

Heidegger lettore di Agostino: verso un'ermeneutica della fatticità, attraverso l'esperienza della vita religiosa¹

Abstract: *Heidegger Reader of Augustine: Towards a Hermeneutics of Facticity, Through the Experience of Religious Life*

The aim of this article is to show how the young Heidegger, in his summer course of 1921, discovers in Augustine, while interpreting Book X of the *Confessions*, a proto-phenomenologist and hermeneuticist of the factual life (or facticity). We will show that Augustine's description of Christian religious life offers Heidegger concrete material for the elaboration of his own indicative-formal interpretation of existence, itself subordinated to a strict "methodological atheism".

Keywords: Angst, Augustine, Authenticity, Existentials, Formal Indication

Nozione polisemica e concetto problematico, la «vita» che conobbe da Schlegel a Bergson, passando per Schopenhauer, Nietzsche e Dilthey, un'indubbia fortuna filosofica, costituisce il cuore e il tema unificante dell'insegnamento del giovane Heidegger a Friburgo, tra il 1919 e il 1923. La vita, che non rappresenta affatto un «semplice» slancio vitale o una pulsione biologica, indica in Heidegger l'avvenimento concreto di un contesto significativo (o mondo) per e attraverso un «Io» che, nell'esperienza vissuta quotidiana, apre questo contesto e se ne appropria nella misura in cui lo riceve; avvenimento nel quale egli accade a se stesso per la prima volta come un «sé» o «mondo del sé» (*Selbstwelt*). Più precisamente, Heidegger elabora, durante questi anni, il progetto di una *ermeneutica fenomenologica della vita fattizia*, i cui esiti più significativi possono essere rintracciati al fondamento dell'analitica del *Dasein* del 1927. Sebbene non occorra più dimostrare la ricchezza delle interpretazioni fenomenologiche che costellano queste primissime lezioni, tuttavia alcune delle chiavi ermeneutiche che hanno permesso al giovane Heidegger di dispiegare in modo originario il fenomeno della *vita* (da cui è in seguito emersa la problematica ontologico-fondamentale) meritano ancora di essere individuate. Tra queste vi è l'interpretazione critica (o distruzione fenomenologica) dell'esperienza della vita religiosa che Heidegger propone nei suoi corsi dell'inverno e dell'estate 1920 e 1921, e già prima negli appunti preparatori per un corso (annullato) del 1918-1919. Pensiamo in primo luogo alla sua «rilettura» di Agostino, su cui qui insisteremo, la quale serve al giovane Heidegger come rivelatore essenziale al fine di portare alla luce le «categorie dinamiche» fondamentali della vita, all'interno del costante ritorno a sé o auto-interpretazione che la caratterizza.

Il ricorso all'esperienza della vita *religiosa* può sembrare paradossale, dal momento che, dal 1919, secondo la sua stessa testimonianza, Heidegger aveva preso le distanze dalla fede cattolica, ritenendo che «un'indagine autenticamente scientifica, libera da ogni riserva e da qualsiasi vincolo occulto non è possibile continuando a essere realmente fedeli al punto di vista della fede cattolica»². Si aggiunga, inoltre, che egli evoca – in un senso che

* Université Laval – Québec, Canada.

¹ Il presente testo, parzialmente modificato, è la traduzione (trad. dal francese di G. Mellana) del mio articolo Arrien (2013). Ho inoltre ripreso e integrato quest'ultimo ad una più completa analisi della fenomenologia della vita religiosa del giovane Heidegger nel capitolo V del mio Arrien (2014). Per uno studio esaustivo della presenza di Agostino nel pensiero heideggeriano, cfr. Coyne (2015).

² *Vita* [1922], in GA 16, p. 43, trad. it. p. 42. Il rimando alla traduzione, qui come altrove, è indicativo; la modifichiamo dove lo riteniamo opportuno.

resta da chiarire – ciò che potremmo chiamare un «ateismo metodologico», non esitando ad affermare che «la filosofia stessa come tale è atea»³. Al contempo, non è possibile trascurare il fatto che una parte essenziale della sua opera maggiore, *Essere e tempo* (1927), si basa su una «riappropriazione» implicita di certi temi e testi fondatori della teologia cristiana⁴. Siamo dunque legittimati a chiederci quale sia il *tipo* di riflessione che permette a Heidegger di conciliare con estremo rigore l'idea di una «filosofia atea» e l'interpretazione che egli propone di quei testi nevralgici della tradizione cristiana. Emerge altresì l'esigenza di capire in quale senso l'itinerario attraverso l'esperienza della vita religiosa gli offra delle risorse propriamente *filosofiche* per pensare la vita «in generale»⁵.

1. Fenomenologia ed esperienza della vita religiosa

Le lezioni del giovane Heidegger su Paolo ed Agostino, come indica il titolo del volume che le raccoglie, sviluppano una *fenomenologia della vita religiosa*. Che cosa significa? In senso generale, la fenomenologia non si interessa tanto ai testi, quanto *all'esperienza* stessa. In queste lezioni, Heidegger non mira a fare un'esegesi delle *Lettere* di Paolo o delle *Confessioni* di Agostino, ma piuttosto a portare alla luce la struttura originaria e la dinamica propria ad una singola *situazione*, quella del credente che vive e comprende la sua esistenza secondo la fede cristiana. L'obiettivo è quello di circoscrivere ciò che costituisce il carattere proprio all'esperienza della vita religiosa che ivi si manifesta. Ora, questo carattere proprio non risiede né nei concetti teologici, né nei contenuti dogmatici, e neppure in una professione di fede. Esso si trova, secondo Heidegger, nello specifico tipo di tensione temporale ed esistenziale che anima, giustifica e guida in ogni istante la vita del cristiano. In altri termini, il «materiale» propriamente fenomenologico che interessa a Heidegger è da trovarsi nella testimonianza di Paolo ed Agostino sull'esperienza vissuta della fede cristiana nel suo «come» (e non innanzitutto nel suo *quid*), sia essa quella della fede delle origini espressa nel proto-cristianesimo (*Urchristentum*) di Paolo e dei primi fedeli, o quella delle domande tormentate di Agostino dinanzi a sé e a Dio. E se Heidegger riserva un trattamento particolare a questa esperienza della religiosità cristiana, è perché vi scova una dimensione niente meno che *paradigmatica* rispetto al suo progetto filosofico di delucidazione dell'esperienza vissuta in generale⁶. Progetto che, all'inizio degli anni '20, si esprime nel titolo di «ermeneutica fenomenologica della vita fattizia» o «ermeneutica della fatticità».

In breve, essa consiste ad elaborare un'interpretazione della vita vissuta *in direzione delle sue più proprie possibilità di auto-chiarimento*, tali da manifestarsi già sempre nell'esperienza quotidiana, anche solo in modo parziale ed inautentico. Heidegger tenta di esplicitare filosoficamente la coesione dinamica della vita «fattizia», cioè sempre mia o tua, senza per questo utilizzare delle categorie formali che sarebbero *estrane* al movimento incessante della vita. Si tratta di un'interpretazione che, così facendo, traccia il contorno di un «mondo del sé (*Selbstwelt*)» che non è mai dato né costituito in anticipo, ma di cui al contrario ci si appropria e lo si riceve all'interno dell'esperienza significativa e preteorica del «mondo ambiente (*Umwelt*)» e «condiviso (*Mitwelt*)»; esperienza a partire dalla quale il mondo del sé si comprende, si interpreta e «si affina» costantemente⁷. L'ermeneutica

³ GA 61, p. 199, trad. it. p. 226. Cfr. *ivi*, pp. 195-196, ed anche GA 20, pp. 109-110.

⁴ Lo attesta, in primo luogo, il corso dell'inverno 1920/21 (GA 60, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»), dedicato alle epistole di Paolo, così come pure il corso dell'estate 1921 (GA 60, «Augustinus und der Neuplatonismus»), al quale ci atteniamo in questo studio, incentrato sulle *Confessioni* di Agostino. Anche Lutero è una figura fondamentale per la genesi «teologica» del pensiero heideggeriano; su quest'ultimo aspetto, si consulteranno, tra gli altri, van Buren (1994) e Sommer (2005).

⁵ Occorre notare che, in senso stretto, l'idea di «vita in generale» è priva di senso per Heidegger, se è vero che la vita è sempre e solo «fattizia», cioè mondana, evenemenziale e «ipseizzante». Cfr. GA 56/57, p. 73 e ss.

⁶ Cfr. GA 58, p. 61.

⁷ Cfr. *ivi*, §14, pp. 59-64. Si tratta, in questo passo, di tre poli intenzionali all'interno dei quali la vita si vive già sempre come mondo: «La vita va incontro in ogni momento del suo corso a un diverso pezzo di mondo, o "lo è" essa stessa. La vita non è qualcosa che abbia bisogno di cercare qualcos'altro – come se fosse prima vuota e solo successivamente dovesse cercare un mondo per riempirsene – bensì vive sempre in qualche modo *nel suo mondo*» (*ivi*, p. 34, trad. it. p. 28).

heideggeriana della vita costituisce quindi lo svelamento, per mezzo di una «decostruzione» o «distruzione» (*Destruktion*) metodica dell'esperienza vissuta, delle possibilità originarie d'auto-comprensione di cui ciascuno costantemente dispone al fine di comprendersi ed appropriarsi del sé, prima d'ogni riferimento specificamente teorico. Ora, è appunto questa possibilità di appropriazione a sé che Heidegger svela, in modo *affatto esplicito e paradigmatico*, dapprima nel proto-cristianesimo paolino, poi, e in modo più marcato, nelle domande agostiniane.

Scopo dell'indagine heideggeriana, nel caso in cui fosse necessario ricordarlo, *non è fare l'apologia della fede cristiana*. Ciò che lo interessa, come vedremo, è il *modo* in cui il credente si appropria originariamente della sua esistenza «in Dio», nella stretta misura in cui questa appropriazione coincide con l'esigenza «pratica» che egli assegna alla filosofia stessa. Quest'ultima, invece di essere associata in primo luogo ad una dottrina o ad un insieme di teorie specifiche, è in effetti compresa da Heidegger come una forma di «pratica teorica» o «*praxis filosofica*», attraverso la quale la vita ha la possibilità di chiarirsi a se stessa. L'ermeneutica della fatticità rappresenta questa *praxis filosofica* che, facendo emergere esplicitamente le possibilità di comprensione e d'accesso a sé inerenti all'esperienza vissuta, scopre e incarna la via concreta di un «contro-movimento (*Gegenbewegung*)» riguardo al movimento di «rovina (*Ruinanz*)» della vita, cioè la tendenza della vita a «richiudersi» e a «fissarsi» su dei contenuti di senso oggettivi, volendo sfuggire alla sua determinazione e alla sua mobilità originarie⁸.

La novità di una considerazione filosofica della «via vissuta», così come l'interpretazione che Heidegger proporrà dell'esperienza della vita religiosa, consiste in una prospettiva esplicativa e concettuale ben precisa che Heidegger chiama «indicazione formale». Si tratta di una prospettiva che non mira innanzitutto al contenuto del senso (dell'esperienza vissuta) così da fissarlo in definizioni, ma all'«*effettuazione (Vollzug)*» dei rapporti di senso originari costantemente aperti dai vissuti. Più precisamente, Heidegger s'interessa all'esperienza vissuta (o fatticità) in quanto essa compone incessantemente un mondo di significati preteorici. Ora, per ogni vissuto, questi significati si declinano in almeno tre modi: secondo il «senso del contenuto (*Gehaltssinn*)» del fenomeno in causa, ossia *ciò che è*; secondo il suo «senso referenziale (*Bezugssinn*)», per cui ogni vissuto di senso è *orientato e si rapporta a qualcosa*; secondo il suo «senso d'effettuazione (*Vollzugssinn*)», nella misura in cui ogni significato si attua fattizialmente per un sé, e quindi «si effettua» o «si compie» concretamente in funzione dell'orizzonte di senso al quale la vita nel suo insieme si relaziona. Il senso d'effettuazione (*Vollzugssinn*) non è mai determinato una volta per tutte, ma corrisponde alla dimensione propriamente aperta ed evenemenziale d'ogni significato vissuto. Dal momento che i concetti che utilizza devono riflettere prioritariamente la non fissazione del senso d'effettuazione, Heidegger ricorre ad una prospettiva «indicativa formale». Invece di rivolgersi a nozioni sedimentate dalla tradizione e fissate sul senso di contenuto dei fenomeni, Heidegger, per descrivere l'esperienza della vita fattizia in generale e l'esperienza della vita religiosa in particolare, ricorre a delle «indicazioni formali», vale a dire a concetti aperti il cui pieno significato implica che sia costantemente «riattivato» l'orizzonte fattizio da cui procedono, all'interno del mondo del sé.

Il corso su Agostino, dedicato al libro X delle *Confessioni*, mostra forse più chiaramente di quello sulle epistole paoline, come la prospettiva indicativa-formale di Heidegger guidi la «decostruzione» dell'esperienza della vita religiosa cristiana, donde la nostra scelta di insistervi. Qui, Heidegger rilegge il libro X delle *Confessioni* di Agostino guidato implicitamente dal suo stesso procedimento ermeneutico, la cui caratteristica fondamentale è, come abbiamo ricordato, di non fissarsi sul contenuto dei concetti cristallizzati, quanto d'accompagnare il vissuto con delle indicazioni formali il cui senso di effettuazione deve essere costantemente riattivato. Senza dover considerare l'insieme delle *Confessioni* o seguire passo a passo la lettura che Heidegger fa del libro X⁹, vedremo come

⁸ Cfr. GA 61, pp. 131-132 e GA 60, p. 205.

⁹ In generale, il libro X costituisce un momento cerniera nelle *Confessioni*. A partire dalla sua esperienza vissuta, descritta nelle sue espressioni concrete e singolari (libri I-IX), Agostino esamina il movimento, gli

egli «deteologizzò» l'esperienza della vita religiosa in Agostino, e come al contempo vi attinga e conservi, in una forma «secolarizzata», alcuni momenti strutturanti per la sua ermeneutica della vita e per la futura analitica esistenziale. Verrà in chiaro che è sondando la maniera in cui Agostino ricerca, interrogando se stesso, il senso d'essere dell'uomo e di Dio nei loro reciproci rapporti, che Heidegger giunge a specificare, nella sua interpretazione, l'articolazione concreta tra i rapporti di senso della vita fattizia e la loro orientazione verso un senso «genuino» di effettuazione del sé¹⁰.

2. Ricerca di Dio e ricerca di sé

Agostino cerca Dio nell'universo coi sensi e nella sua memoria con la riflessione – talvolta persino ai limiti della sua riflessione: «Infatti, o Signore, io mi logoro in tali questioni; mi logoro in me stesso; sono diventato a me stesso un terreno irto di difficoltà e fonte di sudore»¹¹. Egli si relaziona così nell'atto di cercare a colui che, in quest'atto, si svela e al contempo gli sfugge: Dio, vita della sua vita (*vita vitae*). La ricerca di Dio è per Agostino una ricerca di sé e viceversa, nella misura in cui è in se stesso che scopre i cammini che portano a Dio oppure se ne discostano. È quindi con un esame della sua stessa vita che egli sonda il suo rapporto con Dio, ma così facendo trova pure se stesso. Colui che si esaurisce su se stesso non è «colui dal quale il cercare prende le mosse dirigendosi da qualche parte, oppure nel quale il cercare accade, giacché l'effettuazione del cercare stesso è piuttosto qualcosa che fa parte del sé»¹². In questo modo, secondo Heidegger, il senso e le vie per cui la ricerca di Dio conduce al sé, passano, in Agostino, per una proto-ermeneutica della vita fattizia. Il tentativo heideggeriano è allora quello di portarla alla luce.

Per Agostino, la *vita beata*, la felicità genuina, risiede in Dio. La vita felice in Dio come fine ricercato rappresenta l'orizzonte che motiva ed orienta il suo domandare. Da un punto di vista indicativo formale, il domandare manifesta la sua originarietà nella misura in cui prende in conto, innanzitutto, il senso d'effettuazione della vita felice e non il suo contenuto o tenore di senso:

Tutti, assolutamente tutti vogliamo essere felici. [...] Uno gode di una cosa e un altro di un'altra? E così tutti sono d'accordo nel voler essere felici, come sarebbero d'accordo, se si interrogassero in proposito, nel dire che vogliono godere, e tal gioia chiamano felicità. Chi per una strada, chi per un'altra, ma tutti mirano alla stessa meta: godere¹³.

Agostino, secondo Heidegger, interroga il *come* del «cercare» (Dio). Sono, in primo luogo, il *modo* e la *maniera* di questa ricerca della vita felice in Dio e il modo della sua effettuazione vissuta a costituire l'oggetto della sua riflessione. Così, nota Agostino, nonostante tutti gli uomini vogliano essere felici, non tutti gli uomini cercano Dio. Forse perché taluni desiderano una gioia minore e preferiscono scientemente una gioia falsa a «quella che nasce dalla verità (*de veritate*)»¹⁴? Evidentemente, no. Nessuno *vuole* accontentarsi di meno, nessuno *vuole* essere ingannato e ciascuno desidera la vera gioia. Ma se tutti gli uomini vogliono la felicità vera e genuina, non tutti la vogliono abbastanza: «[...] Tutti la vogliono [la vita felice], ma poiché “i desideri della carne si oppongono a quelli dello spirito”, sicché non fanno quello che vogliono, costoro si ripiegano su quello che possono e se ne accontentano, perché quello che non *possono*, non lo *vogliono* con la volontà necessaria affinché diventi loro possibile»¹⁵. L'accesso alla felicità e ai suoi modi concreti di effettuazione (vale a dire il “come” della ricerca di Dio) sono qui posti nei termini della

orientamenti e le motivazioni *strutturali* della sua anima rispetto al vissuto (libro X). Ciò gli fornisce la base per innalzarsi verso l'indagine della natura dell'anima «in sé» e del suo rapporto con Dio (libri XI-XIII).

¹⁰ Sulla lettura di Agostino da parte del giovane Heidegger, si possono tra gli altri consultare: von Herrmann (2001), Coyne (2011), Sommer (2011), Arrien (2013).

¹¹ Agostino (2005), libro X, cap. XVI, p. 473.

¹² GA 60, p. 192, trad. it. p. 250.

¹³ Agostino (2005), libro X, cap. XXI, pp. 483-485.

¹⁴ Ivi, libro X, cap. XXIII, p. 487.

¹⁵ Ivi, libro X, cap. XXIII, pp. 485-487.

volontà. Nessuno vuole sbagliarsi eppure molti *si* ingannano nella loro *maniera* d'accogliere la via felice, giacché, sebbene aspirino alla verità, non sono pronti a rimettere in questione *ciò che* costituisce la loro esistenza attuale, né, di conseguenza, a mettersi in questione radicalmente.

Ognuno, così facendo, evolve senza sosta in una non trasparenza a se stesso e tende costantemente, nel suo essere-sé, a decadere (*abfallen*) dalla sua autentica vocazione alla felicità nata dalla verità (in Dio). Non che questa vocazione sparisca una volta per tutte; si trova piuttosto *pervertita*:

Il loro amore per la verità è di tal natura che, qual si sia l'oggetto del loro amore, vogliono che esso sia la verità [...]. E così odiano la verità, per amore di quello che prendono per verità. Ne amano la luce, ne odiano l'accusa. Non voglio essere ingannati e vogliono ingannare: quindi amano la verità quando si svela, la odiano quando li rivela¹⁶.

In altri termini, il momento dell'appropriazione di sé, in cui ad ogni momento si gioca il senso dell'effettuazione della vita felice, diventa un *mentire a sé* ed un *ingannarsi*. L'uomo si sforza di instillare del senso nella sua vita, ma rifiuta di vedere e di capire che si spreca in «sforzi né genuinamente, né radicalmente appropriati»¹⁷. Scivolando verso la facilità, sul cammino della felicità imbocca la direzione sbagliata, perseguendo una gioia falsa che prende per vera, perché disponibile, abbassandosi «a ciò che [...] è loro direttamente disponibile, nelle consuete e circostanti significatività del mondo e del sé»¹⁸. Detto altrimenti, il sé perlopiù si priva del se stesso a favore di una auto-comprensione motivata da e diretta verso il mondo ambiente.

Secondo Heidegger, la meditazione agostiniana manifesta, da un punto di vista indicativo formale, la sua originalità nel fatto che Agostino considera per prima cosa il senso d'effettuazione della vita felice e non il suo contenuto o tenore di senso. Agostino individua così sin da subito, lo si è visto, il carattere specifico della possibilità «di avere» la felicità. Non si tratta, per esempio, di possederla come si possiede una conoscenza teorica. Quest'ultima, in effetti, basta a se stessa, mentre l'idea della felicità fa sì che «vogliamo ancora ed ancora raggiungerla per essere felici»¹⁹. Agostino considera la *vita beata* in funzione dell'accesso specifico che essa esige rispetto al modo di essere che le è proprio (e questo intenso come effettuazione del senso d'essere del sé). La domanda: «che cosa è la vita felice?» diventa: «come si *ha* la vita felice?». Tutti trascorrono la loro vita a cercare la più grande felicità, ma non tutti «hanno» la loro vita allo stesso modo; la vita felice dipende dal modo in cui ciascuno vi si rapporta ad ogni momento. In tal senso, Heidegger vi scorge in prima battuta un'indicazione formale e non una definizione: «Indicata formalmente, la *beata vita* in quanto tale e riguardo al «come» del suo esserci è una sola. In senso proprio qui si tratta del singolo, di *come* egli se ne appropria. Ce n'è *una sola* genuina; e quella, di nuovo, e proprio essa per il singolo»²⁰.

Orientando la sua ricerca verso l'effettuazione della vita felice, Agostino si trova dunque a interrogare quest'ultima a partire dalla *situazione concreta* da cui essa emerge, quella di un sé in costante disequilibrio rispetto a se stesso. Il domandare rivolto verso Dio ritorna così verso il sé e, più precisamente, verso il *modo* di essere del sé, che apre la possibilità del rapporto autentico a Dio. Giacché se Dio risponde chiaramente a tutti coloro che lo consultano, non tutti però lo intendono chiaramente²¹. Ciò significa che è nella *maniera* di intendere, nel «*come*» proprio ed appropriato alla postura dinanzi a Dio che risiede la possibilità di una *conversione* genuina. Lo stesso Agostino ha abbracciato tardi la vera fede: «Tardi ti ho amata (*sero te amavi*), o bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho

¹⁶ Ivi, libro X, cap. XXIII, p. 487.

¹⁷ GA 60, p. 200, trad. it. p. 260.

¹⁸ Ivi, p. 197, trad. it. p. 256.

¹⁹ Agostino (2005), libro X, cap. XXI, p. 483.

²⁰ GA 60, p. 197, trad. it. p. 256.

²¹ Cfr. Agostino (2005), libro X, cap. XXVI, p. 491.

amata»²². In termini heideggeriani, ciò si traduce: «Tardi sono giunto nello stadio della vita fattizia in cui mi sono messo in condizione di amarti»²³. Ciò che qui interessa a Heidegger, è dunque la *situazione* concreta che *permette* (o meno) l'effettuazione autentica del senso della vita, l'appropriazione a sé del sé.

3. Dispersione e tentazione

Qual è la situazione vissuta, la situazione fattizia di colui che cerca di «intendere» Dio? Agostino, che desidera «riempirsi» di Dio, afferma di essere «a carico di se stesso (*oneri mihi sum*)». Tale è l'affezione fondamentale della vita (nel senso della *Befindlichkeit* di *Essere e tempo*)²⁴. La vita è fatta di affanni e difficoltà (*molestias et difficultates*) sempre rinnovate. Nella sua fatticità, essa è determinata dalla costante cura di sé (*cura*) o, per utilizzare una traduzione più fedele all'espressione del *giovane* Heidegger, dal suo «essere-preoccupato (*Bekümmertsein*)». L'esperienza della preoccupazione inquieta (*souciance*, *Bekümmern*) caratterizza il movimento proprio del sé situato. Giammai l'uomo conosce la pienezza, che è prerogativa divina: «Nelle avversità aspiro al benessere (*prospera*), nel benessere temo le avversità. Vi è tra questi uno stato intermedio in cui la vita umana non sia tentazione?»²⁵.

Questa domanda custodisce, secondo Heidegger, tutta l'attualità dell'indagine agostiniana per la sua ermeneutica della vita. Essa descrive, in un primo tempo, il modo d'essere della vita come affanno e tribolazione costanti e, nella fattispecie, la preoccupazione e la cura del sé per se stessi (*curare*), manifestazioni dell'accentuazione della vita fattizia sul mondo del sé. Quale che sia la situazione concreta che gli incombe, l'uomo è preda dell'inquietudine e della preoccupazione, poiché né la felicità né l'avversità comportano la garanzia della loro durevolezza. La felicità provoca l'inquietudine di fronte a ciò che potrebbe annientarla. L'avversità nutre un'insoddisfazione preoccupata sotto forma di un desiderio costante di accedere alla felicità. Agostino restituisce così una descrizione al contempo concreta e formale (cioè, indicativa formale) della vita fattizia: non si occupa tanto del contenuto della felicità o dell'avversità, ma del «come» della loro effettuazione.

D'altro canto, l'apprensione per l'avversità e l'aspirazione alla fortuna come modi di effettuazione della *molestia* dischiudono l'orizzonte *evenemenziale e temporale*, ad ogni istante rinnovato, della vita fattizia. Il timore dell'avversità, così come il desiderio di felicità implicano un rapporto all'ad-venire nel modo dell'attesa. Così facendo, Agostino pone il senso *storico* a fondamento della sua riflessione ed interrogazione dell'esistenza umana. Il senso del sé si apre e si compie come senso storico, poiché la vita s'iscrive già sempre «in uno specifico *orizzonte di attesa* (*Erwartungshorizont*) fattiziamente concreto»²⁶. Nella preoccupazione per l'avvenire, che si tratti di timore o di speranza, il sé si esperisce come «un esperire storico [...]. Motivo fondamentale: lo storico nella *cura* stessa»²⁷.

Questi innesti «storici» del vissuto (apprensione e speranza) che caratterizzano la situazione fattizia dell'uomo rivelano, inoltre, la tensione – la «lacerazione (*Zwiespältigkeit*)» – cui sottostà la vita e all'interno del quale essa si compie. Incalzato sia dal timore, sia dal desiderio, l'uomo tende a sparpagliarsi, a disperdersi nella molteplicità (*defluxus in multum*), ossia, per Heidegger, nella molteplicità delle significatività in cui vive. Talvolta queste significatività sono felici (esigenti e pertinenti rispetto alla direzione in cui s'iscrivono), talvolta avverse (costituiscono un freno ed un ostacolo rispetto allo sforzo compiuto)²⁸. È per l'appunto nella tendenza alla dispersione – che annuncia l'esistenziale della deiezione (*Verfallenheit*)²⁹ – e non nella *cura* come tale, che risiede il vero pericolo per l'uomo.

²² Ivi, libro X, cap. XXVII, p. 491.

²³ GA 60, p. 204, trad. it. p. 264.

²⁴ SZ, §29, pp. 134-140.

²⁵ Agostino (2005), libro X, cap. XXVIII, p. 493.

²⁶ GA 60, p. 207, trad. it. p. 267.

²⁷ Ivi, p. 208, trad. it. p. 268.

²⁸ Ivi, p. 207.

²⁹ SZ, §38, pp. 175-180.

Nella dispersione, scrive Heidegger, «la vita effettiva si forma da sé e per sé una direzione del tutto determinata delle possibili situazioni che si attende implicitamente nel *defluxus* stesso: *delectatio finis curae*»³⁰. La cura è volta al godimento e questo volgersi conduce la vita a dissiparsi, correndo il rischio di cortocircuitare le sue possibilità di effettuazione genuina. È dunque necessario determinare i modi della preoccupazione inquieta (*souciante*, *Bekümmern*) secondo cui si compie o dovrebbe compiersi l'inquietudine costitutiva della vita. Per Agostino, il modo d'effettuazione proprio di una vita volta a Dio è la continenza. «Per merito della continenza noi siamo raccolti e ricondotti a quell'Uno, che abbiamo perduto riversandoci nella molteplicità»³¹. In termini heideggeriani, la continenza diventa «contro-movimento (*Gegenbewegung*)»: l'esistenza autentica si muove in un «contro-movimento rispetto alla dispersione, al disgregamento della vita»³².

Il vissuto «storico» della cura di sé, in qualsiasi momento incline alla dispersione, assume in Agostino una forma ben precisa, quella della *tentazione*, attraverso la quale il sé si esperisce concretamente come un fardello. È il carattere fondamentale a partire da cui Agostino vive la vita: «La vita umana su questa terra non è forse sempre tentazione?»³³. In altri termini, la tentazione configura innanzitutto e perlopiù la situazione fattizia vissuta e la sua coesione referenziale, a titolo di *possibilità* data di effettuazione e orientazione del senso³⁴. Di fronte al fenomeno della tentazione, sono possibili due tendenze: la dispersione (*defluxus*) e la continenza (*continentia*). Nella prima la vita decade, mentre nella seconda si avvicina al suo fine, ossia la vera gioia. Nell'esperienza della tentazione, il sé è in ogni momento nel pericolo di perdersi, trovandosi così intimato a decidersi per la verità (in Dio), malgrado la costante incertezza su se stesso.

Nella più tarda prospettiva di *Essere e tempo*, occorrerebbe dire che la tentazione agostiniana corrisponde alle *possibilità* di essere dell'esserci nella quotidianità; quelle che egli apre e che a lui si aprono perlopiù secondo la tendenza alla deiezione (*Verfallen*). Lo stesso Heidegger, in un appunto, evoca per la tentazione lo statuto di «vero e proprio esistenziale»³⁵. Mentre, però, in Heidegger l'esserci inautentico della quotidianità rinvia alla possibilità dell'esistenza autentica nella decisione anticipatrice, secondo Agostino colui che ha la possibilità di cadere non può trovare in sé solo la possibilità di risollevarsi, così neppure colui che è tentato quella di resistervi. Solo la grazia di Dio offre un sostegno sicuro: «Una sola è la speranza, una sola la fiducia, una sola la promessa salda: la tua misericordia»³⁶; «Tutta la mia speranza non è riposta se non nella tua grande misericordia»³⁷. L'uomo vive nella tentazione, nella possibilità di cadere e sa che questa possibilità non sarà mai abolita: «Un conto è alzarsi tosto, un altro non cadere mai»³⁸. Agostino, facendosi testimone, confessa: «Sento che le ferite [...] non mi vengono mai risparmiare»³⁹. E ciò vale per ciascuno: «Per di più nessuno deve ritenersi sicuro in questa

³⁰ GA 60, p. 207, trad. it. p. 267.

³¹ Agostino (2005), libro X, cap. XIX, p. 495.

³² GA 60, p. 205, trad. it. p. 265.

³³ Agostino (2005), libro X, cap. XVIII, p. 493.

³⁴ La tentazione, al contempo rivelatore e maschera di questo pericolo, assume in Agostino tre forme precise: la concupiscenza della carne (che coincide con la voluttà dei sensi in ogni sua forma), la concupiscenza degli occhi (intesa come «voluttà» del sapere) e l'orgoglio della vita. Così dicendo, non si tratta tuttavia di incasellare l'esperienza, la quale forma piuttosto sempre un tutto, ma semplicemente di abordarne differenti modi di effettuazione secondo specifiche prospettive. In ogni caso, ciò che le esperienze agostiniane mettono in evidenza non riguarda in primo luogo processi fisici o eventi considerati per sé, ma, dirà Heidegger, il loro «nel loro pieno "come" fattizio, in cui io ho e sono il mondo e la mia vita» (GA 60, p. 214, trad. it. p. 275). In altre parole, Agostino non utilizza, nelle sue analisi delle forme della tentazione, delle definizioni cristallizzate o dogmatiche, quanto delle indicazioni formali tratte dall'esperienza fattizia della vita – da cui l'interesse, per Heidegger, di farne l'oggetto di una decostruzione fenomenologico-ermeneutica.

³⁵ GA 60, p. 256, trad. it. p. 327. Il carattere «tentatore» dell'esperienza della vita sarà in seguito esplicitamente ripreso in *Essere e tempo*, per descrivere la motilità quotidiana dell'essere-nel-mondo: «L'esserci prepara a se stesso la tentazione costante alla deiezione. L'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*» (SZ, §38, p. 177, trad. it. p. 217).

³⁶ Agostino (2005), libro X, cap. XXXII, p. 505.

³⁷ Ivi, libro X, cap. XXVIII, p. 493.

³⁸ Ivi, libro X, cap. XXXV, p. 517.

³⁹ Ivi, libro X, cap. XXXIX, p. 525.

vita, che è detta una continua tentazione, sicché chi da cattivo è diventato buono, non possa anche da buono ricadere nel peggio»⁴⁰. Nella tentazione, l'inquietudine si fa particolarmente opprimente, dal momento che ciò che inquieta, l'ad-venire indeterminato, non dipende più dal mondo ambiente, ma appunto dal sé che esperisce costantemente la sua finitudine ed impotenza: «Forse che non sono [...] nell'incertezza di me stesso?»⁴¹; «qui posso essere, e non voglio; là voglio essere, e non posso; qui e là, infelice»⁴². Per Agostino, che s'interroga e si scruta, è inevitabile riconoscere che: «Sotto i tuoi occhi sono diventato un enigma (*quaestio*) per me stesso, e questa è proprio la mia debolezza»⁴³.

4. Il sé in questione

Il sé, assalito dal dubbio su se stesso, vive dunque nella più intima inquietudine – matrice del concetto d'angoscia in *Essere e tempo*⁴⁴ –, da cui il peso decuplicato del suo «essere-a-carico-di-se-stesso». Persino la certezza dell'«io sono» diventa problematica, al punto da dissolversi nei modi polimorfi assunti dall'esperienza fattizia nella caduta. L'esperienza del sogno, per esempio, durante il quale Agostino cede alle tentazioni carnali per altro rifuggite allo stato di veglia, lo precipita in un abisso di perplessità: «Forse che allora io non sono io, Signore Dio mio? Vi è dunque tanta differenza tra me e me in quel momento in cui passo dalla veglia al sonno o da questo ritorno alla veglia?»⁴⁵. Questa crepa nel senso dell'«io sono» svela ancora una volta l'affanno o la tribolazione (*molestia*) come nervo della fatticità, facendo scorgere nel cuore dell'ipseità, dell'essere-se-stesso, «qualcosa che è in noi, che noi stessi “siamo” eppure non siamo»⁴⁶.

Nella non trasparenza che lo caratterizza, il sé giunge quindi a diffidare di se stesso: «Porto in me delle tenebre lacrimevoli che mi tolgono la visione netta delle mie facoltà interiori, tanto che l'animo, quando interroga se stesso sulle proprie forze, sa di non potersi fidare del proprio giudizio, perché spessissimo il suo interno rimane occulto, se l'esperienza non lo porta a galla»⁴⁷. Agostino sa che c'è sempre una possibilità di effettuazione contraria a quella che egli cerca. È consapevole del *pericolo* in agguato, quello di «cedere all'“attrazione” e cadere nel non genuino»⁴⁸. Pericolo che non solo spiega che «l'effettuazione dell'esperienza si trova sempre nell'incertezza»⁴⁹, ma che inoltre accentua il curarsi e l'essere pre-occupato dalla vita.

All'interno della vita cristiana, è nell'esperienza della *molestia* e della *tentatio* che si manifesta concretamente il fatto d'avere delle *possibilità* e, di conseguenza, il vissuto della *decisione*. La vita fattizia, accentuata sul sé, si decide sempre per questo o quel possibile. Questa possibilità che ha la vita di scegliere se stessa, nell'esperienza della tentazione rappresenta un fardello e un «peso», un affanno. Ma, al contempo, si tratta pur sempre di un modo di effettuazione proprio alla vita che, nel suo permanente rinnovarsi, ne manifesta due tratti essenziali: la tendenza del sé ad «appropriarsi» di sé in un curarsi (di sé) permanente, e l'orizzonte storico in cui si iscrive questa «appropriazione»⁵⁰. Esperendosi costantemente come *molestia*, la vita si «*possibilizza*» nei suoi «come» fattizi e s'apre a nuove situazioni – nuove occasioni di tentazione.

⁴⁰ Ivi, libro X, cap. XXXII, p. 505.

⁴¹ Ivi, libro X, cap. XXXVII, p. 523.

⁴² Ivi, libro X, cap. XL, p. 527.

⁴³ Ivi, libro X, cap. XXXIII, p. 507.

⁴⁴ Cfr. SZ, per esempio §40, pp. 184-191; cfr. anche GA 60, p. 268, dove, in relazione all'idea di possibilità, Heidegger tematizza per la prima volta il concetto d'angoscia (*Angst*). Cfr. ivi, p. 292 e ss.

⁴⁵ Agostino (2005), libro X, cap. XXX, p. 495.

⁴⁶ GA 60, p. 213, trad. it. p. 275.

⁴⁷ Agostino (2005), libro X, cap. XXXII, p. 505.

⁴⁸ GA 60, p. 209, trad. it. p. 233.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 243, trad. it. p. 310: «La vita, dunque, in cui in generale può essere esperito qualcosa come la *molestia*, e nella quale – in quanto vita in sé crescente, perveniente a se stessa – si sviluppano le possibilità della *molestia*, è tale che il suo essere *si fonda* su un radicale avere-se-stessi (*Sichselbsthaben*), inteso come qualcosa che, conformemente all'effettuazione, agisce solo e pienamente nella *sua* fatticità storica».

Tramite l'interpretazione heideggeriana, la prevalenza del mondo del sé e l'effettuazione fattizia (storica) del senso come categorie descrittive-ermeneutiche della vita trovano una conferma nell'esperienza vissuta della fede descritta da Agostino. Tuttavia, a partire dalla riflessione agostiniana, Heidegger tenta di portare la propria analisi un passo oltre. In effetti, come si è visto, nonostante la dispersione (*defluxus*) incarni perlopiù, di fronte alla tentazione, la direzione concreta imboccata dal senso di effettuazione della vita, la direzione della continenza (*continentia*) è parimenti possibile. Da questo punto di vista, la *molestia* manifesta il pericolo della perdita di sé e, al contempo, comporta la possibilità di una decisione, sempre reiterata, di voltarsi interamente verso Dio, malgrado l'incertezza che attanaglia il sé.

Molestia: un “come” dell’esperire, un peso e una messa in pericolo (*Gefährdung*) per l’avere se stessi – nella piena fatticità –, “avere se stessi” che, in quanto fattizio, è tale da compiere da sé questa minaccia e figurarsela. Nell’effettuazione concretamente genuina dell’esperienza si dà la possibilità della caduta, però nell’auto-apprensione (*Selbstbekümmern*) più propria e radicale di se stessi si dà nel contempo l’“occasione” piena, concreta e fattizia di pervenire all’essere della vita più propria⁵¹.

Visto a partire da *Essere e tempo*, questo passaggio costituisce una tappa importante. Senza ancora sviluppare l’idea di ontologia fondamentale, né quella d’esistenza (in)autentica, Heidegger parla da un lato dell’«essere» della vita, dall’altro della vita «più propria». La lettura di Agostino non ha dunque semplicemente confermato le categorie ermeneutiche iniziali del giovane Heidegger riguardo alla mobilità della vita fattizia, ma ha anche stabilito nuovi spunti per lo sviluppo ulteriore del suo pensiero. Tuttavia, se sembra profilarsi il passaggio da una ermeneutica della fatticità a un’ontologia dell’esserci inautentico, per il momento tale passaggio ha senso solo all’interno dell’orizzonte cristiano del pensiero di Agostino. Dio rappresenta in Agostino il «valore» che permette di valutare la più o meno grande autenticità della vita. Com’è possibile che Heidegger segua Agostino nel suo sforzo di valutazione, senza tradire l’ingiunzione formale indicativa che guida il suo approccio? Ingiunzione che, ricordiamolo, vieta di *fissare* l’effettuazione del senso, ossia di *crystallizarne* le possibilità, conferendole un contenuto o una referenza predeterminata.

5. Il senso d’effettuazione della vita genuina

La questione è la seguente: se la lettura heideggeriana di Agostino è in un primo tempo consistita nel rintracciare le anticipazioni o preconcetti (*Vorgriffe*) originari sottesi al pensiero di quest’ultimo dal punto di vista di un’ermeneutica della vita fattizia, questa stessa lettura si chiude su una critica della postura agostiniana. Ragione di ciò è l’adozione della concettualità greca⁵², inappropriata in fin dei conti a rispettare la mobilità che caratterizza l’effettuazione fattizia del senso nel quale il sé avviene a se stesso. Benché Agostino abbia, da più punti di vista, radicato la propria riflessione nel senso di effettuazione della vita fattizia, Heidegger ritiene che egli resti, in definitiva, prigioniero di un sistema concettuale fondamentalmente inadeguato a cogliere la fatticità della vita in modo radicale. Il problema è nella fattispecie il pensiero neoplatonico, che certo Agostino critica⁵³, ma da cui trae ispirazione per la sua concezione del Dio come *summum bonum*.

L’origine greca della caratterizzazione agostiniana di Dio risulta chiaramente nel concetto di *fruitio dei* (godimento di Dio), che Agostino prende in prestito dal neoplatonismo. Sebbene Agostino, contrariamente a Plotino, non faccia culminare la *fruitio* nell’intuizione ma la radichi nella concezione propriamente cristiana della vita fattizia, egli

⁵¹ Ivi, p. 244, trad. it. p. 311. Cfr. *ibidem*: «La *molestia* si determina quindi secondo il “come” dell’avere-se-stessi (*Sichselbsthaben*) nel “come” dell’effettuazione fattizia dell’esperienza. (Come “la vita” ha se stessa, *può* avere se stessa (*sich selbst haben kann*), storicamente e fattizamente)».

⁵² Gli elementi essenziali di questa critica posso essere reperiti in varie note manoscritte, così come negli appunti delle lezioni redatti da Oskar Becker, e raccolti dall’editore come “Appendice II” al corso dell’estate 1921; cfr. *ivi*, pp. 270-299.

⁵³ Cfr. per esempio Agostino (2005), libro X, cap. XLII, pp. 529-531.

stabilisce, come i neoplatonici, una «distinzione tra cose visibili e invisibili; quelle visibili sono da utilizzare (*uti*) per altri fini; da fruire (*frui*) sono solo le cose invisibili»⁵⁴. Solo di Dio, essere invisibile che rappresenta il sommo bene (*Deus summum bonum*) e la somma bellezza (*Deus summa pulchritudo*), è permesso godere. È questo godimento che promette la *vita beata*. Ed è questa promessa che conforta la fede di fronte alle tentazioni e alle prove dell'esistenza sulla terra. In questa prospettiva, la perversione (*perversio*) consiste precisamente a godere delle cose di questo mondo, laddove esse dovrebbero essere solo dei mezzi per unirsi a Dio, e ad utilizzare ciò di cui dovremmo godere per scopi mondani. Per Heidegger, «il *frui* è quindi la caratteristica di fondo dell'atteggiamento fondamentale di Agostino nei confronti della vita stessa»⁵⁵.

Il problema, dal punto di vista di un'ermeneutica della vita fattizia originaria, è che una tale postura poggia su un *ordine di valori*. Agostino concepisce Dio al vertice di una *scala gerarchica* di enti possibili per l'utilità o per il godimento. La concezione di Dio come *summum bonum* rimanda ad un'assiology in cui Dio risulta *valutato* come *buono* e *comparato* al resto dell'ente in quanto *summum*. Il ricorso ad una classificazione gerarchica dell'ente secondo il suo contenuto orienta la riflessione di Agostino verso un orizzonte tematico incompatibile col principio dell'indicazione formale e, al contempo, incompatibile col senso fattizio della vita: «La *fruitio Dei* si pone in ultima analisi in antitesi con l'aver il sé; le due cose non nascono dalla medesima radice, bensì sono cresciute insieme dall'esterno»⁵⁶. Giacché cercare Dio come bene supremo al fine di goderne, significa aspirare al *riposo*, alla quiete in Dio: «Inquieto è il nostro cuore fintanto che non riposa in te»⁵⁷; una *quies* che tradisce la vitalità della vita, ed espelle Dio dal suo movimento storico (istoriale) e sempre inquieto. Come riassume lucidamente Pöggeler, «Agostino vive e pensa a partire da quell'inquietudine che appartiene alla vita reale; eppure nel quietismo della *fruitio Dei*, che ha la sua origine nel pensiero neoplatonico, egli non coglie più l'esperienza fattuale della vita, e finisce per tradire se stesso»⁵⁸.

Per Heidegger, Agostino non poteva che finire in un vicolo cieco, nella misura in cui, non avendo chiaramente individuato i presupposti sottesi alla sua riflessione, ne restava necessariamente prigioniero. Ha per così tentato di «fare il nuovo col vecchio», ma gli stessi concetti che egli riprende dai Greci pervertono l'esperienza che, attraverso essi, ha da esprimersi. Aderendo alla concettualità greca, Agostino oscura la sua stessa comprensione della mobilità della vita e, così facendo, prepara la tendenza della teologia cristiana a dimenticare l'esperienza del dio personale e storico dei *Testamenti*, per concepirlo e oggettivarlo come la causa prima degli enti.

Heidegger, per quanto riguarda l'effettuazione «vera» del senso fattizio del sé, si discosta decisamente da Agostino. Se ciò che importa è che le possibilità dell'effettuazione del senso restino aperte, non può essere questione di oggettivare e fissare, nemmeno in Dio, la referenza alla vita «più propria». Nonostante ciò, Heidegger *conserva* l'idea agostiniana di un movimento autentico della vita nel quale il sé, lottando contro la sua tendenza alla dispersione, si attesta nel suo proprio. Ma allora, da un punto di visto «ateo», cioè strettamente fenomenologico-ermeneutico, come legittimare l'originarietà di questo «contro-movimento»? La domanda rimane senza risposta, o meglio: la risposta consiste nella stessa messa in opera dell'ermeneutica della fatticità. In effetti, non è a titolo di descrizione, fosse anche originaria, della vita, ma in quanto *praxis* all'altezza delle possibilità di effettuazione del senso di quest'ultima che l'ermeneutica heideggeriana trova piena legittimità; là dove il sé si comprende a partire dal senso di effettuazione storico dell'esperienza fattizia, là dove egli si impegna in questa mobilità inquieta della vita, là dove cioè la supporta e la sopporta, allora «si dà [...] l'«occasione» piena, concreta e fattizia di pervenire all'essere della vita più propria»⁵⁹.

⁵⁴ Pöggeler (1991), p. 44.

⁵⁵ GA 60, p. 272, trad. it. p. 347.

⁵⁶ *Ibidem*, trad. it. p. 348.

⁵⁷ Agostino (2005), libro I, cap. I, p. 53: «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».

⁵⁸ Pöggeler (1991), p. 44.

⁵⁹ GA 60, p. 244, trad. p. 311 (già citato).

6. Un ateismo metodologico?

Per Heidegger, lo sviluppo di una interpretazione indicativa-formale della vita religiosa in Agostino, mostra che la sua ermeneutica della vita non è una costruzione astratta, ma può verificarsi, cioè confermarsi concretamente e storicamente. Heidegger ritrova al centro dell'interrogazione agostiniana, l'esplicita accentuazione della vita sul mondo del sé, accentuazione fondata su una ripresa e una effettuazione sempre rinnovata del senso proprio alla sua esistenza. In ugual maniera, la tensione inquieta in cui si mantiene il sé nel suo sforzo di auto-appropriazione originaria svela la dimensione temporale che transita il senso della vita nelle sue possibilità d'effettuazione. In altre parole, egli scopre in Agostino la concreta illustrazione e l'esplicita accentuazione di quelle strutture dinamiche di auto-comprensione e di auto-interpretazione della vita che l'ermeneutica della vita fattizia ha messo in luce, dal canto suo, per ogni tipo di esperienza vissuta. Questo «risultato» può dar l'impressione che Heidegger si limiti ad applicare la sua griglia di lettura alle *Confessioni*. Ora, se ciò non è del tutto falso, resta altresì vero che Heidegger, grazie ad Agostino, arricchisce la propria comprensione della vita fattizia di nuove «categorie». Al di là della «conferma» dell'ermeneutica della vita fattizia per mezzo dell'interpretazione indicativa-formale della vita religiosa che Heidegger scova *in nuce* in Agostino, la riflessione di quest'ultimo fa avanzare l'analisi heideggeriana, permettendole di precisare e differenziare alcune delle categorie auto-interpretative della vita che si ritroveranno in *Essere e tempo*, come per esempio gli esistenziali dell'esistenza, autentica e inautentica, della deiezione, della cura e della decisione.

E tuttavia, nella lettura di Agostino, Heidegger rispetta la sua esigenza di una filosofia atea? Heidegger intende, certo, servirsi di Agostino (e di Paolo) in maniera esemplare per illustrare l'ermeneutica della fatticità, nella misura in cui la scorge all'opera nei suoi scritti. Ma è al contempo chiaro che il testo agostiniano, che dovrebbe chiarire paradigmaticamente il suo stesso lavoro filosofico, gli fornisce, in fondo, nuove categorie interpretative, più sottili e dettagliate. Ora, è veramente possibile formalizzare le tendenze della vita che, in Agostino, sono la tentazione, la dispersione e la continenza, senza in un modo o nell'altro instillare nell'esercizio interpretativo e descrittivo della vita vissuta «in generale», una dimensione specificamente cristiana? La prospettiva indicativa formale a cui Heidegger si richiama, gli permette di sfuggire a questo pericolo, dal momento che solamente l'effettuazione e il «come» dei rapporti di senso vissuti e non il loro *quid* saranno ripresi dall'esperienza della vita religiosa e messi in luce all'interno dell'ermeneutica della fatticità. Inoltre, per Heidegger, l'obiettivo perseguito attraverso il gesto formale-indicativo che caratterizza la sua interpretazione di Agostino, è quello di mettere in atto un «ateismo metodologico» consapevole. Questo ateismo non riguarda tanto l'esperienza della fede o della vita religiosa, né il divino o il sacro come tali, quanto l'essenza del filosofare: si esprime innanzitutto, e così pure nella fenomenologia della vita religiosa, nel rifiuto generale di ogni «tenore di senso» irrigidito e si estende a tutto ciò che potrebbe incitare il pensiero ad abbandonare la sua mobilità originale per fissarsi in una determinazione del senso di contenuto dei concetti (sia questa determinazione religiosa o strettamente teorica), a discapito del loro senso di effettuazione. È in questo senso – e solo in questo – che bisogna intendere che «la filosofia stessa come tale è atea, se essa si concepisce in modo radicale»⁶⁰. Ed è solo a tale condizione che, in Heidegger, il rigore metodologico di una fenomenologia della vita religiosa può diventare davvero fecondo, cioè: adatto a fecondare una fenomenologia della vita fattizia «in generale»⁶¹.

⁶⁰ GA 61, p. 199, trad. 226 (già citato).

⁶¹ Per una diversa interpretazione del necessario rapporto d'inclusione di una fenomenologia della vita religiosa in una più generale ermeneutica della fatticità, si veda Camilleri (2018).

Bibliografia

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

- GA 16 Heidegger, M. (2005), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, trad. it. a cura di C. Angelino, R. Brusotti, N. Curcio e A. Fabris, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, il melangolo, Genova.
- GA 20 Heidegger, M. (1991), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], in *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, trad. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova.
- GA 56/57 Heidegger, M. (1993), *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [1919], 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* [1919], in *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, trad. it. a cura di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli.
- GA 58 Heidegger, M. (2017), *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919/20], in *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, trad. it. a cura di F.G. Menga, J. Pfefferkorn e A. Spinelli, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata.
- GA 60 Heidegger, M. (2003), *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [1920/21], 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* [1921], 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [1918/1919], in *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi.
- GA 61 Heidegger, M. (1990), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [1921/22], in *Gesamtausgabe*, Bd. 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, trad. it. a cura di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli.
- SZ Heidegger, M. (2006), *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, Tübingen 1986, trad. it. a cura di P. Chiodi e F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2006.
- Agostino (2005), *Le confessioni / Confessionum Libri Tredecim* [1974], trad. it. a cura di C. Vitali, BUR, Milano.
- Arrien, S.-J. (2013), "L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie: Heidegger lecteur d'Augustin", *ALTER. Revue de Phénoménologie*, n. 21 (La vie), pp. 9-27.
- Arrien, S.-J. (2014), *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Presses Universitaires de France, Paris.
- van Buren, J. (1994), *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
- Camilleri, S. (2018), "Facticité chrétienne et intersubjectivité" in S. Camilleri, Ch. Gaudry e G. Fagniez (ed.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*, Bautz, Nordhausen, p. 183-199.

- Coyne, R. (2011), *Herméneutique et Confession: ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Augustin*, in S.-J. Arrien e S. Camilleri (ed.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris, pp. 185-211.
- Coyne, R. (2015), *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in «Being and Time» and Beyond*, University of Chicago Press, Chicago.
- von Herrmann, F.-W. (2001), "Gottsuche und Selbstausslegung. Das 10. Buch der Confessiones des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens", *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, vol. 1, n. 3-4, 2001, pp. 201-220.
- Pöggeler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it a cura di G. Varnier, Guida, Napoli.
- Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther: les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Sommer, C. (2011), *(Qui) suis-je? Quaestio augustinienne et Seinsfrage heideggerienne (1919-1927)*, in S.-J. Arrien e S. Camilleri (ed.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris, pp. 173-184.