

**Esperienza della fatticità e Kairós
nella Vorlesung heideggeriana del 1920/21**

Abstract: *Experience of Facticity and Kairós in Heidegger's Lecture of 1920/21*

In the *Vorlesung Einleitung in die Phänomenologie der Religion* of 1920/21, Heidegger, following some Pauline suggestions deriving from the *Letters to the Corinthians* and *Thessalonians*, resorts to a conception of time as a “setback”, that is, as a countermovement that dissolves the “vulgar conception of time”, thereby revealing itself as a “time in reverse”. This time has to be understood as the *Kairós*, from which all moments of life acquire meaning. The presence of the proto-Christian experience and the Letters of St. Paul is thus crucial not only for a general understanding of the speculative horizon in which Heidegger's hermeneutics is placed, but also for the very position of the question about the historicity of existence and the irruption of Kairological time into actual life. This perspective allows room for a redefinition of the meaning of being, which can no longer be taken as “mere presence”, nor as “*ousia*”, but should rather be understood as “*Parousia*”.

Keywords: Eigentlichkeit, Factice Life, Kairós, Parousia

Nell'intento di eludere tanto la «metafisica della presenza» quanto la metafora dell'antinomia «sensibile/sovrasensibile», «temporale/eterno», e di sfuggire, pertanto, all'acquietamento dell'«inquieta preoccupazione», che caratterizza ogni vita effettiva, in una futuribile salvezza, nelle *Vorlesungen* dei primi anni Venti Heidegger, sulla traccia di alcune suggestioni paoline, derivanti dalle *Lettere ai Corinzi* e ai *Tessalonicesi*, è ricorso ad una concezione del tempo come «contrattempo», come un *contromovimento* che, dissolvendo la struttura della «concezione volgare del tempo» si rivela per ciò stesso un «tempo al contrario». È il tempo come *Kairós*, che non cerca scappatoie dalla fugacità, però nemmeno le accetta passivamente, bensì interpreta, come ha osservato qualche critico acuto, «l'integrità della propria esistenza possibile in vista di un istante (*Augenblick*) imminente, a partire dal quale acquistano senso tutti i momenti della vita»¹. Si rivela così essenziale la presenza dell'esperienza protocristiana e delle *Lettere* di San Paolo, non solo per la generica comprensione dell'orizzonte speculativo dell'ermeneutica heideggeriana, ma per la stessa posizione della domanda circa la storicità dell'esistenza e l'irruzione del tempo *kairologico* nella vita effettiva, con la conseguente ridefinizione del senso dell'essere non più come semplice presenza, non più come *ousia*, ma come *Parousia*².

* Università della Calabria.

¹ Cfr. Duque (1998), p. 192.

² Intendo ripercorrere, almeno nelle sue linee essenziali, il Corso di lezioni che Heidegger svolse a Friburgo, nel semestre invernale 1920/21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, ora pubblicato nel volume 60 della *Gesamtausgabe*, vale a dire *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Heidegger 1995, trad. it. 2003, nel prosieguo del saggio ci si riferirà al testo con l'indicazione della paginazione originale seguito dall'indicazione del numero di pagina della traduzione italiana utilizzata). Il volume comprende, oltre al Corso in questione, anche il Corso del semestre estivo del 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus* e un manoscritto per un Corso mai tenuto, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Naturalmente, il confronto con San Paolo non si esaurisce nel Corso del 1920-21. Solo a titolo informativo, si possono ricordare alcuni dei luoghi, in cui Heidegger riprende temi paolini o semplicemente cita San Paolo. Cfr. il § 49 di *Sein und Zeit*, dove, in nota, è sviluppata l'osservazione che «la teologia cristiana, da Paolo alla

La lettura “fenomenologica” dei testi paolini condotta nella *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* parte da un’idea di *fenomenologia* il cui “atto significante” è incentrato sulla messa in chiaro delle strutture concettuali fondamentali per la stessa apertura della domanda sul senso dell’essere dell’esserci e il cui “oggetto intenzionale” viene dischiuso dal principio della “interiorità della coscienza”, sviluppato dalla scoperta della vita fattizia o della fatticità della vita, propria del cristianesimo delle origini, tematizzata soprattutto nell’antropologia di San Paolo e di Sant’Agostino, ma dimenticata poi dall’intera tradizione di pensiero occidentale: «La religiosità protocristiana si dà nell’esperienza protocristiana della vita [...] L’esperienza effettiva (*faktische*) della vita è storica»³.

L’esperienza della fatticità della vita è ben lungi dal poter essere qualificata come pura esperienza conoscitiva. Anzi, nel commentare il passo di I Cor 7, 20-31, riguardo alla *klesis* e all’*hos me*, Heidegger sottolinea come non il dogma o la teoria siano essenziali in Paolo, bensì l’esperienza *fattizia*, il modo di prendersi cura delle relazioni mondane, il modo di vivere, *der Vollzug*. Il «come se non», l’*hos me*, diventa così il nucleo e il fulcro del modo di vivere cristiano: chi ha moglie, come se non l’avesse, chi piange, come se non piangesse, ecc. Come argomenta Heidegger:

Si tratta di raggiungere una nuova relazione fondamentale. I significati propri della vita effettiva sono vissuti *hos me*, come se non [...] Evidente è I Cor 7, 20. Ciascuno deve rimanere nella vocazione in cui si trova [*In der Berufung, in der einer ist, soll er bleiben*]. Il *genesthai* è un *menein* [...] Per quanto radicale sia la trasformazione, qualcosa rimane. Come va inteso tale rimanere? Emerge così un contesto di senso peculiare: questi riferimenti al mondo-ambiente non ricevono il loro senso dalla significatività del contenuto cui mirano, bensì, al contrario, è in base all’attuazione originaria che si determinano il riferimento e il senso della significatività vissuta. In termini schematici: qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato [...] Dunque: il cristiano non esce quindi fuori dal mondo. Se uno riceve la vocazione di schiavo, non deve assolutamente cedere alla tentazione di credere che, con l’aumento della sua libertà, potrebbe ottenere qualcosa per il suo essere [...] Lo schiavo, in quanto cristiano, è libero da ogni vincolo; il libero, invece, in quanto cristiano, diventa schiavo dinanzi a Dio [*Der Sklave als Christ ist frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott*] [...] Le direzioni di senso che mirano al mondo-ambiente, all’attività svolta e a ciò che si è (mondo del sé) non determinano in alcun modo la fatticità del cristiano, eppure ci sono, vengono mantenute e solo così sono attribuite in senso proprio [...] I rapporti con il mondo-ambiente e il mondo degli altri contribuiscono a costituire la fatticità; però sono beni temporali in quanto sono vissuti nella temporalità⁴.

Meditatio futurae vitae di Calvino, ha sempre incluso la morte nella sua interpretazione della “vita”; in *Von Wesen des Grundes*, viene rimarcata la peculiarità della comprensione dell’esistenza umana nel protocristianesimo e nelle lettere di San Paolo: «Non è però un caso che, in connessione con la nuova comprensione ontica dell’esistenza che si afferma nel cristianesimo, la relazione tra il *kosmos* e l’esserci umano, e di conseguenza il concetto di mondo in generale, si facciano più precisi e più chiari. La relazione è esperita in modo così originario, che *kosmos* viene ormai usato per indicare direttamente un determinato modo d’essere fondamentale dell’esistenza umana. *Kosmos outos* significa in Paolo (cfr. I Cor e Gal) non solo e non primariamente lo stato delle cose e del “cosmo”, ma lo stato e la situazione dell’uomo, la modalità della sua posizione *nei confronti* del cosmo, la sua valutazione dei beni. *Kosmos* è l’esserci umano nel “come” di un modo di pensare che ha voltato le spalle a Dio. *Kosmos outos* vuol dire quindi l’esserci umano in una determinata esistenza “storica”, contrapposta a un’altra già cominciata» (cfr. Heidegger 1987, pp. 99-100); ancora, in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Heidegger parla in generale di Paolo e della tematica della vita effettiva.

³ Heidegger (1995), p. 80, trad. it., p. 118.

⁴ Heidegger (1995), pp. 117-119, trad. it. pp. 160-161. Per questi temi, cfr. anche Fabris (1997), p. 90: «L’essere, qui assunto alla prima persona, si risolve insomma nel compito dell’aver se stessi: giacché l’uomo spirituale è appunto “colui che si è appropriato [*zugeeignet*] di una determinata particolarità propria [*Eigenheit*] del vivere”. Trasferito su un piano più propriamente filosofico, ciò significa che all’interno di questa situazione dinamica – dominata dalla decisione [*Entscheidung*] per un’autentica, ma mai definitiva, appropriazione di sé – trova spazio anche la possibilità di un radicale trasformazione dei concetti ontologici, che fa leva ancora una volta sul recupero del loro senso originario».

Tralasciamo pure, per ora, di seguire un'altra pista, cioè che la particolare insistenza di Heidegger su termini come *eigentlich zugeeignet* va nella direzione della dialettica, sviluppata tematicamente in *Essere e tempo*, tra il proprio (*Eigentlichkeit*) e l'improprio (*Uneigentlichkeit*): si pensi alle tonalità affettive fondamentali dell'angoscia e della decisione che non possono essere pensate se non come una «fuga dalla fuga», come un ritrarsi dalla triste diversione-conversione nell'*intramondano*, un riprendersi dall'inautenticità⁵.

Ciò che interessa è che, attraverso l'interpretazione dell'*hos me* paolino, Heidegger sembra elaborare per la prima volta, come ha notato Giorgio Agamben, l'idea di un'appropriazione dell'improprio come carattere decisivo dell'esistenza umana⁶. D'altra parte, è appena il caso di precisare che per San Paolo la fuga dall'inautenticità – si pensi a *Rm 12, 2*: «Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza, in modo che possiate discernere che cosa Dio vuole da voi, cos'è buono, a Lui gradito e perfetto» – non comporta certamente l'idea di *appropriazione*, non potendo il soggetto messianico possedere se stesso come un tutto, come *chance* di onnicomprensività del possibile da parte dell'esserci.

Ad ogni modo, la comprensione dell'accadere fondamentale dell'esperienza della vita cristiana, dell'esperienza originaria della vita nella sua effettività, non solo non può essere circoscritta in un orizzonte meramente teoretico gnoseologico, ma non può nemmeno essere raggiunta interpretando il fenomeno religioso a partire dallo schema razionale-irrazionale, così come in quegli anni aveva fatto Rudolf Otto nel libro *Das Heilige* (1917). Anzi, nel *Corso* del 1920/21, Heidegger prende una netta posizione riguardo alle stesse categorie ermeneutiche di Rudolf Otto: «L'odierna filosofia della religione è fiera della sua categoria di irrazionale e ritiene che con essa sia assicurato l'accesso alla religiosità. Ma con questi due concetti non si è detto nulla fintanto che non si conosce il senso di "razionale"»⁷.

Piuttosto, a Heidegger interessa l'orizzonte ermeneutico dischiuso dalla «precomprensione» della situazione religiosa, quale si può cogliere nel cristianesimo delle origini, nelle *lettere* di San Paolo; una «precomprensione», che ci consente di afferrare fenomenologicamente il fenomeno della vita effettiva nella sua radicalità e nella sua esperienza di *Entscheidung* – che è lo schiudersi di una totalità di rapporti e di significati in cui la decisione stessa consiste – a partire dalla finitudine dell'Esserci e, dunque, dall'esperienza situazionale della sua peculiare temporalità. Se il riferimento costante alla particolare *Temporalität* dell'esperienza cristiana di fatticità va alla *I* e alla *II Lettera ai Tessalonicesi*, nondimeno suggestive indicazioni vengono dal confronto e dal commento di alcuni passi della *Lettera ai Romani*.

Nell'originaria esperienza cristiana della vita nella sua fatticità, il «non più» e il «non ancora», l'«essere-stato» e l'«advenire» si coappartengono sincronicamente, ma non nel modo banale di due momenti del tempo o di due *Erlebnisse*, che si relazionano tra loro e si unificano. Nella *I Lettera ai Tessalonicesi*, la caratterizzazione dell'essere stato cristiano, nel senso di un evento che continua ad operare non già come «ricordo» o «passato», ma per le sue aperture potenziali al futuro – dal momento che lo stesso essere-stato («Vergangen»), come chiarirà poi Heidegger in *Essere e tempo*, si manifesta propriamente come tale solo nell'«avvenire» –, raggiunge il proprio vertice nella frase: «Vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli per servire il Dio vivo e vero ed attendere dal cielo il Suo Figlio» (*I Tess 1, 10*). Come sottolinea opportunamente Thomas Sheehan, «Il "volgersi" a Dio e il "servirlo" ricevono il proprio significato dall'esperienza unificante dell'"attesa": l'attesa della *Parousia*»⁸.

⁵ Cfr. Colangelo (1998), p. 127.

⁶ Agamben (2000), p. 38.

⁷ Heidegger (1995), p. 79, trad. it. p. 117.

⁸ Cfr. Sheehan (1980), p. 442; Sheehan (1979), pp. 312-324; cfr. anche Lehmann (1966-1967), pp. 126-153.

Ma l'evento fondamentale della *Parousia*, che non significa la «seconda venuta» di Gesù, un secondo evento messianico che possa completare il primo o portarlo, per così dire, a perfezione, ma letteralmente *presenza, essere accanto*, come è stato evidenziato più volte nella letteratura critica⁹, non ha nulla in comune dunque con l'attesa di un evento futuro, non l'attesa del «giorno del Signore», bensì l'orientamento della vita effettiva verso il «*Kairós* di questo giorno»¹⁰. È appena il caso di ricordare come per San Paolo, che scompone il tempo messianico in due tempi, la resurrezione e la *parousia*, l'evento salvifico si è già prodotto, sebbene la salvezza implichi ancora, per il suo perfezionamento, un tempo ulteriore. Sembrerebbe che ci troviamo di fronte ad un'aporia; secondo Scholem si tratterebbe di «una vita vissuta nel differimento» oppure, secondo posizioni teologiche di diverso orientamento, ci imbattemmo in una zona di confine o di transizione tra due periodi o tra due *parousie*. Vero è che il problema del «quando» della *Parousia*, come Heidegger sottolinea, richiamando i capitoli 4° e 5° della *I Lettera ai Tessalonicesi* – ma potremmo qui richiamare, come immagine speculare dei citati capitoli l'espressione paolina di *Rm* 11, 5: «Così, nel tempo di ora [cioè nel tempo messianico], si è prodotto un resto per l'elezione della grazia» – vero è che il problema del «quando» della *Parousia* non può trovare alcuna risposta tramite il riferimento a un tempo oggettivo, cronologico¹¹.

Il problema del tempo rappresenta, così, il vero punto di snodo dei motivi fondamentali delle *Lettere* di San Paolo, un crocevia di questioni su cui ha ripetutamente insistito anche la critica contemporanea. Sia consentito perciò un riferimento a qualcuna tra le più recenti posizioni ermeneutiche, che rimarcano ugualmente l'importanza della riflessione paolina nel ricostruire e nel ridefinire l'orizzonte problematico del rapporto tra esistenza, essere e tempo, sebbene esse fungano, per così dire, da contraltare all'interpretazione che Martin Heidegger consegnò alle sue *Vorlesungen* degli anni Venti – e, anche per questo, dunque, meritevoli di essere discusse in questo contesto.

Ne *Il tempo che resta*, Agamben riprende e fa suo un principio esegetico che fu già di Walter Benjamin, la tesi dell'«ora della leggibilità», cioè l'idea che ogni opera, contrariamente a quanto oggi si ritiene, non sia da intendersi, quanto alla sua comprensione, come *work in progress*, bensì pervenga alla piena intelligibilità in un determinato momento storico. Oggi saremmo in grado di intendere, probabilmente con una penetrazione mai raggiunta finora, «la struttura stessa del tempo messianico, la particolare coniugazione di memoria e speranza, passato e presente, pienezza e mancanza, origine e fine che esso implica». Pertanto, «restituire Paolo al suo contesto messianico» significa per Agamben «innanzi tutto provare a intendere il senso e la forma interna del tempo che egli definisce *ho nyn kairós*, il “tempo di ora”»¹².

Peraltro, la ricerca di Agamben, nel proporsi di interpretare il tempo messianico come paradigma del tempo storico, si ricollega al libro postumo di Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, frutto di un seminario che il teologo aveva tenuto nel semestre estivo del 1986 a Berlino. Non è qui il caso di ripercorrere la lettura sostanzialmente storico-politica del Taubes, che riguarda il tema della ridefinizione dei rapporti tra uomo e uomo, più che dei rapporti tra Dio e uomo, in opposizione ad un'interpretazione ontologico-esistenziale, tipica ad esempio dell'esegesi di Rudolf Bultmann; come del resto ha chiarito lo stesso Taubes in un bollettino di presentazione delle sue lezioni: «nelle tappe decisive dell'era cristiana – Agostino, Lutero, Karl Barth – la *Lettera ai Romani* dell'apostolo Paolo ha influenzato l'autocomprensione della Chiesa e della cristianità. Queste tre tappe esegetiche sono tuttavia caratterizzate in primo luogo da un elemento “esistenzialista”. Si tratta ora di scoprire la carica “politica” della riflessione paolina»¹³.

⁹ Cfr. Agamben (2000), p. 70.

¹⁰ Cfr. Mazzarella (1993), pp. 28-30; Pinto (1987), p. 178; Donadio (1983), p. 33.

¹¹ Cfr., a questo riguardo, Fabris (1997), p. 89.

¹² Agamben (2000), p. 9.

¹³ Taubes (1997), p. 196.

Orbene, tutta la ricerca di Agamben ruota intorno al significato del richiamato passo di *Rm* 11, 5: «Così, nel tempo di ora, si è prodotto un resto per l'elezione della grazia». Il critico, che ben distingue tra tempo escatologico, il «giorno della collera», l'apocalissi come fine del tempo, e il tempo messianico, che è «il tempo che resta tra il tempo e la sua fine»¹⁴, o meglio «il tempo operativo che urge nel tempo cronologico e lo lavora e lo trasforma dall'interno, tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo»¹⁵, precisa, d'altra parte, come il «resto», cui fa riferimento il passo di *Rm* 11, 5, non sia da intendersi né come «una porzione numerica, cioè come quella parte di Ebrei sopravvissuti alla catastrofe che caratterizzava in origine l'escatologia profetica, come una sorta di ponte tra rovina e salvezza», né «come semplicemente identico a Israele, in quanto popolo eletto che sopravvive alla distruzione finale dei popoli»¹⁶. Dunque, il «resto» non è né il tutto né una sua parte; semmai, «nell'istante decisivo, il popolo eletto – ogni popolo – si pone necessariamente come un resto, come non-tutto»¹⁷.

Se davvero il problema del tempo è il nucleo intorno a cui ruota la costellazione dei motivi fondamentali delle *Lettere* paoline, certamente non a caso nelle sue *Vorlesungen* Heidegger ha insistito sulla questione del “quando” della *Parousia*; una questione che apre ad un'inedita comprensione del tempo, grazie alla quale tutti i problemi della temporalità seriale e cronologica sono trasposti nel tema dell'*attimo* (*Kairós*, *Augenblick*), cioè tramite il ritorno all'esperienza della fatticità della vita. Se *essere desti* significa essere orientati verso l'inaspettato e l'incalcolabile che ci può cogliere come «un ladro nella notte» (*I Tess* 5, 2), allora non è più possibile computare il tempo tramite la sua serialità cronologica, potendo sorprenderci d'improvviso «la rovina, come le doglie a una donna incinta» (*I Tess* 5, 3); per ciò appunto il *kairós* «pone sul filo di lama, di fronte alla decisione»¹⁸. Il richiamo a questa vigilanza, del resto, è presente in quasi tutti i testi paolini; così, in *Rm* 13, 12: «è tempo ormai di svegliarvi dal sonno [...]. La notte è avanzata nel suo corso, il giorno è imminente».

Nondimeno, essere orientati verso il *kairós* di questo giorno, va ribadito, non significa aspettare meramente con ansia un evento futuro, essendo inteso il tempo della salvezza come «realizzazione presente»¹⁹; essere in uno stato di sobria veglia, sottolinea Heidegger, comporta anzitutto non lasciarsi totalmente assorbire *dal* e *nel* mondo in cui si vive. Per restare nella vigilanza e per non perdere l'appello dell'«ora presente», per non sottrarsi cioè a quella condizione di inquietudine, che tuttavia non è un mero affannarsi nelle vicende mondane, occorre accettare il peso della continua tribolazione cui si è sottoposti, facendo delle proprie debolezze un punto di forza. Come asserisce San Paolo in *II Cor* 12, 9-10: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo, perciò mi compiaccio delle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo; quando sono debole, è allora che sono forte». Nello stesso brano, ricorre la celeberrima espressione della «spina della carne», inflitta all'apostolo perché egli «non vada in superbia». Ugualmente, in *Rm* 9, 2, Paolo attesta di avere «un grande dolore, un travaglio continuo nel cuore».

Nella *Vorlesung* heideggeriana del 1920/21, accettare il peso di questa *debolezza* significa comunque – nell'orizzonte ontologico-esistenziale dell'incipiente analitica dell'esserci, sviluppata tematicamente in *Essere e tempo* – allargare «l'ambito in cui l'uomo si trova presso di sé e lo lega al suo proprio essere: restare in tutto vigile e presente»²⁰; ciò, al tempo stesso, significa porre in questione il senso della propria vita, in un movimento di trascendimento della propria *ipseità*, un movimento sempre ambivalente, in quanto il cammino del *Dasein* verso l'essere è, insieme, il medesimo

¹⁴ Agamben (2000), p. 63.

¹⁵ Ivi, p. 68

¹⁶ Ivi, p. 56.

¹⁷ Ivi, p. 57.

¹⁸ Cfr. Pöggeler (1991), p. 41.

¹⁹ Donadio (1983), p. 33.

²⁰ Lehmann (1966-1967), p. 144.

cammino dell'essere, dunque un movimento che non ha il suo fine e la sua meta in un sicuro acquietarsi in ciò che «sempre è» ed è presente. Viene così in chiaro l'affinità che lega l'angoscia *esistentiva* dell'apostolo Paolo, sofferta per Cristo, nelle infermità, negli oltraggi, nelle persecuzioni, fino al punto di «gloriarsi persino nelle tribolazioni» (*Rm* 5, 3), e l'angoscia *esistenziale* come tonalità emotiva fondamentale, che ci consente di incontrare quel «nulla», su cui tuttavia riposa il più proprio poter essere dell'Esserci.

Altro discorso, che dovrebbe essere affrontato nella sua complessa articolazione, sono il lamento e la tribolazione dell'intera creazione che è assoggettata alla caducità e perciò geme in attesa della redenzione. In *Rm* 8, 20-22 è asserito che «le cose create furono sottoposte alla caducità» e che «la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione» e tuttavia «geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente». Non intendo qui seguire la ripresa e la possibile trasposizione di questo tema nell'ottica della *Fundamentalontologie* dell'analitica esistenziale heideggeriana: vale a dire, la dimensione di «caduta» (*Abfall*), la deiezione come «determinazione esistenziale dell'Esserci», ecc., né intendo rilevare analogie tra il *recessus a bono divino* e la fuga dell'uomo dinanzi alla ricchezza delle proprie possibilità esistenziali. Non è questo il punto di snodo delle questioni fondamentali affrontate da Heidegger nel *Corso* del 1920/21.

Il vero nodo di Gordio resta il problema del tempo o, meglio, dell'«attimo» (*Augenblick*), che è la porta del tempo o, come si è espresso Walter Benjamin, «la piccola porta» da cui entra il messia²¹. Nella *Vorlesung* considerata, l'analisi del significato fondamentale della *Parousia* in Paolo, partendo da un riesame dell'esperienza protocristiana della fatticità della vita, mira a mettere in luce «quella dimensione di radicale apertura al futuro che nell'esistenza di fede si traduce in apertura a Dio come futuro»²². Resta comunque il problema di intendere radicalmente il senso del «non ancora», dell'evento che si presenta *improvvisamente*, come «un ladro nella notte», dell'improvvisità incalcolabile che sconvolge tutti i nostri piani, spezzando in frammenti la serialità del tempo oggettivo, cronologico. Certamente, il *Leitmotiv* dell'ermeneutica heideggeriana della *Parousia* in San Paolo procede secondo una direzione fondamentale: l'evento della venuta di Cristo non può essere più inteso, nell'orizzonte del tempo apocalittico, come venuta del giorno del Signore, bensì come orientamento della vita verso il *kairós* di questo giorno. Ma è proprio l'inatteso, l'inaspettato, l'improvvisità incalcolabile dell'attimo, del *kairós*, che attira l'attenzione di Heidegger. Allora mi chiedo se il «contromovimento», di cui parlavo all'inizio, non sia, forse, propriamente l'*ekstatikón* o il *repentino*. Non è forse la repentinità ciò che rompe il corso stesso del movimento seriale del tempo oggettivo? Mi domando se il contromovimento non esprima altro che l'irruzione dello stesso originario e irriducibile divenire, in cui consiste l'esistenza, questa esistenza o la mia stessa esistenza. Mi chiedo, insomma, se il «contrattempo» non sia altro che il tempo come *sensu medesimo* del cambiamento.

Questi interrogativi sembrano scaturire, in fondo, dallo stesso orizzonte ermeneutico dello Heidegger di Friburgo, quando non era ancora composto e risolto il conflitto tra il «dionisiaco» e l'«apollineo», cioè il conflitto tra l'elemento fattuale della vita e la categorializzazione del vissuto, ovvero il contrasto tra la «matrice oscura» della soggettività o il «sentire» nella sua ambiguità di «sensazione/sentimento» e l'aspetto semantico o ideale o intenzionale presente nella esistenza effettiva.

Un'altra questione, che non è possibile sviluppare qui nella sua compiutezza, riguarda il senso stesso dello spostamento del discorso paolino nell'ermeneutica heideggeriana. In che senso possiamo tradurre la «sequela» di Cristo nell'ermeneutica della fatticità? Cristo accetta di pagare il suo debito: non sceglie né di essere mortale e quindi di cadere nella rovina dell'eccessiva occupazione nell'ente disponibile, né di essere immortale e quindi di sfuggire al dolore, ponendosi al di là del mondo come una purissima Idea metafisica. Solo sfuggendo a questa doppia trappola, egli si può affermare come *Cammino, Verità e*

²¹ Benjamin (1995), p. 86.

²² Donadio (1983), p. 170.

Vita. Posto che l'«essere in cammino» sia la verità della vita, Cristo vince la morte non subendola, ma accettandola come *consummatio* della sua stessa vita o meglio, il compimento della vita è nell'istante supremo della Croce.

Qui occorrerebbe fare riferimento, almeno una volta, a un prosatore-filosofo, la cui immagine, come riferisce Karl Löwith, era appesa alla parete dello studio di Heidegger all'inizio degli anni Venti: mi riferisco a Dostoevskij, poeta-filosofo, ideatore di quel personaggio-chiave, nella sua opera, il principe Myschkin, il quale, tra gli altri creati dalla sua fantasia, è il personaggio più simile a Cristo, perché accetta di vivere fino in fondo la propria tribolazione, anzi non trova spazio alcuno nel proprio mondo e scompare nei sanatori della Svizzera.

Cerchiamo dunque di tirare le fila del discorso. Accennavo poc'anzi alla dialettica polare, nello Heidegger di Friburgo, tra l'«apollineo» e il «dionisiaco», cioè tra l'elemento fattuale della vita e la categorializzazione del vissuto, tra il puro «sentire» e l'aspetto intenzionale; una dialettica che, alla fine, sembra essere risolta, in *Essere e tempo*, a vantaggio del mondo ideale e intenzionale. Ma se le cose stanno così, se il *senso* nella sua immediatezza primigenia, è ricompreso nell'orizzonte del *significato*, allora va notato che in *Essere e tempo* anche l'«accadere» (*Geschehen*), proprio dell'esperienza della vita effettiva, viene alla fine risolto in *Geschick*, in destino.

Alla fine, prevale la tesi del «destino dell'essere», del compimento della storia dell'essere e, dunque, di un nuovo orizzonte della temporalità. Venuto meno al comprendere «fenomenologico» il richiamo a quelle forme di vita e di autocomprensione, proprie della primitiva comunità cristiana in generale e dei testi paolini in particolare; venuta meno, dunque, la peculiare attenzione alla questione dell'orientamento della vita effettiva verso il «*kairós*» di questo giorno – risultando, del resto, trasposti gli stessi temi dell'ermeneutica dell'effettività nell'analisi ontologico-esistenziale svolta in *Sein und Zeit* – allora la temporalità medesima assume un nuovo accento, una declinazione, per così dire, «circolare», grazie al concetto di *destino*. Se le cose stanno così, *Essere e tempo* porta, sì, a compimento la parabola della temporalità autentica, sottratta al tempo delle scienze della natura, ma nondimeno «snatura», in qualche modo, l'istanza del tempo della fatticità della vita, per tradurre questa medesima istanza in «compimento» (*Vollendung*) e «destino» (*Geschick*).

Bibliografia

- Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benjamin, W. (1995), *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Colangelo, C. (1998), *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, Napoli.
- Donadio, F. (1983), *Critica del mito e ragione teologica*, Guida, Napoli.
- Duque, F. (1998), *Il contrattempo. Lo spostamento ermeneutico della religione nella fenomenologia heideggeriana*, in Mazzarella, E. (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna, pp. 165-194.
- Fabris, A. (1997), *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in Volpi, F. (a cura di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, pp. 57-106.
- Heidegger, M. (1987), *Dell'essenza del fondamento [1929]*, in *Segnavia*, a cura di F.-W. von Hermann, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2003), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion [1920-1921]*, in *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, pp. 1-156, tr. it di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Lehmann, K. (1966-1967), «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 74, pp. 126-153.

- Mazzarella, E. (1993), *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli.
- Pinto, V. (1987), "Storicità ed effettività dell'io ed esperienza cristiana originaria della vita: Paolo e Agostino nei corsi di Heidegger del 1920-21", *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Vol. 98, pp. 165-193.
- Pöggeler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli.
- Taubes, J. (1997), *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano.
- Sheehan, T. (1980), "Heidegger e il suo corso sulla Fenomenologia della religione", *Filosofia*, Vol. 31, trad. it. a cura di A. Cazzullo, pp. 431-446.
- Sheehan, T. (1979), "Heideggers Introduction to the Phenomenology of Religion (1920-1921)", *The Personalist*, Vol. 60, n. 3, pp. 312-324.