



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: Filosofia e Storia delle Idee

CICLO: XXVI

Il disvelamento *pativo* dell'Essere.

Analisi del *Denkweg* heideggeriano alla luce del primato ontologico della *Befindlichkeit*

Direttrice della Scuola: Ch. ma Prof. ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch. mo Prof. Umberto Curi

Dottoranda: Laura La Bella

INDICE

Introduzione **p. 9**

PARTE PRIMA: L'‘*Hermeneutik der Faktizität*’ e il confronto heideggeriano con l'interpretazione greca e protocristiana della *motilità* e dell'*affettività* dell'esistenza

CAPITOLO I

La determinazione esistenziale della ‘*Bewegtheit*’ quale struttura ontologica della *Faktizität*

§ 1. La critica heideggeriana alla fenomenologia husserliana in merito allo statuto ontologico dell'ambito pre-teoretico dell'esistenza storico-fattiva **p. 19**

§ 2. L'interpretazione della *faktische Lebenserfahrung* e l'operazione decostruttiva attuata nei confronti della concettualità greco-cristiana **p. 35**

§ 3. La *cinetica* dell'Esserci: l'effettività della cura e la *possibilità* originaria della morte **p. 51**

CAPITOLO II

Esistenza, affettività e progettualità: la funzione rivelatrice delle *Stimmungen* nelle *Lettere paoline* e nelle *Confessioni agostiniane* (WS 1920-21 e SS 1921)

§ 1. La temporalità *kairologica* e l'esperienza storico-fattiva del protocristianesimo. L'*Auseinandersetzung* con San Paolo e le *Stimmungen* dell'‘*inquietudine*’, dell'‘*incertezza*’ e della ‘*trepidazione*’ (WS 1920-21) **p. 63**

§ 2. La determinazione ontologica della ‘*Befindlichkeit*’ e le sue declinazioni ontiche nella *Prima Lettera ai Tessalonicesi*: l'evento della παρουσία tra ‘*attesa*’ e ‘*rassegnazione*’. Le *Stimmungen* della ‘*gioia*’ (χαρά), dell'‘*afflizione*’ (θλίψις) e della ‘*speranza*’ (ἐλπίς) **p. 76**

§ 3. L'interpretazione heideggeriana della *Seconda Lettera ai Tessalonesi*: l'εὐαγγέλιον, la μετάνοια e le *Stimmungen* della 'preoccupazione', del 'pentimento', della 'tranquillità' e della 'tribolazione' **p. 88**

§ 4. La lettura fenomenologica dell'esperienza storico-fattiva agostiniana: le *Stimmungen* dell' 'amore', della 'beatitudo' e della 'bramosia' e il fieri dell'esistenza come 'redire ad se' (SS 1921) **p. 104**

CAPITOLO III

L' *Auseinandersetzung* heideggeriana con l'etica aristotelica: l'άνθρώπινον ἔργον e la felicità quale τέλειον ἀγαθόν

§ 1. La motilità *rovinante* della vita fattizia e la connotazione *pativa* delle sue categorie nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (WS 1921-22) **p. 117**

§ 2. L'interpretazione heideggeriana delle ἀρεταί e della πράξις aristoteliche e l'intendimento gadameriano della φρόνησις alla luce delle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* del *Natorp-Bericht* (1922) **p. 130**

§ 3. La scepsi fenomenologica delle virtù dianoetiche quali abiti veritativi del *Dasein* nel corso marburghese *Platon: Sophistes* (WS 1924-25) **p. 143**

§ 4. Il primato della σοφία e l'ideale aristotelico della 'perfetta felicità' (τελεία εὐδαιμονία), intesa non come *Stimmung*, bensì come ἐντελέχεια: la lettura fenomenologica del X libro dell'*Etica Nicomachea* **p. 163**

§ 5. La πράξις quale modalità suprema di attuazione dell'*Existenz* e l'ontologizzazione heideggeriana dell'etica aristotelica **p. 185**

CAPITOLO IV

Il carattere *cinetico* dell'esistenza e l'interpretazione heideggeriana dell'antropologia e dell'ontologia aristotelica

§ 1. L'*Ontologie des menschlichen Lebens* come *ontologia prima* **p. 205**

§ 2. L'analisi della κίνησις sottesa alla φύσις e della κίνησις sottesa alla ποίησις in *Vom Wesen und Begriff der φύσις*. Aristoteles, *Physik B I* (1939) **p. 217**

§ 3. La γένεσις della natura e il *Machen* dell'attività poietico-produttiva nella *Fisica* e nella *Metafisica* di Aristotele **p. 231**

§ 4. La determinazione dell'οὐσία come *presenza costante* e il primato dell'έντελέχεια nell'ontologia aristotelica **p. 244**

CAPITOLO V

Alle origini della nozione heideggeriana di '*Befindlichkeit*': la teoria aristotelica delle passioni nei *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924)

§ 1. Retorica delle passioni: la dottrina aristotelica dei πάθη in quanto mezzi della δύναμις persuasiva **p. 259**

§ 2. Etica delle passioni: eziologia dei πάθη e loro corripendenza rispetto alle ἀρεταί in funzione dell'agire virtuoso **p. 281**

§ 3. Psico-fisiologia delle passioni: indisgiungibilità di ψυχή e σῶμα e i πάθη dell'anima in quanto fondamento delle disposizioni temperamentali umane **p. 289**

APPENDICE I

II πάθος come ἀρχή del λόγος: il caso paradigmatico della *passione* della μελαγχολία

- § 1. La dottrina medica ippocratica e la *patologia* umorale aristotelica **p. 297**
- § 2. L'affezione psico-*patica* della μελαγχολία e la teoria onirica aristotelica **p. 307**
- § 3. Gli ἐνύπνια veridici e l'interpretazione aristotelica dei sogni come '*cause*' (αἴτια), come '*segni*' (σημεῖα) e come '*coincidenze*' (συμπτώματα) **p. 319**
- § 4. La polisemia della nozione di 'σύμπτωμα' e le *coincidenze* oniriche quali *corrispondenze accidentali* tra fenomeni psicologici ed eventi fisici **p. 331**
- § 5. La dottrina aristotelica dell'*'accidente'* (συμβεβηκός), del '*caso*' (αὐτόματον) e della '*fortuna*' (τύχη) tra *Metafisica* V-VI e *Fisica* II **p. 350**
- § 6. La spiegazione *fisiologica* dei sogni predittivi e la capacità divinatoria degli individui *melancolici* **p. 367**
- § 7. La 'φύσις δαιμονία' del melancolico e la *disposizione patica* della μελαγχολία quale ἀρχή del potenziamento del λόγος **p. 391**
- § 8. La teoria junghiana della *sincronicità*: l'alterazione dello stato psico-emotivo quale causa dei fenomeni parapsicologici **p. 407**

PARTE SECONDA: L'‘Hermeneutik der Affektivität’ e la paticità quale cifra ontologica del *Dasein*, fondamento del *Denken* e dimensione disvelativa del *Seyn*

CAPITOLO VI

La fenomenologia heideggeriana dell'affettività: il primato ontologico della *Befindlichkeit* e la funzione aletica delle *Stimmungen*

§ 1. Il ripudio del paradigma antropologico tradizionale e la *situazione emotiva* quale modalità di comprensione preteoretica del mondo **p. 415**

§ 2. Genesi ed evoluzione semantica della nozione di ‘*Befindlichkeit*’ nel *Denkweg* del primo Heidegger **p. 425**

§ 3. Primato ontologico e funzione aperturale della *Befindlichkeit* **p. 436**

§ 4. Il fondamento patico della costituzione progettuale dell'Esserci e la potenza rivelatrice delle *Stimmungen* **p. 453**

§ 5. Lo statuto della metafisica e la *disponibilità* dell'Esserci a *destare* la *Grundstimmung* del domandare filosofico **p. 464**

CAPITOLO VII

La *Grundstimmung* della *Langeweile* nell'analisi fenomenologica dei *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30)

§ 1. La noia quale manifestazione patica dell'attuale *stato di indigenza* **p. 475**

§ 2. Digressione storico-concettuale sulla noia quale figura del male metafisico **p. 492**

§ 3. Le *Stimmungen* del ‘*Gelangweiltwerden von etwas*’ e del ‘*Sichlangweilen bei etwas*’ tra esperienza del vuoto e disarticolazione del tempo **p. 505**

§ 4. La *tiefe Langeweile* come tonalità emotiva rivelatrice della triade metafisica *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* **p. 519**

§ 5. L'«*es ist einem langweilig*»: l'esilio dal mondo e lo sguardo della decisione **p. 530**

CAPITOLO VIII

La Grundstimmung dell'«Erstaunen» quale origine fondante dell'Erdenken

§ 1. La *Not* dell'«*erste Anfang*» del pensiero e lo stupore quale *gründender Ursprung* del domandare filosofico (1919-1930) **p. 545**

§ 2. La fenomenologia dello stupore nelle *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (WS 1937/38): la *Grundstimmung* dell'«*Erstaunen*» e le disposizioni emotive del «*meravigliarsi*» (*Sichwundern*), del «*destare meraviglia*» (*Verwundern*), dell'«*ammirare*» (*Bewundern*), dello «*stupirsi*» (*Staunen*) e del «*guardare con stupore*» (*Bestaunen*) **p. 559**

§ 3. L'epifania del mondo e il $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ quale $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ e $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$ del *Denken* (1942-1969) **p. 575**

§ 4. L'ἀπορία dell'essere dell'ente e l'interpretazione heideggeriana del φύειν eracliteo come ἀληθεύειν **p. 589**

CAPITOLO IX

L'abbandono dell'Essere e le Grundstimmungen dell'andere Anfang del pensiero

§ 1. L'epoca della *Not-losigkeit*: il tramonto dell'Erdenken nel *Wissen* rappresentativo e le *Grundstimmungen* della «*curiosità*» (*Neugier*), dell'«*inquietudine*» (*Unruhe*), dell'«*eccitazione*» (*Aufregung*), della «*distrazione*» (*Zerstreuung*), dell'«*indifferenza*» (*Gleichgültigkeit*) e dell'«*incanto*» (*Verzauberung*) **p. 607**

§ 2. Il *diniego* dell'Essere e il *passaggio* all'altro inizio del pensiero: l'*Erzitterung des Seyns* nelle *Grundstimmungen* dello 'sgomento' (*Erschrecken*), del 'ritegno' (*Verhaltenheit*), del 'presagio' (*Ahnung*), del 'pudore' (*Scheu*) e dell' 'entusiasmo' (*Begeisterung*) **p. 619**

§ 3. La *Metafisica della soggettività* cartesiana e le *Grundstimmungen* del 'dubbio' (*Zweifel*), della 'fiducia' (*Zuversicht*) e della 'certezza' (*Gewißheit*) **p. 633**

CAPITOLO X

L'ascolto patico del Denken in quanto leidenschaftliches Fragen

§ 1. Il primato del paradigma della 'visione' nella metafisica antica **p. 645**

§ 2. 'Visione', 'rappresentazione' e 'certezza' nella *Metafisica della soggettività* **p. 663**

§ 3. Il primato del paradigma dell' 'ascolto' nel pensiero heideggeriano: la cooriginarietà della dimensione *acustico-musicale* rispetto a quella *patico-affettiva* e il *Denken* come 'Entsprechung', 'Stimmung', 'Handeln' e 'Hören' **p. 673**

APPENDICE II

L'esperienza della libertà *patico-estetica*: prospettive dell'interpretazione heideggeriana di Kant a partire da *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930)

§ 1. La libertà *trascendentale* e il nesso 'Freiheit' - 'Kausalität' - 'Bewegung' nella *Critica della Ragion Pura* **p. 691**

§ 2. L'insufficiente radicalità della concezione kantiana della libertà *pratica* **p. 708**

§ 3. La libertà *estetica* kantiana e la *Stimmung* della 'Gelassenheit' heideggeriana. Un'ipotesi interpretativa: la *Ragione patica* qual cifra ontologica dell'*humanitas* **p. 721**

Conclusione **p. 735**

Bibliografia **p. 739**

Introduzione

L'intento programmatico da cui origina la presente ricerca è quello di illustrare la strutturale connotazione *aletica* e la specifica valenza *fondativa* che la dimensione pre-riflessiva dell'esistenza esibisce in seno al tentativo heideggeriano di una radicale riproposizione della *Menschfrage* operato a partire dalle *Vorlesungen* dei primi anni di insegnamento friburghese. Punto d'avvio sarà l'analisi delle più significative acquisizioni concettuali scaturenti dalla determinazione delle categorie formali e dei caratteri cinetico e progettuale del fenomeno della *faktische Lebenserfahrung*, quale esso si delinea nell'ambito del programma speculativo che va sotto il titolo di '*Hermeneutik der Faktizität*'. Vaglieremo così i presupposti teorici soggiacenti alla priorità che, in termini propriamente *trascendentali*, è accordata all'esistenziale della *Befindlichkeit* rispetto a quelli del *Verstehen* e della *Rede*. Ripercorrendo l'intero sviluppo del *Denkweg* heideggeriano, tenteremo di ricostruire la genesi e l'evoluzione della complessa *fenomenologia della paticità* che in esso trova progressiva elaborazione, sino a configurarsi come uno dei nuclei più spiccatamente originali del progetto ontologico avviato nell'*Hauptwerk* del 1927.

L'intenzione di un adeguato coglimento della *questione dell'affettività* – in merito alla quale sorprende l'esiguità degli studi specialistici ad essa dedicati, così da risultare sinora ampiamente trascurata – ha ispirato la proposta ermeneutica che qui si intende avanzare. Questione che, tanto nel contesto tematico dell'*Analitica esistenziale* quanto nei corsi di lezione e nelle conferenze successivi agli anni Trenta, nei quali si determina quella *torsione* del pensiero in prospettiva storico-ontologica nella quale è stato tradizionalmente ravvisato il senso della *Kehre*, riveste una rilevanza primaria.

A suggerire il criterio metodologico dell'indagine qui condotta, che mira ad assolvere, seppur parzialmente, al compito di una "*Rehabilitierung*" dell'ambito concettuale appena delineato, è stata la stessa articolazione interna dell'*opus* heideggeriano.

Così, all'adozione di un approccio propriamente storico-filosofico, volto a verificare secondo quali ragioni e con quali esiti gli assunti categoriali della tradizione metafisica siano sottoposti da Heidegger ad una critica *Wiederholung* e ad una radicale ricodificazione, si accompagna la lettura analitica delle fonti di letteratura filosofica primaria (arcaica, platonica, aristotelica, protocristiana e kantiana) quali riferimenti

imprescindibili dell'*iter* speculativo del filosofo di Meßkirch. In tal modo si è provato a dare traccia di quell'operazione *decostruttiva* che, sola, può consentire un accesso *genuino* alle «cose stesse», al fine di cogliere i fenomeni per ciò che essi mostrano di sé e che l'Oggi ha offuscato attraverso il velo opacizzante delle interpretazioni susseguitesì lungo il corso della storia della metafisica, così da ricondurre – secondo lo stesso auspicio di Heidegger – il *pensato* degli interlocutori filosofici heideggeriani al proprio sito storico originario (*Erörterung*).

È anzitutto in relazione al ripudio del paradigma antropologico tradizionale, improntato all'intendimento aristotelico dell'*ἄνθρωπος* in quanto *ζῶον λόγον ἔχον* – al quale è riconducibile il privilegiamento della componente della *rationalitas*, il conseguente primato riconosciuto a quest'ultima rispetto alla sfera emotiva, e infine la contrapposizione dualistica fra i dispositivi concettuali di '*subjectum*' e '*objectum*' –, che trova legittimità il conferimento heideggeriano di una rinnovata dignità alla dimensione *patico-affettiva* in cui la *Befindlichkeit* si radica. Quest'ultima si delinea così quale condizione stessa di possibilità del dischiudersi dell'orizzonte mondano in cui l'Esserci è gettato:

L'affettività propria della situazione emotiva è un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura dell'Esserci al mondo [...]. Sul piano *ontologico* dobbiamo affidare fondamentalmente la scoperta primaria del mondo alla semplice tonalità emotiva. L'intuizione pura, anche se penetrasse nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente presente, non potrebbe mai scoprire qualcosa di minaccioso.¹

In aperta polemica, dunque, con l'assunzione dell'essere umano in termini di '*σύνολον*' (concettualmente decostruibile per mezzo di operazioni sommative o privative rispetto alle distinte parti di cui sarebbe costituito), il filosofo tedesco intende restituire – come attesta l'adozione della locuzione '*Dasein*', denotante la *transitività* del rapporto di tale ente con l'Essere –, l'*unitarietà* della costituzione ontologica umana.

¹ [GA 2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927, tr. it. a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi, 2005, p. 171. Cfr. anche [GA 39] M. Heidegger, *Hölderlins Hymen «Germanien» und «Der Rhein»*, hrsg. Von S. Ziegler, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1980, tr. it. a cura di G. Battista Demarta, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, Milano: Bompiani, 2005, p. 82: «La tonalità emotiva, in quanto tonalità emotiva, fa avvenire l'apertura dell'ente». Si veda inoltre *ivi*, p. 141: «L'apertura del mondo avviene nella tonalità emotiva fondamentale».

È l'*esistenza* stessa, come totalità non scissa cui partecipano istanze cooriginarie di aggregazione esperienziale, a trovare una nuova concettualizzazione rispetto alla tradizione votata al razionalismo gnoseologico.

In antitesi alla dicotomia cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e alla superiorità conferita dall'antropologia di matrice greco-cristiana all'attività della *θεωρία* – nell'esercizio della quale risiederebbe la suprema possibilità di scoprimento aletico dell'ente – si pongono rispettivamente il rilevamento della reciproca coappartenenza di *Dasein* e *Welt* e il primato ontologico riconosciuto della struttura patica della *Befindlichkeit*. Tale esistenziale è assunto a fondamento ontologico della capacità dell'Esserci di cogliere *ricettivamente*, a partire dalla sua costitutiva condizione di *Geworfenheit*, l'aperturalità (*Erschlossenheit*) che gli è connaturata, la quale non può che sottrarsi ad un'elaborazione concettuale volta a cristallizzarla in determinazioni astratte che, inevitabilmente, ne occulterebbero il carattere estatico. E, ad essere intimamente connessa all'identificazione heideggeriana del *proprium* dell'*Existenz* con il suo carattere di *disvelatività*, è proprio la *mediazione affettiva* dalla quale origina la possibilità stessa della corrispondenza del *Dasein* al *Seyn*, nonché quella di una vera rivoluzione del pensiero:

finché l'uomo rimane l'*animal rationale*, egli è l'*animal metaphysicum*. Finché l'uomo si concepisce come l'essere dotato di ragione, la metafisica appartiene, secondo le parole di Kant, alla natura dell'uomo. Diversamente da ciò, tuttavia, il pensiero, se gli riesce di arretrare fino al terreno della metafisica, può predisporre un mutamento dello stanziamento dell'uomo, con il quale mutamento si fa avanti una trasformazione della metafisica².

Profilandosi quale determinazione ontologica rispondente alla necessità della *Überwindung* dell'orientamento sostanzialista ereditato dalla metafisica, interamente dominata dalla tendenza a fornire una descrizione del mondo psichico in termini di facoltà – e a ipostatizzarle quindi in contenuti ontologicamente determinabili –, la '*situazione emotiva*' assurge così a radice unitaria di *patività* e di *pensiero*, di *passività* e di *attività*, di *spontaneità* e di *ricettività*.

² M. Heidegger, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* (1949), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987, p. 320.

Negando alle *Stimmungen* lo statuto di condizioni *interne* dell'Esserci e mettendo in guardia rispetto ad ogni tentativo di interpretazione in chiave psicologico-coscienzialista degli *stati d'animo* in termini di "emozioni" e di "sentimenti" – caratterizzazione, quest'ultima, che ne implica la riduzione a fenomeni che si verificano in concomitanza ad altri accadimenti psichici –, Heidegger intende dunque smarcarsi dall'inveterata delegittimazione della sfera affettiva rispetto all'esercizio di una *ratio absoluta*, ovvero del tutto svincolata dalla polivalente esperienza *pativa* del reale, mediante la quale si costituisce, *primariamente*, la relazione ermeneutica che l'Esserci intrattiene con l'ente intramondano.

Nel rifiuto della relazione oppositiva tradizionalmente ravvisata fra i poli concettuali del $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ e del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, l'*inquisitio* heideggeriana è pertanto tesa a porre in luce come, a differenza dell'astratto soggetto logico dell'*Ich*, il *Selbst* del *Dasein* sia vitalmente *coinvolto* con la totalità dell'ente, e come, nel suo *appassionato curarsi* (*leidenschaftliches Besorgen*) di essa, *patisca* il mondo, afferrandone, *anzitutto* per via affettiva, la complessa *Bedeutsamkeit*.

Quest'ultima può essere recepita infatti solo attraverso l'esercizio di quell'"*organon aloghistikon*" in cui si esplica l'operatività della *Befindlichkeit*, che si rivela, dunque, quale primaria modalità di *apprensione* dell'ente, in cui risiede, come si legge nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, l'«atteggiamento [...] autenticamente conoscitivo dell'Esserci»³. Rispetto a quest'ultimo, il coglimento teoretico dei *dati* ontici risulta pertanto *derivato* e tale persino da offuscare «ciò che è stato svelato originariamente nel comportamento non conoscitivo»⁴. Attraverso tale *medium* di *comprensione alogica* dell'ente, nonché di *auto-affezione*, l'Esserci si disvela a se stesso in quanto *Entwurf*. La *patività* schiude così lo spazio dell'*inapparente*, dinanzi alla cui manifestazione «emotivamente tonalizzata e ondeggiante»⁵ la fissità della visione razionale è condannata ad incrinarsi.

La *Befindlichkeit* non identifica il complesso delle *affezioni* meramente *accidentali* della sostanza, né una specifica condizione *psicologica* del soggetto o una forma di *reazione* emotiva agli stimoli esterni, bensì lo *status* costante del *trovarsi* (*Befinden*) dell'Esserci nel mondo. Essa si sottrae inoltre ad ogni tentativo di disporne *intenzionalmente*, delineandosi piuttosto quale *condizione di possibilità* di ogni atto volontaristico, sia esso

³ [GA 20] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, a cura di P. Jaeger, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova: Il melangolo, 1991, p. 200.

⁴ *Ibidem*.

di natura riflessiva o pratico-deliberativa: è la volontà stessa, infatti, a risultare sempre *accordata* da una specifica *tonalità affettiva*, la quale ne influenza, di volta in volta, il differente orientamento. È quindi in virtù dell'*ursprüngliches Erschließen* della 'situazione emotiva' che si rende pienamente manifesta la priorità ontologica di quest'ultima rispetto alla 'comprensione' e al 'discorso', in sé inevitabilmente connotati in termini patici (*gestimmt*), e dei quali essa rappresenta pertanto il fondamento e la scaturigine prima.

A connotare la *Befindlichkeit* è, oltre al carattere *fondativo* cui si è appena accennato, la funzione propriamente *aletica* o *rivelativa* che essa esercita in rapporto alla possibilità dell'Esserci di *trascendere*, in funzione della sua essenza aperturale, la totalità dell'ente – ossia il mondo – e di esperire, in tal modo, la *libertà*. Scoprendo se stesso come costitutivamente aperto e *aprente* – nel senso precipuo espresso dal greco 'ἀληθεύειν' – , l'Esserci può dunque estaticamente *esporsi* al mondo da cui è affetto, per *oltrepassarlo* progettualmente e per poter così auto-afferrarsi in quanto *Möglichkeit* e assumere il compito dello 'Zu-sein'. *Essenziale* predicato ontologico dell'Esserci, il πάθος – in quanto primaria modalità esperienziale cui la *Befindlichkeit* è riconducibile – si rivela così quale ἀρχή del λόγος, ovvero del complesso delle attività teoretico-discorsive che fanno capo al *Verstehen* e alla *Rede*. È infatti solo a partire dalla *disponibilità* (*Bereitschaft*) al *risveglio* (*Erweckung*) dello stato d'animo necessario all'interrogazione metafisica – nella quale Heidegger ravvisa l'essenza stessa del φιλοσοφείν –, ossia al *lasciarsi-risvegliare* (*Sich-aufrufen-lassen*) dalla specifica *Grundstimmung* in cui l'Essere si dischiude, che la tensione filosofica a "sentirsi ovunque a casa propria" (*Heimlichkeit*) e alla comprensione dell'Essere, può autenticamente manifestarsi come un *destare* (*Wecken*) ciò che è sopito e, in tal modo, consentire l'articolarsi del *Denken*. La profondità dell'interesse nutrito dal filosofo nei confronti della mediazione "emotiva" attraverso cui avviene l'incontro dell'Esserci con il complesso degli enti da esso difformi è documentabile già nella *Vorlesung* tenuta nel *Kriegsnotsemester* del 1919 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Sin da allora è registrabile la valorizzazione del fenomeno del *vorthoretisch erfasstes Leben* e della 'Bewegtheit' che ad esso soggiace, in quanto sua eminente modalità attuativa. È in tale operazione che si traduce l'avvertimento della mancata originarietà dell'orientamento teoreticista proprio dell'impostazione fenomenologica di stampo husserliano. Come si è cercato di mettere in luce nel I capitolo del presente lavoro, le premesse stesse di quella

⁵ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 171.

che, con espressione non heideggeriana, potremmo indicare come *'Hermeneutik der Affektivität'*, sono già identificabili in seno all'*Auseinandersetzung* intrapresa con i testi paolini e agostiniani, alla quale è dedicato il II capitolo. Nel contesto dell'interpretazione della *Prima* e della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* avanzata nell'*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* del 1920/21 è infatti a più riprese riconosciuta la determinante influenza esercitata dalle *Stimmungen* della *'gioia'*, della *'preoccupazione'*, dell'*'afflizione'*, della *'speranza'*, della *'tribolazione'*, della *'rassegnazione'*, dell'*'inquietudine'*, della *'tranquillità'*, dell'*'incertezza'*, della *'trepidazione'* e del *'pentimento'* rispetto alla conversione religiosa della comunità cui l'Apostolo si rivolge annunciando l'evento della *παρουσία*. Nella seconda sezione del medesimo corso la lettura critica delle *Confessioni* agostiniane è in larga parte incentrata sull'analisi delle disposizioni emotive della *'cupiditas'* e dell'*'amor'* in rapporto al movimento del *'redire ad Creatorem'* e, dunque, alla conquista della *'beatitudo'*.

Analogamente, negli scritti dedicati al confronto con Aristotele – sui quali ci siamo soffermati nei capitoli III-V –, e in particolar modo nel *Natorp-Bericht* del 1922, nei *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* del 1924, nella parte introduttiva del *Platon: Sophistes* del 1924/25 e in *Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik B I* del 1939, le articolazioni categoriali dell'esistenza fattiva – quali la *'chiusura'* (*Abriegelung*), la *'facilità'* (*Leichte*), la *'fuga'* (*Flucht*) e il *'rovinò'* (*Ruinanz*) – risultano connotate in termini propriamente *affettivi*. Nella medesima prospettiva, notevole appare inoltre l'acuta esegesi – svolta nell'ultimo dei corsi sopra indicati – della dottrina delle virtù dianoetiche esposta nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* e della concezione dell'*eudaimonia* così come si delinea nel I e nel X libro della stessa opera. L'interpretazione fenomenologica che Heidegger ne propone, sottolineando come la *'perfetta felicità'* (*τέλεια εὐδαιμονία*) non sia caratterizzata da Aristotele come una *declinazione affettiva* o come uno *stato emotivo*, bensì in termini di compiuta *'attualità'* (*ἐντελέχεια*), introduce infine efficacemente, per contrasto, all'analisi della teoria aristotelica dei *πάθη* che ha luogo nel succitato corso del 1924. In esso l'attenzione è principalmente volta a sondare l'influenza delle passioni sul *λόγος* a partire dalla celebre definizione aristotelica del *'πάθος'* come «ciò in base a cui gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi»⁶. Da qui prende avvio l'attenta disamina della pluralità di accezioni in cui tale nozione si modula in rapporto alla retorica, alle virtù etiche e alle condizioni fisiologiche e temperamentali umane, in

⁶ Arist. *Rhet.* 1378a 19-21.

merito alle quali è particolarmente degno di nota il caso paradigmatico dello status *psico-patico* della μελαγχολία, alla cui tematizzazione è dedicata l'Appendice con la quale si chiude la *Prima parte* della tesi.

Fertilizzata dalla lezione aristotelica, la fenomenologia heideggeriana della paticità – alla cui più dettagliata trattazione è riservata l'intera *Seconda parte* della ricerca – trova compiuta elaborazione nei corsi di lezioni immediatamente successivi alla stesura di *Sein und Zeit*, nei quali emerge ormai limpidamente la potenza *disvelatrice* dell'affettività in relazione ai caratteri di *possibilità*, di *aperturalità* e di *trascendenza* connaturati all'Esserci, ai quali l'esperienza della *libertà* è strutturalmente connessa.

Allo scopo di rendere perspicua la portata di una simile operazione di rottura del quadro razionalista ereditato dalla tradizione metafisica, ovvero di un ripensamento del rapporto di derivazione del πάθος rispetto al λόγος tanto radicale da conferire al primo lo statuto di '*origine fondante*' (*gründender Ursprung*) del secondo, ripercorreremo i luoghi più rappresentativi dell'*opus* heideggeriano dedicati alla tematizzazione delle *Grundstimmungen* più significative in cui la *Befindlichkeit* si declina.

Muovendo dalla suggestiva analisi della *noia* offerta nelle pagine de *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit* del 1929/30, ci soffermeremo, seguendo l'evoluzione della speculazione heideggeriana post-*Kehre*, sull'esame delle disposizioni dello '*spaesamento*', dello '*stupore*', della '*meraviglia*', dell'*ammirazione*', della '*curiosità*', dell'*inquietudine*', dell'*eccitazione*', della '*distrazione*', dell'*indifferenza*', del '*terrore*', dell'*orrore*', dell'*incanto*', del '*dubbio*', della '*certezza*' e della '*gioia*'. In ultimo, l'analisi si focalizzerà sull'intendimento heideggeriano del '*ritegno*', del '*pudore*', dello '*sgomento*', del '*presagio*', dell'*inquietudine*' e dell'*abbandono*' in relazione al compito del "secondo inizio" del pensiero.

Nella medesima prospettiva tematica, assumeremo infine ad oggetto specifico di trattazione, nell'ultimo capitolo, i paradigmi filosofici della '*visione*' e dell'*ascolto*', puntando a rilevare come nel pensiero heideggeriano, in antitesi rispetto all'intera tradizione metafisica occidentale – che conferisce, come è noto, un assoluto primato alla modalità percettiva della *visione* in funzione della *conoscenza* –, sia accordato un ruolo primario alla dimensione *acustico-musicale* legata all'*ascolto* (*Hören*). Quest'ultima risulta cooriginaria non soltanto rispetto a quella *patico-affettiva* e a quella della genuina *interrogazione filosofica*, ma anche a quella esperienziale della *libertà*, intesa quale cifra ontologica dell'Esserci.

Lungi dal configurarsi come atteggiamento di mera attesa passiva, il *predisporsi* dell'Esserci a *udire i cenni (Winke)* della *Stimme* dell'Essere si configura così nei termini *modali* di una *relazione all'Essere emotivamente intonata (gestimmtes Seinsverhältnis)*, fondata non sull'esercizio della percezione visiva e della rappresentazione dell'*homo animal rationale*, bensì sulla capacità di *sentire* e di *ascoltare*, capacità che, *esclusiva del Dasein*, ne costituisce il *proprium*, l'essenza.

Pensare, in quanto *ascoltare*, significa allora *lasciarsi-chiamare-innanzi (Sich-vorrufen-lassen)* dall'*appello (Zuspruch)* rivolto dalla voce dell'Essere, ovvero porsi nella condizione di *essere interpellati e interrogati*, per poter, a propria volta, *interrogare*. Significa rinunciare a *vedere* per aprirsi all'autentico *sentire*, destarsi dal torpore dell'uniformità di un mondo interamente rappresentato per *porsi in ascolto (Horchen)* e, in tal modo, *rischiare (Wagen)* e *attendere (Warten)*. È quindi l'*affettività* lo spazio fondativo del pensiero e, al contempo, l'ambito manifestativo della verità dell'Essere (*Wahrheit des Seyns*) e dell'essenza dell'uomo, il quale, protendendosi in ascolto della *vibrazione (Erzitterung)* dell'Essere, si pone in *con-sonanza e disposizione armonica (Stimmung)* con quest'ultimo. In quanto *corrispondere disposto (gestimmtes Entsprechen)* al *richiamo* dell'Essere, il *pensiero essenziale (Erdenken)* in cui consiste la filosofia si fonda dunque sul *sentire patico (Leiden)*, il quale può così tradursi in quel *domandare appassionato (leidenschaftliches Fragen)* in cui l'Esserci accoglie l'Essere, facendo sì che esso si sveli nella *radura* del suo stesso 'Ci'. Nell'atteggiamento, di carattere al contempo *pratico e patico*, del '*Sein-lassen*', la genuina meditazione sull'Essere può dunque dispiegarsi mediante la riproposizione della *Grundfrage* obliata dalla storia della metafisica, ed è, in definitiva, nel destarsi della *Grundstimmung* dell'*'abbandono'* che l'Esserci può esperire l'autentica *libertà*.

Secondo l'ipotesi interpretativa prospettata in conclusione del nostro lavoro – formulata a partire dall'analisi del corso inedito in lingua italiana *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1930) e dalla lettura in chiave heideggeriana della nozione kantiana di 'libero favore' (*freie Gunst*) che si pone a fondamento della 'libertà estetica' della *Kritik der Urteilskraft* –, è infatti nella disposizione del '*lasciar-essere*' che dimora la possibilità di realizzazione di una duplice dinamica di emancipazione: coinvolgendo al tempo stesso l'Esserci e l'essere dell'ente, essa si esplica nella «liberazione di noi stessi

per lasciare libero ciò che ha in sé una propria dignità, affinché l'abbia soltanto in modo puro»⁷.

È nella gratuità della *Gelassenheit* che si attua «lo sforzo sommo del nostro essere»⁸, il compito, che Heidegger assegna ai *venturi* (*Zukünftigen*), di farsi vigili *custodi* del dono dell'Essere.

Ringraziamenti

Desidero esprimere la mia sincera gratitudine al Prof. Umberto Curi, il quale ha fiduciosamente sostenuto la mia ricerca fin dal principio: senza i suoi preziosi suggerimenti, il suo generoso interessamento, la sua illimitata disponibilità e il suo costante incoraggiamento questo lavoro non avrebbe mai potuto essere portato a compimento. La mia riconoscenza va anche al Prof. Carlo Gentili, per la paziente sollecitudine con la quale ha seguito il mio percorso di formazione sin dall'inizio degli studi universitari, rappresentando per me un esempio di rigore intellettuale ed esercitando, nelle diverse fasi di elaborazione della tesi, uno stimolo fondamentale. Un sentito ringraziamento va inoltre al Prof. Fabio Grigenti, per l'indispensabile e sempre benevolo supporto che mi ha fornito e per le numerose occasioni di confronto che mi ha concesso durante gli anni del dottorato. Non posso non esprimere la mia gratitudine ai Dottori Francesco Cattaneo e Stefano Marino, per l'appoggio umano e per gli interessanti spunti di riflessione che mi hanno offerto. Sono altresì grata al personale della biblioteca del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna, in particolare a Monica Spocchia e a Giovanni Infelise, per la cordialità con la quale mi hanno aiutato nel reperimento del materiale bibliografico.

Rivolgo un pensiero profondamente grato e affettuoso ai miei più cari amici, con i quali ho condiviso la trepidazione, i tentennamenti e l'entusiasmo che hanno accompagnato la stesura di questa tesi: ringrazio Diletta, amica adorata, per tutte le volte che, con la sua

⁷ [GA 6.1] M. Heidegger, *Nietzsche I* (1936-1939), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1996, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1994, p. 116.

ilarità, ne ha interrotto la redazione; Sarah e Chiara, per le premurose cure con cui mi hanno costantemente manifestato la loro vicinanza; Fabio, per il suo continuo sprone e per la puntualità con cui ha interrogato le tesi che ho cercato di sostenere, e Alberto, Susan ed Enzo, per il sincero interesse e per i saggi consigli con i quali mi hanno finora guidata. Ai miei genitori e a mio fratello devo l'essenziale: l'opportunità di imparare, ogni giorno, quanto bella e difficile sia l'impresa della vita.

E, infine, ringrazio di cuore Andrea, per le ragioni che lui conosce.

⁸ *Ibidem.*

PARTE PRIMA: L'‘Hermeneutik der Faktizität’ e il confronto heideggeriano con l'interpretazione greca e protocristiana della motilità e dell'affettività dell'esistenza

CAPITOLO I

La determinazione esistenziale della ‘Bewegtheit’ quale struttura ontologica della Faktizität

§ 1. La critica heideggeriana alla fenomenologia husserliana in merito allo statuto ontologico dell'ambito pre-teoretico dell'esistenza storico-fattiva

È solamente nel risuonare di ciò che è di volta in volta il proprio io che si esperisce un'ambientalità che si fa-mondo, e laddove e quando si fa-mondo per me *io* vi partecipo completamente [...]. [II] concepire, constatare l'oggetto in generale, vive alle spese della rimozione del mio proprio io [...]: è implicito che *io non* risuoni nel constatarlo, anzi questo risuonare, questo emergere di me stesso viene inibito. L'essere oggetto, l'essere cosa come tale non *mi* tocca. L'io che constata, non sono più *io* stesso [...]. Nel comportamento teoretico sono indirizzato verso qualcosa, ma *io* non vivo (come io storico) per questo o quest'altro elemento mondano [...]. Se cerco di spiegare teoreticamente il mondo-ambiente, esso collassa [...]. *Come esperisco il mondo-ambiente*, mi è forse “dato”? No, visto che un'ambientalità *data* è già contaminata teoreticamente, è stata già rimossa da me, dall'io storico, il “si fa-mondo” già non è più primario. Il “dato” è già una sommessa, ancora poco apparente, ma genuina riflessione teoretica.⁹

⁹[GA56/57] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1987, trad. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli: Guida, 1993, pp. 71-84.

Il conferimento heideggeriano di uno statuto propriamente ontologico al *Weltcharakter*¹⁰ dell'esperienza fattuale dell'esistenza, quale essa si configura in seno allo spettro tematico dei primi corsi friburghesi, si iscrive entro l'operazione di radicalizzazione alla quale l'impostazione fenomenologica di matrice husserliana – secondo cui l'uomo si rapporta alla totalità dell'ente solo nel contesto ontico di rimandi in cui essa si struttura –, è sottoposta al fine di porre in luce la mancata originarietà dell'orientamento coscienzialistico ad essa sotteso e improntato al paradigma gnoseologico della percezione quale primaria modalità di accesso al complesso ambientale dell'*Umwelt*.

È l'intendimento di quest'ultimo a partire dal carattere di *Bedeutsamkeit*, assunto come «costituzione esistenziale dell'Esserci quale essere-nel-mondo»¹¹, unitamente al ripudio del primato assegnato all'atteggiamento obiettivante mirante a cogliere i dati fenomenici in termini di oggetti intenzionali, a segnare quel radicale mutamento di prospettiva che, avviato nel corso di lezioni del *Kriegsnotsemester* del 1919 *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, si sarebbe esplicitato nel tentativo di condurre a manifestazione – nell'ambito del programma teoretico che va sotto il titolo di '*Hermeneutik der Faktizität*' e che trova espressione nelle *Vorlesungen* friburghesi risalenti al secondo decennio del Novecento – il fenomeno della *faktische Lebenserfahrung*.

L'intento di indagare l'*Urfaktum* dell'esistenza nel suo radicamento storico-mondano, refrattario ad ogni istanza di oggettivazione categoriale, rispondeva all'esigenza di un afferramento genuino del suo effettivo e mai compiuto dispiegarsi in costante riferimento ad uno specifico *sensu d'attuazione* (*Vollzugssinn*): è in relazione a quest'ultimo che, mentre il *sensu di contenuto* (*Gehaltsinn*) della vita – il suo effettivo *che-cosa* (*Was*) – viene identificato con il contesto mondano, il suo *sensu di riferimento intenzionale* (*Bezugssinn*) – il *come* (*Wie*) in cui essa si articola¹² – è indicato dal

¹⁰[GA 58] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), a cura di H.-H. Gander, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992, p. 32.

¹¹[GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *op. cit.*, 2005, p. 113.

¹² Cfr. S. Galanti Grollo, *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger*, Padova: Il poligrafo, 2002, p. 107: «L'esperienza può essere messa in questione: 1. secondo il "che cosa" originario, che viene esperito in essa (*contenuto*), 2. secondo il "come" originario, nel quale essa viene esperita (*riferimento*), 3. secondo il "come" originario, nel quale il senso di riferimento viene attuato (*attuazione*)»; in merito a tali componenti fondamentali del vivere fattivo, riconducibili alla nozione di 'situazione', cfr. [GA 58] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 259: «qual è la struttura originaria (*Urstruktur*) della situazione? – Questo compito non è risolvibile per mezzo di definizioni e argomenti. Ciò sarebbe soltanto un'incomprensione del nostro atteggiamento fondamentale. Dobbiamo ritornare alla specifica fenomenologia del sé. Si ha qui la questione riguardo alle possibilità ultime della familiarità con se stessi».

dispositivo del *Sorgen*, di cui è attestabile nel corso del semestre invernale 1921-22 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* la stabile introduzione:¹³

Il “vivere” si caratterizza sempre come “cura” [...]. Il mondo, gli oggetti mondani esistono – ci sono – nel modo fondamentale del riferimento vitale: il prendersi cura. Essi vengono incontro a una cura, la incontrano nel suo proprio cammino. Gli oggetti vengono incontro, e il prendersi cura è un’esperienza degli oggetti nel loro venire incontro. L’incontro (*Begegnis*) caratterizza il modo fondamentale dell’essere degli oggetti mondani.¹⁴

Tale esplicito concettuale, sebbene non sia qui ancora presentato come «il *terminus* per eccellenza indicante l’essere dell’esserci»¹⁵, si declina nelle modalità determinate dal peculiare *dinamismo* dell’esistenza effettiva nel suo costante rapportarsi

¹³ [GA 61] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (WS 1921-22), a cura di G. Neumann, Frankfurt a. M.: V: Klostermann, 2005, tr. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Napoli: Guida, 1990. In merito all’introduzione della nozione di ‘*Sorgen*’, cfr. A. Ardivino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall’ermeneutica dell’effettività all’analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano: Guerini e Associati, 1998, p. 156: «L’effettivo “che-cosa” della vita, o il suo senso di contenuto, viene formalmente ribadito come “mondo”, mentre il “come” di essa, o il suo senso di riferimento intenzionale, viene determinato in modo rigoroso e definitivo come “prendersi cura”». In relazione alla struttura unitaria della *Sorge*, in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger afferma: «Già sette anni fa, quando studiavo queste strutture [dell’Esserci] in connessione con i miei sforzi di arrivare ai fondamenti ontologici dell’antropologia agostiniana, incontrai questo fenomeno della cura. Per la verità né Agostino né in generale l’antica antropologia cristiana conoscono esplicitamente questo fenomeno, benché in Seneca, come anche notoriamente nel Nuovo Testamento, la cura abbia già una sua parte» ([GA20] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (SS 1925), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, p. 418, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova: Il melangolo, 1991, p. 375). Allo stesso proposito, Heidegger scrive in una nota di *Essere e tempo*: «Già nella Stoa *mérimna* era un termine chiaramente definito; esso ritorna nel Nuovo Testamento nella *Vulgata*, come *sollicitudo*. Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell’esserci a proposito della Cura si rivelò all’autore in occasione del tentativo di un’interpretazione dell’antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell’ontologia aristotelica» ([GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 527, nota 7).

¹⁴ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 124-125. Cfr., inoltre, Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 585: «Come termine tecnico [‘*Besorgen*’] è tematizzato per la prima volta nel semestre invernale del 1921/22 (HGA LXI), e indica uno dei modi fondamentali di esplicitarsi della “Cura” (*Sorge*), quale determinazione unitaria dell’Esserci nel suo rapportarsi alle cose, ovvero all’ente intramondano: sia l’atteggiamento della “teoria”, sia quello della “prassi” sono considerati modi di “prendersi cura” delle cose che si incontrano nel mondo. L’altra modalità della “Cura”, quella del rapportarsi agli altri, è chiamata l’“aver cura” [...]. La *Sorge* dell’Esserci si attua dunque o come *Besorgen* (comprendente comportamenti sia pratico-tecnici sia teoretici) o come *Fürsorge* (comprendente i comportamenti verso gli altri). In tal modo Heidegger riporta alla radice unitaria della *Sorge*, anche linguisticamente, i tre tipi di comportamento dell’uomo: pratico-tecnico (ποίησις), teorico (θεωρία), pratico-morale (πρᾶξις)».

¹⁵ [GA 20] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova: Il melangolo, 1991, p. 365.

al mondo, nella triplice articolazione di *mondo-ambiente*, *mondo-comune* e *mondo del sé*¹⁶, rispetto ai quali Heidegger mette in guardia contro ogni tentativo di ipostatizzazione o di comprensione entro categorie ereditate dalla tradizione filosofica di impianto soggettivistico:

Questi mondi non possono essere sistemati l'uno accanto all'altro come tre regioni, tre ambienti di realtà già preliminarmente delimitati da precisi confini, che crescono o decrescono in senso quantitativo a seconda di quanti più oggetti, cose o esseri umani "esistono"; la loro distinzione trae invece il suo senso dalla configurazione [...] della maniera del prendersi cura, che in quanto tale può essere diversamente motivata [...]. Nell'esperienza vitale nel mio *mondo proprio* all'interno del *mondo collettivo*, è ad un tempo presente il *mondo ambiente*, una cerchia di oggetti [...] cui spetta di necessità la categoria di mondo ambiente per il fatto che tali oggetti non sono caratterizzati nel loro essere [...] come appartenenti al mondo collettivo, come "esseri umani", vale a dire come oggetti che possono prendere ed avere in cura un mondo.¹⁷

L'autoassunzione della vita umana a partire da ciò che essa incontra intramondanamente e la dispersione esistenziale che da questa stessa origina

¹⁶ È nel corso di lezioni tenute nel semestre invernale 1919-20, raccolte in [GA 58] M. Heidegger, *op. cit.*, che è introdotta la distinzione, nell'ambito del concetto di 'mondo', di tre figure. Cfr. a riguardo, S. Galanti Grollo, *op. cit.*, p. 76: «la prima [figura] è [rappresentata] [...] dal mondo-ambiente (*Umwelt*), pensato come l'ambiente fisico all'interno del quale la vita viene ad estrinsecarsi; la seconda figura è rappresentata dal mondo collettivo (*Mitwelt*), che è formato dagli altri con cui siamo in rapporto. Da ultimo, si ha la figura del *Selbstwelt* (mondo del sé), che è "il mondo nel quale mi incontro a livello mondano, nel quale sono in qualche modo complicato, coinvolto, nel quale qualcosa mi "succede", in cui "io" agisco e che "conferisce alla mia vita proprio questa mia ritmica personale". Heidegger sostiene che questa è un'articolazione "formale" del mondo giacché "mondo-ambiente, mondo collettivo e mondo del sé non sono regioni dell'essere (*Seinsbereiche*)"; egli si riferisce certo a determinazioni costituenti la *Umwelt* e la *Mitwelt* (cose e individui), però tali determinazioni devono essere pensate non in sé, bensì nel contesto significante che è loro proprio». L'ambito originario in cui si esplica la vita fattuale è identificato, nella *Vorlesung* del semestre invernale 1919-20, nella *Selbstwelt*, riguardo al cui primato rispetto all'*Umwelt* e alla *Mitwelt*, S. Galanti Grollo, nell'opera sopra citata, opportunamente osserva (p. 86): «È dunque la *Selbstwelt* il punto archimedeo attorno al quale ruota l'intera esistenza: ad essa il mondo-ambiente ed il mondo collettivo sono ricondotti, e ciò non intenzionalmente [...], ma (implicitamente) nel corso effettivo della vita stessa, sicché egli può sostenere che "le motivazioni per nuove tendenze si destano dalla storia propria dello stesso mondo del sé (*Selbstwelt*), e le realizzazioni di queste decorrono come tali all'indietro nel mondo del sé (*Selbstwelt*)"».

¹⁷ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 129-130, corsivo mio. Cfr. U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, Brescia: Marcelliana, 1995, p. 190: «Heidegger, già a partire dal corso della primavera 1919, detto *Kriegsnotsemester* [...], con una violenza linguistica che fece subito scalpore, chiama "mondificare" (*welten*) la dimensione per cui l'esistenza umana viene senza tregua chiamata in causa dalla sua capacità e dal compito di vincere ogni forma di dualismo». Cfr. [GA 56/57] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73: «Ciò che è primario è il significante; mi si dà immediatamente senza che vi si debba pervenire con un percorso mentale attraverso il cogliimento di singole cose. Vivendo in un mondo-ambiente (*Umwelt*) vi è per me sempre e dovunque del significato; tutto è nella dimensione di mondo (*welthaft*), "mondifica" (*es weltet*)».

costituiscono l'orizzonte tematico entro cui andrà delineandosi, attraverso una progressiva stratificazione concettuale, la determinazione ontologica della Cura, nella duplice declinazione di *Besorgen* e *Fürsorge*, quale radice unitaria di *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede*.

In virtù di una simile conversione metodologica, la scepsi fenomenologica volta ad esibire la costituzione ontologica dell'Esserci in quanto *in-der-Welt-sein*, abdicando alla pretesa di una fondazione in termini egologici-trascendentali delle determinazioni dell'*Io fattizio* colto in quanto *Umwelterlebnis*¹⁸, è sottesa alla costituzione del campo semantico indicato dal termine tecnico '*Faktizität*'¹⁹, oggetto primario di un'analisi fenomenologica che si dipana lungo le linee soggiacenti alla demarcazione ontologica dell'Esserci, il cui essere «già-sempre-in-un-mondo» ne indica la differenza rispetto al *factum brutum* della mera sussistenza degli enti *semplicemente-presenti*:

¹⁸Cfr. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in [GA56/57] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 63 ss.

¹⁹Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *op. cit.*, p. 592: «Heidegger impiega il termine per la prima volta nelle battute finali del semestre estivo 1920 (HGALIX), e lo sviluppa nelle lezioni del semestre estivo 1923 *Ontologia. Ermeneutica della fatticità* mediante un confronto con Agostino e Kierkegaard. Nel trattato *Il concetto di tempo* (1924), forse per marcare il significato peculiare da lui attribuito alla parola, usa anche la variante *Faktizität* (HGA LXIV, 43)». Il lemma tedesco viene tradotto da P. Chiodi nella sua edizione italiana di *Essere e tempo* (*Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano: Longanesi, 1970) con il termine 'effettività', soluzione a cui F. Volpi e A. Marini, nelle più recenti edizioni italiane dell'opera heideggeriana del 1927 da essi curata (rispettivamente pubblicate da Longanesi nel 2005 e da Mondadori nel 2006) preferiscono 'fatticità' (termine con cui Chiodi rende '*Tatsächlichkeit*'); per la ricostruzione etimologica del termine e l'analisi delle accezioni in cui esso occorre, si veda [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, a cura di F. Volpi, Milano: Longanesi, 2005, pp. 592-593 e [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, nuova edizione italiana a cura di A. Marini, Milano: Mondadori, 2006, p. 169: «Eppure, la "fattualità" di quel dato di fatto, che è il proprio esserci, è ontologicamente del tutto diversa dall'occorrere fattuale di una specie minerale. La fattualità del *factum esserci*, quale di volta in volta ogni esserci è, la chiameremo la sua *fatticità*». Cfr., inoltre, p. 391: «La *fatticità* non è la *attualità del factum brutum* di un ente sottomano, bensì un carattere d'essere dell'esserci accolto nell'esistenza, quantunque in prima istanza respinto. Il fatto-*che* della *fatticità* non è mai reperibile in un vedere intuitivo». Alcuni esempi delle varianti con cui sono state rese in italiano i termini '*Faktizität*', '*Tatsächlichkeit*' e '*Wirklichkeit*' sono elencati in F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Padova: il Poligrafo, 2000, pp. 143-144: «Nel corso del WS 1921-22, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, '*Faktizität*' viene tradotto con *fatticità*, '*faktisch*' con *fattizio*, '*Tatsächlichkeit*' risulta essere la semplice fattualità degli oggetti e dei dati di fatto, '*Wirklichkeit*' è la *realtà effettuale*; [...] Nel *Natorp-Bericht*, G. P. Cammarota e V. Vitiello scelgono di tradurre '*Faktizität*' con *effettività*. [...] R. Cristin e A. Marini, traducendo il corso del SS 1925, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova: il Melangolo, 1991, nel loro glossario sotto la voce *factum*, che comprende '*faktisch*'/'*Faktizität*'/'*Tatsächlichkeit*', si trova la traduzione di *fattuale* e dunque di *fattualità*. [...], A. Fabris, nella traduzione de *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: il melangolo, 1988, fa corrispondere '*Faktizität*' a '*fatticità*', '*Wirklichkeit*' ad '*effettività*', '*Tatsächlichkeit*' a '*fattualità*' (oppure '*di fatto*') [...]. Cfr., infine, U. M. Ugazio, *L'Aristotele del primo Heidegger*, in «Annuario filosofico» VI (1990), p. 381: «L'uso filosofico del termine '*Faktizität*' è già frequente nei neokantiani, per esempio nella recensione del libro di B. Bauch su Kant scritta da P. Natorp, «Kantstudien» XXII (1918), pp. 426 sgg.; il termine resta inizialmente contrapposto a *Logizität* e indica quel che non ha i tratti universalmente comunicabili dell'oggetto logico; sulla storia di questo termine nel primo Heidegger, cfr. T. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften» 4 (1987), pp. 91 sgg.».

La domanda sul senso d'essere della vita fattizia – ovvero, concretamente, della propria, singola vita concreta – non può essere concepita, in termini indicativo-formali, come domanda sul senso dell'“io sono”. Nel corso però della problematizzazione di principio rivolta al senso dell'essere della vita fattizia, sarebbe un enorme e superficiale malinteso se, senza motivo e solo per seguire un atteggiamento tradizionale, si spostasse il fulcro della domanda sull'“io” anziché sul “sono” [...].

Nella tendenza di questa interrogazione è implicito proprio il voler portare alla comprensione ciò che la metafisica dell'io e l'idealismo egologico in tutte le sue sfaccettature [...] non possono nemmeno far emergere: la domanda sul *senso del “sono”* – non dell'io come fonte ed agente di una problematica della costituzione concepita specificamente in senso trascendental-relativo o idealistico-assoluto [...] in cui, sotto il profilo costitutivo, lo sviluppo e la posizione del mondo sono visti a partire dall'io, ovvero dalla coscienza, e al suo interno.²⁰

Con queste parole il filosofo di Meßkirch annuncia l'urgenza di un'interrogazione antropologica tesa a esplicitare il peculiare *dinamismo* insito nell'esistenza umana a partire dalla comprensione della sua logica interna, lumeggiata attraverso un'operazione ermeneutica radicata nella preliminare definizione della nozione di '*Geworfenheit*' quale cifra ontologica dell'Esserci, rigorosamente distinta dalla '*Tatsächlichkeit*' propria degli enti da esso difformi²¹ in quanto privi del carattere aperturale iscritto nella costituzione stessa del *Da*, quale viene configurandosi compiutamente entro lo spettro concettuale dell'*Analitica esistenziale*:

L'ente la cui essenza è costituita dall'esser-nel-mondo è sempre esso stesso il suo “Ci” [...]. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura.

²⁰ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 203-204. Cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 383: «Dell'“io sono” resta decisivo soltanto il “sono”, mentre l'“io” si potrebbe dire, semplificando il discorso di Heidegger, appare solo come un'aggiunta esemplificativa. Anche per Cartesio, secondo Heidegger, il *sum* è primario: ma Cartesio perde immediatamente la possibilità di comprendere il *sum* nel momento stesso in cui introduce l'*ego cogito*, che inevitabilmente trasforma appunto il *sum* in qualcosa che viene stabilito dall'*ego*, anche se viene stabilito con il carattere della certezza. Dal punto di vista della costituzione fenomenologica, il mondo non si sviluppa necessariamente a partire da un io trascendentale, dalla coscienza; la problematica trascendentale della conoscenza non è comunque l'oggetto primario della filosofia (GA 61, p. 173)».

²¹ I modi d'essere degli enti difformi dall'Esserci, la *Zuhandenheit* e la *Vorhandenheit*, vengono analizzati rispettivamente nei §§ 15-18, 22, 69a e 21 e 69b di [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*

L'espressione "Ci" significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) "Ci" è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo. La metafora ontica di un *lumen naturale* nell'uomo indica null'altro che esso è in modo da essere il proprio Ci [...]; senza di esso non solo non esisterebbe di fatto, ma non potrebbe essere l'ente di questa essenza. *L'Esserci è la sua apertura.*²²

È dunque in virtù dell'*Erschlossenheit* e dell'unità originaria di Esserci e mondo – che da essa deriva²³ – che nelle pagine heideggeriane viene inferto un colpo decisivo alla contrapposizione dualistica di soggetto e oggetto²⁴ che sta nel solco della metafisica tradizionale:

L'uomo non procede da sé, a partire dalla sua sfera interna nella quale è incapsulato; ma, secondo il suo senso proprio, è già *sempre* "all'esterno" nel mondo [...]. E anche in questo "essere fuori" presso l'oggetto, il nostro essere è, nel senso correttamente inteso, "dentro".²⁵

La costituzione esistenziale dell'uomo si configura – proprio in funzione del carattere ontologico di quest'ultimo, definito nei termini di un "in-essere" (*in- Sein*) nel mondo – nel segno della reciproca co-appartenenza dell'Esserci e del relativo *contesto d'attuazione*, ed è in tale orizzonte speculativo che trova piena legittimità il ricorso al termine tecnico 'Dasein': tale opzione terminologica, che trova il suo impiego sistematico nella filosofia heideggeriana, al fine di condurre ad espressione il carattere

²² *Ivi*, p. 165.

²³ Cfr. F. Volpi, *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, in AA. VV., *op. cit.*, Roma-Bari: Laterza, 1992, p. 239.

²⁴ Cfr. [GA 24] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), tr. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: Il melangolo, 1999, p. 147: «Da Cartesio in poi la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* è stata particolarmente accentuata divenendo il filo conduttore della problematica filosofica. Ma in tal modo non si riesce a mettere propriamente in luce nella loro diversità i differenti modi di essere dell'ente così caratterizzato, e neppure si riesce a subordinare questa diversità in seno all'essere, intesa come *molteplicità di modi dell'essere, ad un'originaria idea di essere in generale*. Non vi si riesce o, per meglio dire, il tentativo non viene neanche intrapreso. Invece, *res cogitans* e *res extensa* vengono concepite in modo unitario seguendo il filo conduttore di un *concetto medio dell'essere, l'esser-prodotto*. Ma noi sappiamo che quest'interpretazione dell'essere è sorta *nell'ottica del sussistente, cioè dell'ente che non è l'esserci*».

²⁵ [GA 20] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 199. Cfr. inoltre [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 79: «Non c'è qualcosa come un trovarsi accanto (*Neben-einander*) di un ente detto *Dasein* ed un altro detto *mondo*». Cfr. infine [GA 63] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 80: «Bisogna tener lontano *lo schema*: ci sono *soggetti ed oggetti*, coscienza ed essere».

estatico connaturato all'esistenza umana, già a partire dal corso di lezioni professato nel semestre estivo del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*²⁶, appare semanticamente prefigurato – indicando, unitamente alla relazione *transitiva*²⁷ che intercorre tra l'Esserci e l'Essere, anche la radicale *Geworfenheit* del primo nel mondo – dalle espressioni 'esperienza effettiva della vita' (*faktische Lebenserfahrung*) e 'vita effettiva' (*faktisches Leben*), che segnalano il nucleo tematico della sezione conclusiva delle succitate *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*²⁸.

²⁶ [GA 63] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988, tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli: Guida, 1992. Cfr. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, München/Wien: Verlag, 1994, tr. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Milano: TEA, 2001, p. 150: «Le *Interpretazioni fenomenologiche* suscitarono a Marburgo una grande impressione [...]. Da questo testo proveniva una "forza d'urto" davvero particolare, che nel semestre successivo spinse Gadamer a recarsi a Friburgo ad ascoltare Heidegger, per seguirlo successivamente ancora a Marburgo. Anche il corso sull'*Ontologia* dell'estate 1923 dovette suscitare un'analoga forte impressione. Non pochi fra coloro che in anni successivi si sarebbero fatti un nome e una reputazione in filosofia sedevano a quel tempo ai piedi del libero docente Heidegger, che per qualcuno era già diventato un segreto monarca della filosofia, un sovrano che indossava un loden di taglio svevo. Fra i presenti c'erano Gadamer, Horkeimer, Oskar Becker, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas».

²⁷ Cfr. F. Cattaneo, *L'indugio di Zarathustra e il domandare di Heidegger*, in F. Cattaneo, S. Marino (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Bologna: Pendragon, 2009, pp. 194-195: «Il *Da-sein* è apertura dell'essere (nel senso soggettivo del genitivo) aperta all'essere. Balza ora agli occhi la più intima indole del rapporto – o meglio *contratto* – tra *Sein* e *Da-sein*: l'essere ha bisogno dell'uomo e l'uomo appartiene all'essere. [...]. Né l'essere sta senza l'uomo né l'uomo senza l'essere. Essere e uomo si adocchiano vicendevolmente nel loro contratto (*Bezug*). [...] Siamo ora nella condizione di intendere convenientemente la *transitività*. Il transito racchiuso in essa non è né di tipo ontico (il passaggio da qui a là) né di tipo metafisico (il passaggio da una dimensione all'altra, il "trascendere"). Questo transito è piuttosto un vicendevole, reciproco slanciare e contro-slanciare, voltare e contro-voltare di *Sein* e *Da-sein*. L'oscillazione che ne consegue rompe l'unilateralità e l'unidirezionalità rigida con cui una causa prima si ripercuote sul suo effetto. Ciò non significa che il *Da-sein* in qualche modo ponga o crei l'essere: il *Da-sein* può corrispondere all'essere solo perché *sta* già da sempre nell'ingiunzione dell'essere». Cfr., inoltre, G. Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Milano: C. Marinotti, 1999 e G. Zaccaria/I. De Gennaro, *Dasein: Da-sein. Tradurre la parola del pensiero. Un contributo alla ricezione italiana di Heidegger*, Milano: C. Marinotti, 2007, in particolare le pp. 77 sgg.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 138-139: «Gli studenti, che si sarebbero aspettati una introduzione ad Aristotele, rimasero probabilmente sorpresi. In effetti Heidegger comincia con alcune considerazioni sulla ricezione di Aristotele, dunque con la storia della filosofia, ma soltanto per sostenere che il fare storia della filosofia ha di norma poco a che vedere con la filosofia [...]. Se la prima sorpresa per gli studenti fu nel sentir parlare non già di Aristotele, ma della "vita fittizia", ve ne fu subito una seconda: chi si aspettava che il radicale "afferramento esistenziale" conducesse al piano esistenziale-personale, rimase deluso. Heidegger sottolinea invero incessantemente che non si deve fare filosofia "sulla" vita fattizia, ma "a partire da essa"; è vero che si parla di "rischio" e della possibilità di "naufregare" nella realizzazione di questo pensiero [...] e tuttavia in seguito [...] si parla di "ruinanza", "prestruzione", "decostruzione", "larvanza", "rilucenza". Heidegger [...] parla [...] con un tono oggettivo, quasi tecnico, gelido. Un gesto di brillante modernità». Sul nesso vita effettiva-filosofia messo in luce da Heidegger nei primi corsi friburghesi, cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 380: «Proprio in quanto è effettiva, la vita consiste essa stessa nel filosofare: la filosofia non è dunque un'attività speciale, accanto ad altre, ma è quell'aspetto riflessivo che anticipa l'esecuzione delle varie attività, anticipa cioè in ultima analisi lo svolgimento stesso della vita. La filosofia non osserva la "vita" dal di fuori, ma è in qualche modo la vita stessa che si coglie nella sua effettività, ossia nel fatto che esistere significa essere avanti a sé, in un *a priori* che precede e determina ogni temporalità vissuta. Per questo motivo, la filosofia non può avere una storia paragonabile a quella delle altre attività umane; la filosofia, per così dire, coincide sempre con il suo oggetto, che quindi, di nuovo, non è mai osservabile come oggetto».

Esse sono esplicitamente sorrette dall'obbiettivo di una determinazione ontologico-formale del fenomeno dell'esistenza, il cui senso categoriale è identificato nel carattere della *motilità*:

Una determinazione di principio dell'oggetto in discussione (cioè della vita fattizia) va posta nella *motilità*. Attenendoci a una direzione del fenomeno della vita (senso di riferimento del prendersi cura) e in rapporto a delle categorie fondamentali di questo senso (inclinazione, distanza, chiusura), sottoporremo la motilità ad un'esplicazione categoriale progressiva, in modo che si definisca di fatto quale sia il senso della motilità all'interno della fatticità, ovvero come quest'ultima divenga comprensibile in se stessa a partire dalle categorie della motilità.²⁹

L'intento annunciato nel passo sopra riportato trova esplicazione nei due capitoli finali in cui si articola il progetto di una "ontologia fenomenologica"³⁰, la cui «struttura [...] costituisce il primo esempio di quella stessa suddivisione che, in *Essere e tempo*, sarà riproposta fra le prime due sezioni della prima parte»³¹: all'esposizione delle *categorie fondamentali della vita*, individuate nel carattere di *significatività del mondo*³², nel *prendersi cura* quale modalità primaria di incontro degli enti intramondani, e nel *movimento*, quale disposizione costitutiva del vivere, segue un *riafferramento e ripetizione dell'interpretazione* fin qui svolta – come titola significativamente il secondo capitolo dell'ultima parte del corso in questione – atti a vagliare i risultati acquisiti attraverso il riferimento ad un *movimento contrario* alla dinamica tendenzialmente *rovinante* dell'esistenza.

²⁹ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 149.

³⁰ *Ivi*, p. 93.

³¹ A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2002, p. 101.

³² [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 112-113: «L'Esserci è originariamente familiare con ciò in-cui esso già da sempre si comprende. Questa familiarità col mondo non richiede necessariamente una trasparenza teoretica dei rapporti che costituiscono il mondo in quanto mondo. Al contrario, la possibilità di un'interpretazione ontologico-esistenziale esplicita di questi riferimenti si fonda nella familiarità col mondo che è costitutiva dell'Esserci e che, come tale, è parte integrante della comprensione dell'essere propria dell'Esserci. Questa possibilità può essere colta esplicitamente solo se l'Esserci si è proposto come compito una comprensione originaria del suo essere e delle possibilità che gli sono proprie, anzi del senso dell'essere in generale [...]. L'Esserci, in quanto è, si è già sempre rinviato a un "mondo" che gli viene incontro. Al suo essere appartiene, in linea essenziale, l'esser-rinviato. La significatività stessa, con cui l'Esserci è già sempre familiare, cela in sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i "significati", i quali, a loro volta, fondano il possibile essere della parola e del linguaggio».

La necessità, esplicitamente avanzata dal giovane filosofo negli scritti summenzionati, di sottoporre ad esame la *Bewegtheit* sottesa all'esistenza nel suo puro attuarsi (*Vollzug*), si traduce anzitutto – tanto sul piano metodologico quanto su quello terminologico – nella torsione, in senso propriamente *ermeneutico*, dell'approccio fenomenologico di stampo husserliano, al fine di rendere possibile un adeguato coglimento del fondamentale ambito pre-riflessivo in cui l'esistenza stessa primariamente si offre all'indagine teoretica.

L'identificazione, asserita in posizione incipitaria nel celebre § 7 di *Essere e tempo*, fra *fenomenologia* e *ontologia*, convergenti nella medesima definizione di «scienza dell'essere dell'ente»³³ trova proprio nell'operazione concettuale a cui si è appena fatto cenno la sua prima scaturigine: è in particolare nelle succitate *Vorlesungen* tenute nel semestre di emergenza bellica che la posizione teoretica assunta da Heidegger rispetto al suo maestro appare già compiutamente delineata.

È infatti nella conquista di un rinnovato intendimento della fenomenologia che la distanza dell'approccio metodologico heideggeriano rispetto a quello husserliano risulta, come notoriamente sottolineato dai maggiori interpreti, definitivamente segnata³⁴: così, l'accesso fenomenologico all'esistenza è attuabile, secondo le stesse indicazioni programmatiche del filosofo di Meßkirch, solo attraverso l'intuizione ermeneutica³⁵, che, a differenza di quella riflessiva, permane all'interno del vissuto del mondo-

³³ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 53.

³⁴ In merito alla torsione in senso ermeneutico dell'approccio fenomenologico heideggeriano, cfr. J. A. Escudero, *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, in C. Gentili, F.-W. von Hermann, A. Venturelli (a cura di), AA. VV., *Martin Heidegger trent'anni dopo*, Genova: Il melangolo, 2009, pp. 119-120: «Heidegger ritiene che la fenomenologia husserliana prende le mosse da un accesso ai fenomeni di tipo teoretico-riflessivo. Secondo tale impostazione, l'ambito degli oggetti intenzionali si dà essenzialmente in una contemplazione cosale del mondo (*sachsetzende Betrachtung der Welt*), la quale cerca di trovare un accesso a ciò che è "immediato" e "primario" attraverso la teoria e la riflessione. Decisivo per l'accesso teoretico ai fenomeni è il primato della percezione; in fondo, il mondo circostante (*Umwelt*) è un mondo empirico di natura sensibile (*sinnliche Erfahrungswelt*), cioè un mondo materialmente imponentesi (*sich materiell aufdrängende Welt*) le cui qualità oggettive vengono poste davanti agli occhi con l'aiuto del modello descrittivo proprio delle scienze naturali e, in questo modo, vengono innalzate al livello della trasparenza della ragione. La stessa evidenza fenomenologico-coscienziale, quindi, non è altro che un adeguato percepire rappresentativo che, in ultima analisi, risulta orientato dai valori gnoseologici della neutralità e dell'oggettività».

³⁵ Sul confronto heideggeriano con la fenomenologia coscienzialistica husserliana, cfr. H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001; K. Held, *Heideggers Weg "zu den Sachen selbst"*, in *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Hermann zum 65. Geburtstag*, a cura di P. L. Coriando, Berlin, 1999, pp. 31-45; C. Jamme, *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4 (1986-87), pp. 72-90; C. Lafont, *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994; B. Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988; R. Rodriguez, *La transformacion hermeneutica de la fenomenologia. Una interpretacion de la obra*

ambiente astenendosi dal cosalizzarlo mediante l'adozione di un atteggiamento *contaminato (angetastet)* guidato dal cosiddetto modello fondazionale³⁶, e che conseguentemente funge da presupposto tanto dell'analitica esistenziale quanto dell'ontologia fondamentale:

Il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'*interpretazione (Auslegung)*. Il *λόγος* della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'*ἑρμηνεύειν*, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci è ermeneutica nel significato originario della parola, secondo il quale essa designa il compito dell'interpretazione. Ma in quanto con lo scoprimento del senso dell'essere e delle strutture fondamentali dell'Esserci in generale è tratto in luce l'orizzonte di ogni indagine ontologica ulteriore concernente l'ente difforme dall'Esserci, questa ermeneutica è "ermeneutica" anche nel senso dell'elaborazione delle condizioni di possibilità di qualsiasi ricerca ontologica.³⁷

In tal modo, assumendo ad oggetto tematico l'*Ursprung* stessa della vita, la fenomenologia aspira a portarsi nella sua prossimità mirando all'esplicitazione dei suoi caratteri originari, muovendo dall'ambito *pre-teoretico* in cui essi si manifestano e dal quale soltanto può sorgere l'oggettivazione categoriale, al fine di afferrarne dunque la totalità di senso (*Sinnsganzenheit*).

temprana de Heidegger, Madrid: Tecnos, 1997; F.-W. von Hermann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2000.

³⁶ Cfr. *Intervista* (di E. S. Storace) a *Friedrich-Wilhelm von Hermann*, in Erasmo S. Storace (a cura di), *Tradursi in Heidegger. Interviste e interventi di S. Kitagawa, A. Marini, F. Nicolaci, E. S. Storace, F. Valagussa, F. Volpi e F.-W. von Hermann*, Milano: Edizioni Albo Versorio, 2012, pp. 14-15: «Decisivo è il fatto che Heidegger trasformi il metodo fenomenologico riflessivo di Husserl in una fenomenologia ermeneutica. Per capire cosa mai voglia dire "fenomenologia ermeneutica", giova pensare alla prima lezione friburghese *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [...]. Ora, questa lezione è della massima importanza, perché è qui che Heidegger trova la sua posizione tematica e metodica. Il tema inaugurale del suo pensiero, che dalle prime lezioni friburghesi, attraverso quelle marburghesi, arriva fino ad *Essere e tempo*, è partire dal vissuto di mondo-circostante. Ciò che lui chiama qui vissuto di mondo-circostante (*Umwelterlebnis*) ritorna, nel linguaggio di *Essere e tempo*, come commercio procurante con l'ente intramondano. La conquista del punto di partenza metodico è la sua prima concezione della fenomenologia ermeneutica, in quanto intuizione ermeneutica. Heidegger si riferisce alla formulazione husserliana di *Ideen I* dove si parla dell'intuizione fenomenologica (*phänomenologische Intuition*). Ma l'intuizione fenomenologica di Husserl è in sé un'intuizione fenomenologico-riflessiva. Ed è proprio il momento della riflessione che, secondo il modo di vedere di Heidegger, impedisce per sempre l'accesso fenomenologico alla vita originaria veramente naturale».

³⁷ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 53.

Guidato da tale “scienza originaria” (*Urwissenschaft*) o “scienza dell’origine” (*Ursprungswissenschaft*), l’orientamento fenomenologico adottato da Heidegger è pertanto sorretto da quella pura “dedizione alla cosa” (*Hingabe an die Sache*), configurandosi come un’interrogazione volta a rendere possibile un’autoesibizione di quella sfera rispetto a cui, solo derivativamente, scaturisce (*entsprungen*) l’oggetto dell’osservazione propriamente teoretica:

La predilezione per il teoretico ha il suo fondamento nella convinzione che esso rappresenti lo strato fondamentale che fonda in un certo modo tutti gli altri ambiti, ciò che poi si esprime nel fatto che, per esempio, si parla comunemente di “verità” etica, artistica, religiosa. Il teoretico si ritiene colori tutti gli altri ambiti assiologici, e lo può tanto più in quanto esso stesso viene per l’appunto concepito come un valore. *Bisogna spezzare questa supremazia del teoretico, certo non proclamando un primato di ciò che è pratico e nemmeno per intraprendere un’altra cosa che mostri i problemi sotto un nuovo aspetto, ma perché il teoretico stesso, proprio in quanto tale, rinvia alla sfera pre-teoretica.*³⁸

Il rilevamento dell’inopportunità, ai fini di una scepsi fenomenologica che intenda portare a manifestazione la «vita in sé e per sé» (*Leben an und für sich*), dell’intuizione riflessiva – la cui più grave presupposizione (*Voraussetzung*) è rappresentata proprio dall’assolutizzazione della modalità di osservazione consistente nella teoria – implica, *in primis*, l’assunzione di quell’atteggiamento originario (*Urhaltung*) che, attraverso ciò che Heidegger definisce «simpatia della vita»³⁹ (*Lebenssympathie*), conduce ad accostarsi a quest’ultima mirando anzitutto a schivare, secondo l’avvertenza esplicitata dal filosofo *per viam negationis* nelle lezioni del 1919, il rischio – nient’affatto contemplato invece, neanche in via ipotetica, dall’oggettualizzazione (*Vergegenständlichung*) o dalla cosalizzazione (*Verdinglichung*) cui l’approccio riflessivo sottopone l’esperienza vissuta – di de-vitalizzare il mondo-ambiente, inteso come sfondo contestuale su cui le dinamiche esperenziali si stagliano:

³⁸ [GA56/57] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 59, corsivo mio.

³⁹ *Ivi*, p. 112.

Tutto dipende dal fatto se comprendiamo questa misera apparenza nel suo senso puro, se comprendendola seguiamo il senso di questa povertà e vi soggiorniamo senza ripensare più al metodo teleologico, all'esibizione dell'ideale, alla fornitura del materiale, al complesso dei fatti psichici, all'ambito dei fatti, e nemmeno, forse ancor meno, all'idea della scienza originaria, al metodo della scienza originaria. Siamo al crocevia (*Wegkreuzung*) metodologico che decide in generale sulla vita e la morte della filosofia, stiamo sull'orlo di un abisso (*Abgrund*): o si precipita nel nulla, cioè nell'assoluta fattualità, oppure riesce il salto in un *altro mondo*, o, più esattamente: nel mondo.⁴⁰

È proprio dinanzi a tale crocevia metodologico che la scelta operata da Heidegger in direzione di un approccio propriamente *decostruttivo* dei presupposti filosofici ereditati dalla tradizione si impone con carattere di assoluta necessità: la “distruzione” (*Destruktion*) o “decostruzione” (*Abbau*) di questi ultimi assurge ora a “motore” della fenomenologia, manifestandosi, in primo luogo, come rigorosa critica ermeneutica volta ad illuminare il senso stesso del filosofare, attraverso un'adeguata appropriazione (*Aneignung*) del tramandato, evitando così di ricadere acriticamente in posizioni opache e storicamente irrigidite. Si tratta dunque di attuare un movimento *a ritroso*, mirante a

sensibilizzare la coscienza nel ritornare a porsi in modo radicale la questione dei motivi originari e generatori di senso, “storico-spirituali” nell'accezione specifica del termine, che sono alla base delle posizioni filosofiche e degli ideali di conoscenza, e nel verificare se tali motivi soddisfino il senso fondamentale del filosofare, o non conducano piuttosto ad un'esistenza oscura, irrigidita nell'inautenticità di una tradizione “decadente”, perché da tempo mancante di un'appropriazione originaria (*ursprüngliche Aneignung*). Nel contempo, rimane viva la convinzione che una simile sensibilizzazione della coscienza [...] ha da essere attuata in modo affatto concreto nella distruzione (*Destruktion*) storico-spirituale, orientata in modo determinato, di quanto è stato tramandato.⁴¹

⁴⁰ *Ivi*, p. 71.

⁴¹ [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, a cura di F. W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987, p. 433.

Il convincimento secondo cui a fondamento della distorsione in senso oggettuale dell'esperienza effettiva della vita si ponga la concettualità greco-cristiana, riconducibile, in ultima istanza, alla riflessione platonica ed aristotelica, costituisce il "movente" primario del confronto critico, avviato sin dall'esordio accademico del filosofo, rispetto alle tradizionali interpretazioni delle categorie strutturali dell'esistenza, che sarebbero state sottoposte, a partire da quel periodo, ad una pervicace e progressiva operazione di "depurazione" al fine di metterne in rilievo il mancato rigore e, dunque, la correlata inadeguatezza teoretica.

In una simile prospettiva, *distruzione e appropriazione* si configurano quindi come i due poli metodologici fra i quali oscilla la scepsi ontologica che, fondata sui presupposti sopra indicati, si proponeva una vera e propria rifondazione del filosofare, non più arroccato ai contributi apportati dalle singole concezioni susseguitesi nel corso del suo avanzamento storico, bensì capace di ergersi, in virtù della sua stessa radicalità, a domandare originario e fondante, che nei seguenti interrogativi trova la sua essenziale formulazione:

Secondo quale oggettività ontologica è esperito ed interpretato l'essere dell'uomo, l'«essere in vita»? Qual è il senso dell'esserci, secondo il quale l'interpretazione della vita (*Lebensauslegung*) determina a priori l'oggetto uomo? Brevemente, in quale piano ontologico generale (*Seinsvorhabe*) si trova questa oggettività? Inoltre: come è spiegato concettualmente questo essere dell'uomo, qual è il terreno fenomenico della spiegazione e quali categorie ontologiche sorgono come esplicazioni del fenomeno?

Il senso ontologico che in ultima analisi caratterizza l'essere della vita umana è ricavato direttamente da una pura esperienza fondamentale di questo oggetto e del suo essere, oppure la vita umana è assunta come un ente all'interno di un ambito ontologico più comprensivo, ossia è subordinata ad un senso d'essere stabilito per lei in modo gerarchico?⁴²

È da essi che, infatti, muove l'intento ermeneutico heideggeriano volto, sulla base di una reinterpretazione in chiave fenomenologica dell'impianto dell'ontologia

⁴²[GA 62] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. v. H. U. Lessing, «Dilthey-Jahrbuch» 6 (1989), pp. 235-269, tr. it. a cura di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, «Filosofia e teologia» 4 (1990), p. 514.

aristotelica, alla soddisfazione di quella rinnovata esigenza di un accesso *non mediato* alla questione dell'*effettività*⁴³ dell'esistenza umana, che, segnalata dall'irrompere della *formale Anzeige* dell'«io sono»⁴⁴, avrebbe ricevuto una compiuta elaborazione lungo la parabola temporale che, delineandosi a partire dalle *Vorlesungen* professate presso l'università di Friburgo fra il 1919 e il 1923, sarebbe culminata nella stesura dell'*opus magnum* del 1927⁴⁵.

Il progetto di un'*ermeneutica della fatticità*⁴⁶ tesa ad illuminare le specifiche modalità d'attuazione dell'esistenza e a ricondurle alle categorie fondamentali in cui essa si articola, si configura per la prima volta in modo sistematico in seno al succitato corso di lezioni *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*⁴⁷ tenuto nel semestre invernale 1921/22, il cui solo

⁴³ La definizione del lemma è fornita in [GA 63] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli: Guida, 1992, p. 17: «Effettività è la denominazione per il carattere d'essere del "nostro" "proprio" esserci. Più esattamente l'espressione significa: *jeweilig* questo esserci (fenomeno della *Jeweiligkeit*; cfr. *Verweilen*, non-andar-via, esser-ci-presso, esser-ci) in quanto esso "ci" è in misura d'essere nel suo carattere d'essere. Esserci in misura d'essere significa che l'esserci non è oggetto dell'intuizione e della determinazione intuitiva, non lo è mai in maniera primaria, non è oggetto del semplice prendere e avere cognizione; per l'esserci, invece, il suo esser-ci sta nel come del suo essere più proprio. Il come dell'essere apre e delimita il "ci" di volta in volta (*jeweils*) possibile. Essere, inteso transitivamente: essere la vita effettiva! L'essere stesso non è mai il possibile oggetto di un avere, perché esso dipende sempre da se stesso, dall'essere».

⁴⁴ Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1985, tr. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Napoli: Guida, 1990, p. 204.

⁴⁵ Cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, pp. 384-6: «il progetto di *Essere e tempo* appare come lo sforzo di un'elaborazione distruttiva dell'interrogazione filosofica originaria [...]. Costruzione e distruzione perseguono dunque uno stesso scopo, anche se questo scopo appare nei due momenti in forma diversa, la ricerca di ciò che è proprio nel primo momento e la ricerca dell'inizio nel secondo. In entrambi, però, il punto finale della ricerca è determinato, nella sua formalità, sempre soltanto negativamente, ossia soltanto rispetto a quel che gli è opposto; così, l'autentico non è altro che il riconoscimento dell'inautenticità dell'inautentico [...]. L'autenticità e l'inizio non sono oggetti che attirano la ricerca, ma in qualche modo sono la ricerca stessa nella sua effettività, la vita effettiva, l'inquietudine del *sum* [...]. Il proposito iniziale di Heidegger, quello cui già *Essere e tempo* non ha potuto far fronte e che sarà mantenuto anche dopo il fallimento di *Essere e tempo*, era paradossalmente quello di esporre una filosofia che non si collocasse più all'interno della storia della filosofia, una filosofia che in questo senso fosse filosofia dell'inizio [...]. Questo proposito doveva concretizzarsi, all'inizio degli anni Venti, molto significativamente nel progettato libro su Aristotele».

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 371: «L'ontologia in quanto ermeneutica dell'effettività intende soltanto pervenire al senso rispetto al quale l'ente e l'essere sono già interpretati. La *Vorhabe* (la pre-disponibilità, secondo la traduzione di Pietro Chiodi in *Essere e tempo*) che si tratta di interpretare dev'essere *hineingesehen* (scorta, veduta) all'interno del contesto oggettivo (GA 63, p. 77): cogliere il fenomeno significa quindi cogliere il senso rispetto al quale lo si è già anticipatamente compreso come quel fenomeno che esso è, significa cioè che ogni vedere è un ricollocare il dato rispetto a un senso che anticipa il dato stesso [...]. Ma l'introduzione dell'ermeneutica dell'effettività, che avviene nelle lezioni di Friburgo tra il 1919 e il 1923, non coincide con un indebolimento della problematica ontologica a favore della tematica esistenziale; [...] La ricerca dell'essere in quanto essere fa integralmente parte dell'ermeneutica dell'effettività».

⁴⁷ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.* Sui primi anni friburghesi di Heidegger cfr., oltre all'introduzione di E. Mazzarella (*ivi*, pp. 7-31), T. F. O'Meara, *Heidegger and His Origins: Theological Perspectives*, in

titolo annuncia già limpidamente l'emergere dell'interesse decostruttivo ed interpretativo nei confronti del pensiero dello Stagirita, che da allora in avanti avrebbe assunto il ruolo di interlocutore privilegiato dell'intero *Denkweg* heideggeriano⁴⁸.

«Theological Studies» XLVII (1986), pp. 205-226; H. Tietjen, *Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers*, «Heidegger Studies» II (1986), pp. 11-40; F. Hogemann, *Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920*, «Dilthey-Jahrbuch» IV (1986-87), pp. 54-71; T. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, «Dilthey-Jahrbuch» IV (1986-87), pp. 91-120; Id., *The Missing Link in the Early Heidegger*, in J. J. Kockelmans (a cura di), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington (D. C): University Press of America, 1988, pp. 1-40; M. Riedel, *Die Urstiftung der Phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl*, in C. Jamme-O. Pöggeler (a cura di), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, pp. 215-233, *La fondazione originaria dell'ermeneutica fenomenologica. Il primo confronto di Heidegger con Husserl*, «Paradigmi» VII (1989), pp. 299-317; F. J. Wetz, *Das nackte Daß. Zur Frage der Faktizität*, Pfullingen: Neske, 1990; T. Kiesel, *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch in die hermeneutische Phänomenologie*, «Philosophisches Jahrbuch» CXIX (1992), pp. 105-122; C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993; J. Van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington: Indiana University Press, 1994; Id., *The Ethics of "formale Anzeige" in Heidegger*, «American Catholic Philosophical Quarterly» LXIX (1995), pp. 157-170; G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten "Freiburger Vorlesungen"*, Berlin: Duncker & Humblot, 1997; I.-S. Kim, *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Berlin-Bern-New York: Lang, 1998. La necessità di una rinnovata interpretazione del pensiero aristotelico trova conferma nella *Lettera a Löwith del 20 agosto 1927*, in AA. VV., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24-28, April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Frankfurt am Main: Klostermann, 1990, p. 37.

⁴⁸ Particolarmente utili per una ricostruzione del confronto critico intrapreso negli anni Venti da Heidegger nei confronti di Aristotele, risultano i seguenti testi: E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Bari: Laterza, 1992, pp. 44-111; A. Cazzullo, *Heidegger interprete di Aristotele*, Milano: Unicopli, 1986; F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne, 1984; Id., *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e Tempo*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 215-252; Id., *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*, «Philosophisches Jahrbuch» 1989, pp. 225-240; Id. *La "riabilitazione" della δύναμις e dell'ἐνέργεια in Heidegger*, «Aquinas» XXXIII (1990), pp. 3-28; P. P. Ciccarelli, *Heidegger e il concetto di negatività. Sulla «presenza» aristotelica in Essere e tempo*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» XIII (1995/1996), pp. 563-613; J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris: Les Editions de Minuit, 1973, tr. it. a cura di G. Zaccaria, *Dialogo con Heidegger*, Milano: Egea, 1992; J. F. Courtine, *Une difficile transaction. Heidegger entre Aristote et Luther*, in *Nos Grecs et leurs Modernes*, a cura di B. Cassin, Paris: Seuil, 1992; U. M. Ugazio, *op. cit.*, pp. 369-88; G. Penati, *Aristotele e Heidegger. Prospettive e momenti di un'interpretazione*, «Giornale di metafisica» XIV (1992), pp. 485-504; A. Sordini, *Heidegger a Marburgo. Una lettura del De Anima*, «Teoria» XIII 1993, pp. 55-88.

L'elenco completo dei corsi di lezioni, seminari, ecc. tenuti da Heidegger è fornito da W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, pref. by Martin Heidegger, The Hague: Nijhoff, 1967, pp. 663 sgg; il prospetto generale delle *Vorlesungen* e dei *Seminaren* tenuti da Heidegger lungo l'arco temporale compreso tra il 1921 e il 1926, per il quale si rimanda a T. Kiesel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1995, pp. 461 sgg., è riportato qui di seguito:

Albert-Ludwigs-Universität / Freiburg im Breisgau

- **SS 1921 Seminar:** *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles*, De anima;
- **WS 1921/22 Vorlesung:** *Phänomenologische Interpretationem zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*;
- **SS 1922 Vorlesung:** *Phänomenologische Interpretationem zu Aristoteles. Ontologie und Logik*.

§ 2. L'interpretazione della *faktische Lebenserfahrung* e l'operazione decostruttiva attuata nei confronti della concettualità greco-cristiana

Prima di prendere in esame i più significativi nuclei tematici sui quali si incentra il programma teoretico avviato nell'opera summenzionata, occorre soffermarsi, al fine di rendere perspicuo secondo quali presupposti lo spostamento dello sguardo fenomenologico in direzione dell'esistenza colta nella sua manifestazione pre-teoretica (*vorthoretisch erfasstes Leben*) comporti l'emergere del primato della "significatività" (*Bedeutsamkeit*) – ovvero della modalità attraverso cui si determina l'incontro tra l'ente intramondano (*innerweltliches Seiende*) e l'Esserci –, sullo scritto in cui, oltre a trovare compiuta attuazione gli intenti programmatici annunciati nelle *Vorlesungen* del semestre invernale del 1921-22, emerge in modo più chiaro rispetto ai testi heideggeriani coevi il metodo decostruttivo-appropriante adottato dal filosofo nei confronti dell'interpretazione greco-cristiana dell'esperienza della vita fattiva.

Si tratta dell'elaborato che notoriamente, nel contesto della riassegnazione di due cattedre straordinarie di filosofia a Marburgo e a Gottinga nel 1922, Heidegger fu sollecitato a comporre⁴⁹ e in cui egli espone «i principi metodologici, lo stadio e la direzione dei suoi studi su Aristotele, i quali dovevano essere pubblicati come opera

-
- **WS 1922/23** Seminar: *Übungen über: Phänomenologische Interpretationem zu Aristoteles* (Ethica Nicomachea, VI; De Anima; Metaphysica, VII);
 - **SS 1923** Vorlesung: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*; Seminar: *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Aristoteles*, Ethica Nicomachea;

Philipps-Universität / Marburg

- **WS 1923/24** Vorlesung: *Einführung in die phänomenologische Forschung*; Seminar: *Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene: Aristoteles, Physica II*;
- **SS 1924** Vorlesung: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*; Seminar: *Fortgeschrittene: Die Hochscholastik und Aristoteles*;
- **WS 1924/25** Vorlesung: *Interpretation platonischer Dialoge: Σοφιστής, Φίληβος* (contenente l'interpretazione di alcuni concetti di matrice aristotelica);
- **SS 1925** Vorlesung: *Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur*;
- **WS 1925/26** Vorlesung: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (contenente l'interpretazione del concetto di 'verità' in Aristotele).

⁴⁹ Cfr. M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel (1920-1963)*, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1990, p. 33 e sgg.: «Quando sono ritornato mi aspettava Husserl con la notizia che a Marburgo avevano mostrato interesse per la mia lezione su Aristotele; Natorp ha espresso il desiderio di conoscere l'orientamento concreto dei lavori che ho pianificato. In conseguenza

fondamentale presso la casa editrice Max Niemeyer ad Halle [...] nel volume settimo e ottavo dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* curato da Husserl»⁵⁰, progetto che fu poi abbandonato intorno alla fine del 1924.

Il testo, noto come *Natorp-Bericht* in quanto occasionato dall'invito rivolto a Heidegger da Paul Natorp all'università *Philipps* di Marburgo – dove lo stesso Heidegger avrebbe cominciato il suo periodo d'insegnamento nel semestre invernale 1923-24 proprio in seguito all'invio del manoscritto in questione – e pubblicato per la prima volta nel centenario della nascita del suo autore, nel 1989, con il titolo *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*⁵¹, conduce a manifestazione gli esiti della speculazione greca sottoponendoli al tentativo di una riattualizzazione dello spirito che la muoveva⁵² e avanza una critica così «radicale [...] all'appropriazione convenzionale e apparentemente storico-obbiettiva di Aristotele affermata nell'ambito della tradizione neoscolastica» da determinare, come ricorda Gadamer⁵³ nell'introduzione al testo del maestro, «l'effetto di una rivoluzione»⁵⁴:

Nel 1921, nel frattempo influenzato fortemente dalla fenomenologia di Husserl, ritornò allo studio di Aristotele e scoprì un Aristotele nuovo, rispetto a quello che

di ciò mi sono messo tre settimane a tavolino e ho scritto una "introduzione"; poi ho dettato il tutto (60 pagine) e ho spedito, tramite Husserl, un esemplare a Marburgo e uno a Gottinga».

⁵⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, a cura di G. Neumann, con un saggio di H.-G. Gadamer, Stuttgart: Reclam, 2003, tr. it. a cura di A. M. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, con un saggio di G. Figal, Napoli: Guida, 2005, p. 83.

⁵¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* (a cura di H. H. Lessing), «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften», Göttingen, 1989, Bd. 6, pp. 237-269, tr. it. a cura di V. Vitello e G. Cammarota, *Le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, «Filosofia e teologia» IV (1990), pp. 489-532. Un'altra edizione dello stesso testo è presente in M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)*, in Id., *Gesamtausgabe* vol. 62, a cura di G. Neumann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005. Lo scritto è stato commentato anche da Cortine, *Une difficile transaction: Heidegger entre Aristote et Luther*, in B. Cassin (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris: Seuil, 1992, pp. 337-62.

⁵² Cfr. D. Vicari, *op. cit.*, p. 123.

⁵³ Cfr. G. Neumann, *Postfazione all'edizione tedesca*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, *op. cit.*, p. 90: «Gadamer ha ricevuto l'esemplare del tiposcritto (con molte integrazioni aggiunte a mano) da Natorp (solo la parte introduttiva con il titolo "Indicazione della situazione ermeneutica" [...]), andato poi distrutto, durante la guerra (in Leipzig 1943)». Cfr.: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 10, p. 4 e sgg., 18 e sgg., 32 e sgg.).

aveva conosciuto negli anni universitari. Un'idea di questa nuova visione di Aristotele si può ricavare da tale manoscritto programmatico, che si caratterizza per una dovizia di idee geniali e nuove interpretazioni [...]. Questo testo divenne per me fonte di autentica ispirazione [...]. Ho difficoltà a descrivere la ventata di novità che traspirava in ogni frase per il lettore di allora [...]. Nel rileggere questa prima parte degli studi su Aristotele, l'*indicazione della situazione ermeneutica*, oggi ritrovo il filo conduttore del mio proprio percorso filosofico [...]. Qui non si affronta Aristotele come se fosse un importante oggetto storico, ma si sviluppa una posizione problematica radicale a partire dalle questioni della filosofia contemporanea, ovverosia dalla spinta problematica prodotta dal concetto di vita, che esercitava sempre di più il suo influsso, in Germania, in quei decenni.⁵⁵

Il mutamento di prospettiva che Heidegger operò nella lettura di Aristotele⁵⁶ è ravvisabile anzitutto nel tentativo di fornire un'interpretazione volta ad illuminare non lo statuto logico-ontologico del pensiero dello Stagirita, bensì ciò che «Aristotele stesso aveva nascosto, disconoscendone la rilevanza per il suo impianto teorico: l'essere autentico dell'esserci (vita effettiva)»⁵⁷, che diviene il filo conduttore dell'analisi sottesa alla chiarificazione della struttura dell'*'avere-a che fare'* (*Umgangserhellung*) della vita effettiva, che si declina nelle modalità del *curare*, dell'inclinazione alla *deiezione*

⁵⁴ H.-G. Gadamer, *La riscoperta dell' "introduzione" del 1922 di Heidegger ad Aristotele. Prima pubblicazione in occasione del suo 100° compleanno. Lo scritto "teologico" giovanile*, in A. M. Ruoppo, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 125-126.

⁵⁶ Ben documenta il significativo mutamento dell'interpretazione heideggeriana del pensiero di Aristotele, determinato dalla profonda influenza che l'insegnamento husserliano esercitò sul giovane Heidegger, il seguente passo, tratto da [GA 14] M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: M. Niemeyer, 1969, tr. it a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Napoli: Guida, 1980, pp. 187-88: «Quando io stesso, a partire dal 1919, adottai nella mia pratica di insegnamento il vedere fenomenologico e contemporaneamente misi alla prova nel seminario una comprensione trasformata di Aristotele, il mio interesse si rivolse di nuovo alle *Ricerche logiche*, soprattutto alla sesta della prima edizione. La differenza qui enucleata tra intuizione sensibile e intuizione categoriale mi si rivelò in tutta la sua portata per la determinazione del "significato molteplice dell'essente" [...]. Fu in questo lavoro che appresi – dapprima guidato più da un presentimento che da un fondato punto di vista – che quello che per la fenomenologia degli atti di coscienza si compie come l'automanifestarsi dei fenomeni, è pensato in modo ancora più originario da Aristotele, e dal pensiero e dall'esserci greco nel suo complesso, come *aletheia*, come la non-ascosità (*Unverborgenheit*), dell'essente-presente (*des Anwesende*), come il suo disvelarsi (*Entbergung*) [...]. Così io fui condotto sul cammino della "questione dell'essere" (*Seinsfrage*), illuminato dall'atteggiamento fenomenologico, di nuovo – ma in modo diverso da prima – senza quiete per le questioni che nascevano dalla dissertazione di Brentano». L'adozione del metodo fenomenologico husserliano condusse Heidegger ad individuare il significato fondamentale dell'essere non più nella sostanza, bensì nella verità, ovvero nell'essere come vero, inteso fenomenologicamente come sveltezza, come manifestazione dell'essere.

(*Verfallen*) e della *temporalizzazione autentica* della motilità dell'esistenza attraverso l'*anticipazione della morte*⁵⁸.

L'assunto che sorregge l'intero itinerario interpretativo del *Natorp-Bericht* è rappresentato dal primato riconosciuto all'essere umano rispetto alla posizione della questione dell'essere che da esso deriva, in quanto solo dalla problematizzazione del primo può scaturire l'interrogazione ontologica:

L'oggetto della ricerca filosofica è l'esserci dell'uomo, in quanto da essa interrogato rispetto al suo carattere d'essere.⁵⁹

L'interesse precipuo di Heidegger è dunque quello di portare alla luce, mediante l'applicazione del metodo fenomenologico⁶⁰, l'esperienza della vita effettiva⁶¹ elaborata

⁵⁷ D. Vicari, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁸ Cfr. [GA 64] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 37-38: «Nell'essere futuro del precorrere [la morte] l'esserci che è nella mediocrità [*das Durchschnittliche*] diviene se stesso; nel precorrere egli diviene visibile come 'unicità di questa sola volta nel suo unico destino nella possibilità del suo unico non-più. Questa individuazione è caratteristica perché non consente che si pervenga ad una individuazione intesa come produzione fantastica di esistenze eccezionali [*Ausnahmeexistenzen*]; essa abbatte ogni tirarsi fuori. Essa individua in modo tale da rendere tutti uguali. Nell'essere insieme con la morte ognuno viene portato nel come che ciascuno in uguale misura può essere».

⁵⁹ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 497.

⁶⁰ Il termine 'metodo' ha qui l'accezione aristotelica di *methodos*, riguardo alla quale cfr. Arist. *Phys.* Γ I, 200b 12-15: 'Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεως ἐστὶ, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστὶ κινήσις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. [Poiché la natura è principio del movimento e del cambiamento e noi stiamo studiando *metodicamente* la natura, non ci deve rimanere nascosto che cosa sia il movimento. È inevitabile, infatti, che, se questo si ignora, si ignora anche la natura. Definito il movimento, bisogna, poi, cercare allo stesso modo di giungere a definire ciò che ne consegue (per la traduzione dei passi della *Fisica* citati in questo lavoro si utilizzerà come traduzione di riferimento quella di A. Russo, *Aristotele: Fisica*, Roma: Laterza, 1983)].

⁶¹ Il mutamento di prospettiva ravvisabile nella scelta del fenomeno della fatticità dell'esistenza umana quale oggetto privilegiato dell'indagine fenomenologica heideggeriana rispetto a quella di matrice husserliana è ben documentato nel seguente stralcio della lettera a Rickert del 20 gennaio, in M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente aus den Nachlassen Herausgegeben von Alfred Denker*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2002, p. 48: «Mentre Husserl è orientato essenzialmente alle scienze naturali matematiche e, non solo, trae da lì i suoi problemi, io tento di fissare il mio punto di partenza nella stessa vita storico-vitale, ovvero nell'esperienza effettiva del mondo circostante, la cui chiarificazione fenomenologica amplia e conferma ciò che Lei ha indicato, nello specifico ambito della teoria della conoscenza, con la categoria della datità». Cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 371: «Non è [...] possibile ritornare alle cose stesse, secondo Heidegger, se non ritornando ad Aristotele, se non si ripete cioè lo sforzo di cogliere i fenomeni in quel che essi mostrano di sé e che innanzitutto e per lo più è coperto dall'oggi. Dopo aver affermato questa esigenza di tornare all'ontologia greca, ancora nella *Vorlesung* sull'ontologia come ermeneutica dell'effettività, Heidegger diceva: "Se ora dovesse emergere che del carattere *d'essere dell'essere* che è oggetto della filosofia fa parte il fatto di *essere* nel modo del *coprirsi* e del *velarsi*, e questo non accessoriamente ma in base al proprio carattere

entro la concettualità aristotelica, e prioritaria si rivela, in tale prospettiva, la determinazione di una triplice struttura di contestualizzazione, implicante:

- uno stabile *punto di vista* (*Blickstand*) più o meno espressamente predisposto, che costituisce il presupposto da cui muove l'indagine;
- un conseguente *orientamento teorico* (*Blickrichtung*), in cui si determina l'"in quanto qualcosa" (*als was*) secondo cui deve essere pre-compreso l'oggetto dell'interpretazione ed il "rispetto a che" (*woraufhin*) deve essere interpretato;
- una *prospettiva* (*Sichtweite*) delimitata dal punto di vista e dall'orientamento teorico, al cui interno si muove la relativa pretesa di validità oggettiva dell'interpretazione.⁶²

La griglia interpretativa fornita dal filosofo in apertura delle sue *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* è finalizzata al compito di rendere trasparente ermeneuticamente la *situazione* sottoposta al domandare filosofico, muovendo dall'interno del fenomeno assunto ad oggetto d'analisi – l'esistenza umana nel suo darsi effettivo – per condurne a significazione le strutture categoriali:

Questo orientamento di fondo dell'interrogare filosofico non va aggiunto dall'esterno, sovrapponendolo all'oggetto interrogato, alla vita effettiva, ma va inteso come l'esplicita comprensione di una motilità fondamentale (*Grundbewegtheit*) della vita effettiva, la quale si attua in modo tale che, nel concreto svolgimento del suo essere, si prende cura di questo, e ciò anche quando evita se stessa [...]. In questa presentazione della situazione ermeneutica le strutture dell'oggetto "vita effettiva" non vanno definite in dettaglio né comprese nei loro ingranaggi costitutivi; si deve invece unicamente [...] portare lo sguardo su ciò che si intende con tale termine e predisporlo come *tema* (*Vorhabe*) della ricerca concreta.⁶³

d'essere, allora significherebbe che la categoria di fenomeno è stata presa sul serio. Il compito di portare l'attenzione sul fenomeno si fa qui radicalmente fenomenologico"».

⁶² [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 496.

⁶³ *Ivi*, pp. 497-99. Cfr. A. Giordani, *Il problema della verità. Heidegger vs Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 31: «L'inizio tematico segue una breve introduzione teorica: l'introduzione, che occupa le prime tre pagine del manoscritto, è interessante per delineare il concetto di interpretazione storica che

Definito l'oggetto tematico dell'indagine, si rende perspicuo il senso in cui quest'ultima, interrogandosi circa l'*essere* della vita effettiva, si configura come un'"ontologia della fattualità" in cui le singole ontologie regionali trovano il loro fondamento, nonché il nesso in cui l'ontologia e la logica devono essere assunte, in quanto adempienti all'esigenza di esplicitare, rispettivamente, le modalità di manifestazione del fenomeno originario dell'esistenza e le categorie attraverso cui quest'ultima interpreta se stessa:

La problematica della filosofia riguarda l'essere della vita effettiva secondo il modo in cui di volta a volta ci si appella ad essa e la si interpreta. La filosofia cioè, in quanto ontologia dell'effettività, è allo stesso tempo interpretazione categoriale dell'appellarsi a... e dell'interpretare (*Auslegen*), è dunque logica.

Ontologia e logica debbono, nell'unità originaria della problematica dell'effettività, essere riprese e comprese come gli sbocchi di quella ricerca primaria, che può essere definita ermeneutica fenomenologica dell'effettività.⁶⁴

Sebbene la ricerca filosofica, in quanto «compimento esplicito della tendenza a interpretare»⁶⁵ mirante ad «afferrare la vita effettuale nelle sue possibilità d'essere decisive»⁶⁶, sia «fondamentalmente atea»⁶⁷ – poiché muove dall'effettività dell'esistenza

Heidegger possiede. Ogni interpretazione è dominata dalle condizioni del comprendere in relazione al suo contenuto. Il contenuto dell'interpretazione è l'oggetto tematico nel modo del suo essere interpretato e può essere messo in condizioni di parlare per se stesso solo mediante una delucidazione della situazione rispetto a cui l'interpretazione è relativa. In altri termini, è impossibile un'interpretazione incondizionata, ma non è impossibile una comprensione incondizionata dell'interpretato: si deve solo tenere presente che è incondizionata quella comprensione che si è impossessata delle condizioni a partire da cui l'interpretazione si svolge».

⁶⁴*Ivi*, p. 507.

⁶⁵*Ivi*, p. 506.

⁶⁶*Ibidem*.

⁶⁷*Ibidem*. Risulta esplicitativa dell'accezione in cui è opportuno intendere l'aggettivo adoperato da Heidegger in tale definizione della filosofia la nota a piè di pagina apposta dallo stesso filosofo: «'Ateo' non nel senso di una teoria come il materialismo o altri simili. Ogni filosofia, che si comprende per quello che è, deve, in quanto rappresenta un modo effettivo di interpretazione della vita, sapere che, proprio quando ha ancora un'"idea" di Dio, il ritrarsi in sé della vita allontanandosi da tale idea è, per esprimersi in termini religiosi, come levare la mano contro Dio. Ma solo così la filosofia sta davanti a Dio rettamente, cioè in modo conforme alla possibilità per lei disponibile; ateo significa qui: tenersi liberi dalla allettante preoccupazione di parlare soltanto di religiosità. Chissà che non sia già un puro controsenso l'idea di una filosofia della religione e che non faccia, tale filosofia, i suoi calcoli senza l'effettività dell'uomo».

e non da «ingegnose concezioni del mondo»⁶⁸ che le impedirebbero di accedere alla comprensione *originaria* del fenomeno cui si rivolge – tuttavia, proprio in quanto espressione del vivere fattuale, essa «risente della sua tendenza alla *deiezione*, ovverosia dell'inclinazione della vita ad allontanarsi da se stessa, decadendo nel mondo e vivendo in una certa medietà, la quale si concretizza nel vivere in modo inautentico in ciò che è tramandato»⁶⁹ e nel servirsi di concetti tratti, ma non criticamente assunti, dalla tradizione.

Il quadro interpretativo in cui l'indagine fenomenologica sull'esistenza effettiva è inserita risulta storicamente determinato dall'impostazione problematica e dall'esperienza maturata in seno alla concettualità greco-cristiana, rispetto alle cui categorie si pone il compito, metodologicamente ineludibile, di un'«esplicazione decostruttiva»⁷⁰ volta ad una riappropriazione critica dell'orientamento teorico ereditato dalla storia della filosofia:

La filosofia della situazione odierna si muove in gran parte in modo inautentico, in un contesto di concetti greci, che sono stati però alterati da una serie di interpretazioni eterogenee. I concetti fondamentali hanno perduto le loro originarie funzioni espressive, plasmate su regioni di oggetti, frutto di ben determinate esperienze [...]. La filosofia della situazione odierna si muove, quanto alla determinazione dell'idea di uomo, dell'idea di vita, delle rappresentazioni ontologiche della vita umana, ai limiti

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 107.

⁷⁰ *Ivi*, p. 510. Riguardo all'operazione di decostruzione fenomenologica attuata da Heidegger nei confronti degli espliciti concettuali ereditati dalla tradizione, cfr. S. Galanti Grollo, *op. cit.*, p. 112: «Non si può certo pensare di poter indagare un qualsivoglia ambito tematico affacciandosi ad esso in modo impregiudicato, a motivo del fatto che i concetti che adottiamo, le categorie che ci troviamo ad utilizzare, sono il portato di una tradizione di pensiero che fa sì che, per poter davvero incidere in maniera rinnovata sull'oggetto in esame, si debba innanzitutto verificare l'adeguatezza degli strumenti, o meglio: ciò che questi portano con sé in relazione a quell'impensato di cui la filosofia dovrebbe sempre farsi carico. Quel che va in special modo notato è che la distruzione fenomenologica non può essere intesa solamente come un affare teoretico, volto allo scardinamento di una concettualità ritenuta fossilizzata ed al conseguimento di categorie "altre" [...] sicché il vero valore della distruzione è da ricondursi alla fatticità della vita». Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 186: «Nella filosofia non vi sono compromessi. Una cosa è certa: non si guarda alla fine; dunque, dare inizio, accedere all'inizio, se l'inizio è diventato esso stesso qualcosa che dev'essere innanzitutto cercata, se cioè l'accesso ad esso corre il rischio di essere perduto». Cfr., inoltre, U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 384: «La situazione elaborata distruttivamente è la situazione che mostra la sua articolazione relativamente all'effettività che ogni situazione attuale deve mostrare allo sguardo fenomenologico. Ma l'elaborazione distruttiva della situazione, alla luce dell'impossibilità di separare un piano sistematico da un piano storico, svolge la sua azione anche nei confronti della storia della filosofia: le posizioni di volta in volta attuali raggiunte dalla filosofia non fanno che coprire il momento iniziale, che è anche il momento a partire dal quale quelle posizioni sono comprensibili come tali. Nessuna filosofia è quindi comprensibile a partire da se stessa o dai tratti della propria epoca, ma in ogni filosofia dev'essere ritrovato l'inizio. In questo senso [...] l'introduzione alla filosofia coincide con l'interpretazione di Aristotele, proprio perché ogni filosofia resta in quanto tale connessa con la filosofia di Aristotele».

estremi delle esperienze fondamentali che l'etica greca e soprattutto l'etica cristiana dell'uomo e dell'esserci umano hanno prodotto [...]. L'ermeneutica attua il suo compito solo attraverso la decostruzione [...]. La critica, che nasce soltanto con la concreta attuazione della decostruzione, riguarda poi non il fatto che noi in generale ci troviamo in una tradizione, ma il modo in cui ci troviamo. Ciò che non interpretiamo ed esprimiamo in modo originario, neppure sappiamo custodire nella sua autenticità.⁷¹

Da tali presupposti muove l'intento heideggeriano di sottoporre a decostruzione gli espliciti concettuali aristotelici, depurandoli dall'interpretazione neoscolastica, al fine di guadagnare una comprensione genuina delle strutture categoriali che hanno governato la storia dell'antropologia occidentale, attingendo l'originario orientamento del pensiero dello Stagirita, «che risulta dominato, per un verso, dalla concezione della motilità dell'esserci e, per l'altro, dal primato della pratica sulla teoria»⁷².

I nuclei tematici intorno a cui si articola il *Natorp-Bericht*, schizzo generale del progetto del grandioso volume dedicato alle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* che Heidegger avrebbe abbandonato sul finire del 1924, sono ravvisabili, rispettivamente, nell'analisi di *Etica Nicomachea* VI, di *Metafisica* I 1 e 2 e di *Fisica* I, II e III 1-3, e nell'interpretazione, volta a mettere in luce le «categorie aristoteliche [...] costitutive dell'essere "dell'ente"»⁷³ e «l'ambito ontologico della vita colta nella sua specifica motilità»⁷⁴, di *Metafisica* VII e VIII, del *De motu animalium* e del *De anima*, della quale il breve testo del 1922 fornisce un compendio efficace, seppur schematico.

L'imprescindibile rilevanza teoretica accordata da Heidegger alla *Fisica* di Aristotele⁷⁵ trova legittimità nella possibilità, fornita dall'opera, di un accesso alla struttura originaria della costituzione ontologica dell'uomo:

⁷¹[GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 511.

⁷²A. Fabris, *L' "ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi, *op. cit.*, p. 106.

⁷³[GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 531.

⁷⁴*Ibidem*.

⁷⁵ Sul primato accordato da Heidegger alla *Fisica* di Aristotele, cfr. H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, *op. cit.*, pp. 31-32 e pp. 117-118, tr. it. pp. 27-28 e 124-137 e Id., *Platon dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 1968, tr. it. a cura di G. Moretto, *Studi platonici*, Genova: Marietti, 1983. Cfr. inoltre J. Taminiaux, *La réappropriation de l'Ethique à Nicomaque: ποίησις et προᾶξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*, Grenoble: Millon, 1989, pp. 147 sgg.

Aristotele raggiunge nella sua *Fisica* una nuova fondamentale posizione problematica, da cui derivano la sua ontologia e la sua logica, che poi domineranno la storia dell'antropologia filosofica [...]. Il fenomeno centrale, la cui esplicazione è il tema della fisica, è l'ente considerato nel suo esser-mosso.⁷⁶

Il carattere ontologico della *motilità* trova il suo «senso fondamentale»⁷⁷ nella struttura esistenziale – già delineata nel corso di lezioni dedicato alle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* di cui ho sopra trattato – della Cura, le cui modalità di esplicazione in relazione al referente mondano, inteso come il complesso di enti «verso-cui» (*Worauf*)⁷⁸ essa si rivolge e come il «con-che» (*Womit*) la pratica umana (*Umgang*) si relaziona, sono descritte nel testo in questione in termini assai simili rispetto a quelli della *Vorlesung* del semestre invernale 1921-22, come documenta il seguente passo:

In questo [*scil.* nel curare], in quanto «essere volto a qualcosa» (*Aussein auf etwas*) è presente «ciò-verso-cui» (*Worauf*) è diretta la cura del vivere, è presente di volta in volta il mondo. La motilità del curare ha il carattere della pratica (*Umgang*) del mondo che è propria della vita effettiva. «Ciò-verso-cui» è diretta la cura, è «ciò-con-cui» (*Womit*) ha a che fare la pratica [...]. Il mondo ci è in quanto già da sempre assunto in qualche modo nella cura. Il mondo si articola, a seconda dei possibili orientamenti della cura, come mondo-ambiente, mondo-comune, mondo-del-sé. Conseguentemente la cura si esplica nel preoccuparsi dei mezzi di sussistenza, della professione, dei piaceri, della propria tranquillità, di non morire, di impraticarsi di, di sapere su, di determinare gli scopi ultimi del vivere.

La motilità del prendersi cura mostra i molteplici modi secondo cui può realizzarsi, rapportandosi al *con-che* della pratica, al mondo, e cioè: il manipolare, il preparare, il produrre, il mettere al sicuro, il servirsi di, l'impiegare, il prendere possesso, il custodire, il lasciar perdere.⁷⁹

⁷⁶[GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 513. Sulla rilevanza rivestita dalla *Fisica* nell'interpretazione heideggeriana di Aristotele, cfr. H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege, op. cit.*, pp. 31-32 e pp. 117-118, tr. it. a cura di R. Cristin, *I sentieri di Heidegger, op. cit.*, pp. 27-28 e 124-137 1968.

⁷⁷ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 500.

⁷⁸ Cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 176: «La caduta si tiene contraddittoriamente aperta ad un'eccedenza di preoccupazione al fine di perseverare nell'esclusione che vi sia tempo per preoccuparsi. Tale eccedenza viene da Heidegger indicata come quel "verso-cui" della caduta costituente la condizione, non il termine, dello stesso cadere».

⁷⁹ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 500.

La molteplicità delle attività mondane in cui si declina la *pratica del curare* mette in luce, al contempo, il carattere di ‘significatività’ (*Bedeutsamkeit*) del mondo⁸⁰ in quanto totalità di rapporti connessi attraverso la struttura ontica del rimando (*Verweisungsganzheit*) e la modalità, indicata già nel *Natorp-Bericht* dal lemma ‘*Umsicht*’⁸¹, attraverso cui l’Esserci si orienta in essa rapportandosi agli enti meramente sussistenti e colti nel carattere relazionale della utilizzabilità (*Zuhandenheit*), che, testimoniando della continuità concettuale e terminologica soggiacente all’intero *Denkweg* heideggeriano, troverà più diffusa trattazione – rispetto a quella solo approntata nello schizzo “occasionale” del 1922 – nelle pagine di *Essere e tempo*:

I Greci avevano un termine adeguato per le “cose”: *πράγματα*, cioè ciò con cui si ha a che fare nella pratica pro-curante (*πράξις*). Essi però, ontologicamente, lasciavano in ombra proprio lo specifico carattere “pragmatico” dei *πράγματα* e li determinavano “in prima istanza” come “mere cose”. Dell’ente incontrato nel pro-curare noi diciamo che è un *uso-per*. Nella pratica sono reperibili enti che si usano-per scrivere, -per cucinare, -per operare, -per viaggiare, -per misurare. Va spiegato il modo d’essere di

⁸⁰ Cfr. T. Sheehan, *Heidegger e il suo corso sulla “Fenomenologia della religione” (1920/21)*, «Filosofia», XXXI (1980) p. 437: «*Bedeutsamkeit*, significanza o significatività. Ciò, naturalmente, non ha nessuna connotazione né epistemologica né della filosofia dei valori di Rickert. Piuttosto la significatività (*Bedeutsamkeit*) è vissuta nell’esperienza in ciò che Heidegger definisce *Bekümmern* e *Sichbekümmern*, termini che diventeranno più tardi, in *Essere e Tempo*, *Besorgen* e *Sorge*, il prendersi cura e la cura. L’uomo nel prendersi cura è catturato dal suo mondo, a tal punto che dobbiamo parlare di una dimensione intrinseca dell’esperienza che è la sua “caduta” (*Abfall*) nella significatività. Infatti non facciamo mai esperienza di noi stessi separatamente da una matrice vivente di significato, ma sempre in modo tale da venir catturati nell’agire e nel patire (*Tun und Leiden*) del nostro mondo. Inoltre, se tutto ciò di cui facciamo esperienza ha un tale carattere di mondo, l’esperienza è sempre parimenti una *Selbstwelterfahrung*».

⁸¹ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 500: «La pratica del curare ha sempre in vista il suo *con-che*; il guardarsi attorno, l’avvedutezza (*Umsicht*) è ben presente in questa pratica e contribuisce al suo sviluppo guardandola. Curare è questo guardarsi intorno, e dunque il curare avveduto provvede a perfezionare la sua avvedutezza rendendola più sicura, ed insieme ad intensificare la consuetudine con l’oggetto della pratica. Nella avvedutezza della pratica il *con-che* è fin da principio compreso come..., orientato verso..., interpretato come...». Piuttosto condivisibile appare la proposta di A. Marini, che, nella recente edizione italiana di *Sein und Zeit* da lui curata, rende il lemma tedesco ‘*Umsicht*’ con il termine ‘circospezione’ giustificando la sua scelta traduttiva nel seguente modo: «Traduciamo la famiglia di parole derivate da *Sicht*- (che in *Essere e tempo* acquisisce la rilevanza di un vero e proprio esistenziale) recuperando la radice participiale latina «spectio». In particolare traduciamo *Vorsicht* con «prespezione», *Umsicht* con «circospezione», *Durchsichtigkeit* con «perspicuità», *Rücksicht* con «rispetto» (re-spectio), con l’intenzione di restituire il senso radicale della *Sicht*- attraverso il ricorso sistematico alla radice latina che più opportunamente le corrisponde. La maggior parte delle traduzioni disperde invece questo comune nesso etimologico. *Chiodi*: «visione», «visione ambientale preveggenza», «trasparenza» (*Sicht, Durchsichtigkeit*); *Gaos*: «ver», «ver en torno», «ver a través»; *Veizin*: «discernation», «transparence».

questo uso per [...]. *Un* uso-per, a rigore non “è” mai. All’essere di ciò che si usa-per appartiene via via sempre una totalità di usi-per, nella quale questo uso-per può essere quello che è [...]. Le diverse maniere dell’“a-(far sì)-che”, come utilità, vantaggiosità, impiegabilità, maneggiabilità, costituiscono una totalità di usi-per. Nella struttura “a-(far sì)-che” è contenuto un rimando di qualcosa a qualcosa.⁸²

Analogamente a quanto sostenuto nell’opera del 1927, anche nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* risalenti al 1922 l’atteggiamento disinteressato dell’osservazione teoretica è inteso come una modificazione difettiva del prendersi cura di tipo pratico-poietico⁸³:

Arrestandosi la tendenza alle occupazioni produttive, la pratica del mondo si trasforma in un puro e semplice guardarsi intorno che prescinde affatto dal realizzare o produrre qualcosa. Il guardarsi attorno assume il carattere del mero osservare [...]. L’osservare si attua pienamente determinando quanto osserva e così può organizzarsi in forma di scienza. Questa dunque è un procedimento che nasce dalla vita effettiva, da quella pratica del mondo la cui occupazione consiste nell’osservare. In quanto è questa motilità della pratica del mondo, la scienza è un modo d’essere della vita effettiva ed insieme contribuisce a formare l’esserci che è proprio di tale vita.⁸⁴

⁸² [GA2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 203-205.

⁸³ Il passaggio dall’atteggiamento primario di tipo pratico-poietico a quello derivato di tipo teoretico-contemplativo è determinato, secondo quanto Heidegger afferma in *Essere e tempo*, dall’intervento dei tre fattori della *sorpresa* (*Auffälligkeit*), della *importunità* (*Aufdringlichkeit*) e della *impertinenza* (*Aufsässigkeit*) attraverso cui, spezzandosi la catena dei rimandi, l’Esserci si relaziona agli enti intramondani non cogliendoli più secondo il carattere della strumentalità, bensì secondo quello della *semplice presenza* (*Vorhandenheit*).

⁸⁴[GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 501. Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 105-19: «L’astenersi dall’utilizzo di usi-per è così lontano dall’essere di per sé già teoria, che la circumspectio indugiante, “contemplativa”, resta del tutto agganciata all’uso-per pro-curato allamano. La pratica “praticata” ha le sue proprie maniere dell’indugiare. E come la prassi ha la sua specifica spectio (“teoria”), così la ricerca teorica non è priva di una propria prassi. Il rilevamento di misure numeriche come risultato di un esperimento richiede spesso una complicata costruzione “tecnica” delle fasi di esecuzione. L’osservazione al microscopio dipende dalla produzione di “preparati”. Lo scavo archeologico, che precede l’interpretazione dei reperti, deve servirsi delle pratiche più sommarie. Ma anche la “più astratta” elaborazione di problemi e fissazione di risultati si fa, ad esempio, con la penna in mano [...]. Inoltre anche l’ente allamano può ben diventare il tema di una ricerca e di una determinazione scientifica, ad esempio nello studio di un mondo-circostante, di quello che, nel quadro di un’istoria biografica, si chiama il milieu. La connessione di usi-per quotidianamente allamano, la sua origine e valorizzazione storica, la parte fittizia che svolge nell’esserci, sono oggetto della scienza economica. Per poter diventare “oggetto” di una scienza, l’ente allamano non deve necessariamente perdere il suo carattere d’uso-per [...]. Il progetto scientifico dell’ente [...], che comprende l’articolazione della comprensione d’essere, la conseguente definizione della regione d’oggetti, e la predelineazione della concettualità adeguata all’ente, noi la chiamiamo *tematizzazione*. Essa mira ad un’esplicitazione dell’ente che si incontra nel mondo, in

All' *Umgang* in cui trova espressione il carattere dinamico della cura è connaturata la tendenza deiettiva dell'esistenza ad assumere ad oggetto del *Besorgen* non già se stessa, bensì la totalità ontica ancorata alla struttura della *Bewandtnis*, entro la quale l'Esserci finisce per comprendere il suo proprio se stesso attraverso un processo di riflessione scaturente dagli enti presso cui – come Heidegger avrebbe rilevato nel corso tenuto nel semestre estivo del 1927 intitolato *Die Grundprobleme der Phänomenologie*

–

l'essere *si trova* primariamente e costantemente [...] perché, avendo cura di esse [*scil.* delle cose], incalzato da esse, in esse riposa. Ognuno è quello che fa e di cui si cura. Quotidianamente comprendiamo noi stessi e la nostra esistenza a partire da ciò che facciamo e di cui ci curiamo. Ciò accade perché l'esserci anzitutto si trova nelle cose. Non è necessario osservare o spiare l'io per possedere se stessi, ma nella misura in cui l'esserci è immediatamente e appassionatamente immerso nel mondo, il se-stesso suo proprio viene riflesso dalle cose.⁸⁵

Ravvisata nella *Verfallenstendenz* la motilità ontologica dell'esistenza, attivata da una costitutiva «inclinazione (*Geneigtheit*) al mondo come propensione a perdersi in

modo tale che esso possa “obbiettivarsi” ad un puro svelare ossia: diventare oggetto. La tematizzazione obbiettivizza. Essa non solo “pone” l'ente, ma lo predispone sì che esso possa essere “obbiettivamente” inquisito e determinato». Sull'accezione in cui intendere la parola ‘scienza’, cfr. infine [GA 9] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken*, a cura di F. W. von Herrmann, tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?* in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 2001, p. 60: «Il nostro esserci – nella comunità di ricercatori, insegnanti e studenti – è determinato dalla scienza. [...]. Gli ambiti delle scienze sono lontani l'uno dall'altro. Il modo di trattare i loro oggetti è fondamentalmente diverso. Questa moltitudine di discipline, tra loro così disparate, oggi è tenuta assieme solo dall'organizzazione tecnica delle università e delle facoltà, e conserva un significato solo per la finalità pratica delle singole specialità. Ma il radicarsi delle scienze nel loro fondo essenziale è inaridito ed estinto. Eppure in tutte le scienze, seguendo gli intenti che sono loro propri, noi ci rapportiamo all'ente stesso. Non c'è infatti, dal punto di vista delle scienze, un campo che abbia preminenza sull'altro, non la natura sulla storia, né viceversa. Non c'è un modo di trattare gli oggetti che sia superiore all'altro. La conoscenza matematica non è più rigorosa di quella storico-filologica. Essa ha solo il carattere dell'“esattezza”, che non coincide con il rigore. Richiedere esattezza alla scienza storica significherebbe contravvenire all'idea di rigore che è specifica delle scienze dello spirito. Tutte le scienze, come tali, sono governate da quel riferimento al mondo che fa loro cercare l'ente stesso, per farne l'oggetto di un'indagine e di una determinazione fondante, secondo il suo contenuto essenziale e secondo il suo modo d'essere».

⁸⁵ [GA 24] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 152.

esso, a lasciarsi-prendere da esso»⁸⁶, vengono identificate nelle modalità del *sedurre-tentare* (*Versuchen*), dell'*acquietare-tranquillizzare* (*Beruhigen*) e dell'*alienare-estranzare* (*Entfremden*) – in cui riecheggiano i quattro caratteri indicativo-formali atti a compendiare, nel contesto tematico delle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* di poco precedenti, il processo deiettivo della cura mondana – le condizioni di possibilità dell'esercizio del potere attrattivo e di livellamento esercitato dal *Man*:

Nel fatto che la vita effettiva giunga nella sua inclinazione deiettiva ad una tale interpretazione mondana di se stessa, si esprime una caratteristica fondamentale di questa motilità: essa seduce la vita stessa, prospettando le possibilità, tratte dal mondo, di idealizzare se stessa e così di prendersi alla leggera e di perdersi per via. La tendenza deiettiva seduce ed insieme tranquillizza, in quanto mantiene la vita effettiva nelle condizioni del suo stato deiettivo, talché la vita stessa si appella a queste condizioni – che nelle cure del vivere perfeziona – quasi fossero situazioni di tranquilla sicurezza che offrono le migliori possibilità di operare [...]. La tendenza deiettiva, nel suo triplice caratteristico movimento – del sedurre, del tranquillizzare, dell'estranzare – costituisce la motilità fondamentale non solo di quella pratica del mondo che realizza e produce, ma anche della stessa avvedutezza e della sua possibile autonoma configurazione, e cioè dell'osservare e dell'accostarsi alle cose per conoscerle e definirle, e dell'interpretare.⁸⁷

La medesima dinamica tematizzata nella *Vorlesung* friburghese del semestre invernale 1921-22 in merito alla possibilità di un riafferamento dell'esistenza dalla decadenza, in grazia di una sollecita *ripetizione*⁸⁸ della vita stessa che si contrappone al rovinio (*Ruinanz*) o caduta (*Sturz*) cui essa costitutivamente tende, è riproposta nel *Natorp-Bericht* attraverso la figura del 'contromovimento' (*Gegenbewegung*)

⁸⁶ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 502.

⁸⁷ *Ivi*, p. 503.

⁸⁸ Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 114: «'Ripetizione': tutto dipende dal senso di questa parola. La filosofia è un modo fondamentale della vita stessa, sicché essa propriamente ri-pete sempre la vita, nel senso che la ri-prende dalla decadenza – la quale ripresa, come ricerca radicale, è essa stessa vita». Cfr. inoltre D. Vicari, *op. cit.*, pp. 138-9: «Tuttavia, la ripresa dalla decadenza, l'assunzione della vita nella sua autenticità, non significa il raggiungimento di una tranquillità interiore, di un punto fermo al di là della perdizione e della povertà; al contrario: non solo l'interpretazione categoriale della vita effettiva deve essere sempre continuamente ripetuta, per evitare la perdita di vista del proprio oggetto; ma, e questo è l'aspetto più essenziale, la ripresa della propria vita dalla decadenza consiste nel riconoscimento della povertà come carattere ontologico dell'effettività, nel raggiungimento della consapevolezza che il senso della motilità della vita effettiva è dato dalla caduta, dal rovinio».

determinato dalla *Stimmung*⁸⁹ dell' 'inquietudine' (*Bekümmern*)⁹⁰, in cui appare giustificato il riconoscimento di alcuni tratti caratterizzanti la *Grundbefindlichkeit* dell' 'angoscia' (*Angst*)⁹¹:

⁸⁹ Come avverte G. Agamben in *Il linguaggio e la morte*, Einaudi: Torino, 1982, p. 35, «Il termine *Stimmung*, che si suole tradurre con 'tonalità emotiva', deve essere qui svuotato da ogni significato psicologico e restituito alla sua connessione etimologica con la *Stimme* e, soprattutto, alla sua originaria dimensione acustico-musicale: *Stimmung* appare nella lingua tedesca come traduzione del latino *concentus* e del greco ὑρμονία. Illuminante è, da questo punto di vista, il modo in cui Novalis pensa la *Stimmung* non come una *psicologia*, ma come una "acustica dell'anima"». A tal proposito, cfr. [GA 65] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, (Vom Ereignis)* (1936-1938), a cura di F.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, tr. it. di A. Iadiciccio, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano: Adelphi, 2007, p. 21: «La *Stimmung* è lo sfavillare del tremore dell'Essere [...] nel nostro esserci. Sfavillare: non un mero spegnersi e scomparire, ma al contrario: custodia dello scintillare, nel senso del diradarsi luminoso dell'apertura dell'umano sul filo delle crepe frastagliate dell'Essere». Insuperato risulta, sul piano della ricostruzione storico-semantiche della nozione di 'accordatura affettiva', lo studio condotto agli inizi degli anni Quaranta del secolo scorso da Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, edited by Anna Granville Hatcher, Baltimore, John Hopkins Press, 1963, tr. it. di V. Poggi, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna: il Mulino, 1967, volto, per sua stessa dichiarazione, a delineare una vera e propria «"Stimmungsgeschichte" della parola 'Stimmung'» (p. 9), attraverso l'analisi del ricco tessuto linguistico in cui si inserisce l'assunto etimologico del termine: attestando al XVIII secolo la comparsa del suddetto lemma nel lessico tedesco, l'indagine filologica, riconoscendo nella concezione agostiniana di uno spazio universale soggetto ad evoluzione nel tempo la radice di quel sentimento dell'*armonia mundi* che sarebbe poi confluito nel ricco spettro semantico della '*Stimmung*' (cfr. *ivi*, pp. 37-45), si spinge sino ad identificare nelle due nozioni di '*temperamentum*' (*temperatura*) e '*consonantia*' (*concordia*) le fonti latine di quell'idea della «mescolanza ben temperata» e della «armoniosa consonanza» (*ivi*, p. 12) che trova prefigurazione nella nozione greca di ὑρμονία, in riferimento alla quale Heidegger scrive in [GA 55] *Heraklit*, a cura di M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di F. Camera, *Eraclito*, Milano: Mursia, 1992, p. 94: «La parola greca per accordo è ὑρμονία. Con questa parola pensiamo subito all'accordo dei suoni e comprendiamo l'armonia nel senso dell'unisono. Ma il tratto essenziale dell'armonia è [...] nella connessione, per cui una cosa si adatta alle altre e si connettono di modo che vi sia accordo».

⁹⁰ Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 143: «La vita deve essere ricondotta a se stessa, dice Heidegger, per osservare poi che essa non può trovare alcun sostegno in se stessa, ma nemmeno altrove. Heidegger profonde grandi sforzi per fare piazza pulita di quel fraintendimento per il quale l'autotrasparenza della vita equivarrebbe a un suo acquietamento. Le cose stanno esattamente al contrario: la filosofia è inquietudine potenziata: essa è l'inquietudine praticata, per così dire, come metodo».

⁹¹ Essa campeggia quale determinazione fondamentale dell'esistenziale della '*Befindlichkeit*' nel celebre § 40 di *Essere e tempo*: «Se si vuol comprendere ciò che andiamo dicendo intorno alla fuga deiettiva dell'Esserci davanti a se stesso, è necessario rifarci alla costituzione fondamentale dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. *Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale* [...]. Il per-che dell'angoscia è l'essere nel mondo come tale. Nell'angoscia l'utilizzabile intramondano e in generale l'ente intramondano sprofondano. Il "mondo" non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri. L'angoscia sottrae così all'Esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal "mondo" e dallo stato interpretativo pubblico. Essa rigetta l'Esserci nel per-che del suo angosciarsi, nel suo autentico poter-essere-nel-mondo». La funzione rivelativa assegnata allo stato d'animo dell'angoscia è oggetto di una più diffusa analisi in [GA 9] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken*, a cura di F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?* in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 2001; cfr., soprattutto, le pp. 67-68: «Nell'angoscia, noi diciamo, "uno è spaesato". Ma dinanzi a che cosa v'è lo spaesamento e che cosa vuol dire l'"uno"? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo "nessuno". L'angoscia rivela il niente. Noi "siamo sospesi" nell'angoscia [...]. Nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia noi abbiamo raggiunto quell'accadere dell'Esserci nel quale il niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo». Il contromovimento al *roviniò* (*Ruinanz*), identificato – in seno alle *Phänomenologische Interpretationen zu*

In quanto tranquillizzante la tendenza deiettiva che ci seduce è estraniante, ossia la vita effettiva, nel perdersi nel mondo di cui si prende cura, diviene sempre più estranea a se stessa e la motilità della cura che si presenta come la vita, abbandonata a se stessa, toglie sempre di più al vivere l'effettiva possibilità di porsi come meta la riappropriazione di sé attraverso quel *movimento contrario alla deiezione che è l'inquietudine*⁹².

La diversione esercitata dalla vita nei confronti di se stessa e lo smarrimento nell'*Umwelt* in cui essa precipita sotto la spinta dell'*Umgang* mondana trovano in queste pagine espressione nella prima compiuta formulazione della nozione di 'medietà' (*Durchschnittlichkeit*), cui concorrono le celebri figure del 'Si' (*Man*) e del 'nessuno' (*Niemand*)⁹³, atte ad esprimere i caratteri di indeterminatezza e d'impersonalità propri della modalità esistenziale che più tardi sarebbe stata compendiata nel termine

Aristoteles del semestre invernale 1921-22 – nella figura dell'*apprensione* (*Besorgnis*), è anch'esso accostato concettualmente allo stato emotivo fondamentale dell'angoscia da A. Ardovino, *op. cit.*, p. 161: «Il rovinio (*Ruinanz*), concetto ben presente in Lutero, costituisce [...] il senso d'attuazione della motilità effettiva. Verso la fine della *Vorlesung* viene avviata infatti una discussione sul concetto di apprensione (*Besorgnis*) come movimento di "intensificazione (*Steigerung*) della motilità del prendersi cura" ([GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 166), in cui la vita si presenta nel suo nudo carattere di caduta e di radicale consegna al mondo come oggetto-soggetto della cura [...]. La prossimità concettuale rispetto a *Essere e tempo* e al tema dell'angoscia come *Grundbefindlichkeit* è testimoniata dalle considerazioni svolte poco più avanti: dopo aver chiarito che il senso della caduta è qualcosa di "non spaziale" (o piuttosto di spaziale nel senso esistenziale originario), Heidegger si domanda dove mai tale caduta possa trovare un termine, una resistenza o un impatto: la risposta è in nessun luogo, se per esso si intende alcunché di estraneo alla motilità della vita stessa [...]. La motilità della vita effettiva è in se stessa questa caduta: il suo verso-dove (*Wohin*) è per così dire "niente", il nulla "qualificato" e "significativo" dell'effettività. Questo nulla, da cui la vita è assediata nel suo stesso fondamento, è qualcosa che non sorge mediante una constatazione, una presa di posizione teoretica (*theoretische Stellungnahme*)».

⁹²[GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 503, corsivo mio. La precisa accezione in cui è opportuno intendere qui il termine 'inquietudine' è indicata dal filosofo nella relativa nota apposta a piè di pagina del testo in questione: «L'inquietudine, l'inquieta attenzione a (*Bekümmern*) non sta ad indicare uno stato d'animo che s'accompagna ad una espressione afflitta, ma l'effettivo essere deciso, l'afferramento dell'esistenza [...] come di ciò di cui bisogna prendersi cura. Se si intende il "curare" (*Sorgen*) come *vox media* (che ha in se stessa in quanto categoria del significato la sua origine nell'appello all'effettività), allora la *Bekümmern* è la stessa cura dell'esistenza (gen. ogg.). In tale nozione è pertanto possibile scorgere la prefigurazione della fondamentale figura della '*Entschlossenheit*' che assolverà ad una funzione di primaria rilevanza nel contesto dell'analitica esistenziale; cfr., in merito a ciò, [GA2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 354-5: «Gettato nel suo "Ci", l'Esserci è già sempre assegnato di fatto a un determinato (cioè al suo) "mondo". Nel contempo i progetti effettivi immediati sono rimessi al Si in conseguenza della perdizione che si prende cura. La perdizione può essere investita dal richiamo dell'Esserci rispettivamente proprio e il richiamo può essere compreso nel modo della decisione [...]. La decisione "esiste" solo come decidersi comprendente e autoprogettantesi».

⁹³ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, p. 166. Cfr. inoltre [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 225-6: «L'immedesimazione nel Si e in un "mondo" di cui ci si prende cura rivela qualcosa come una *fuga* dell'Esserci dinanzi a se stesso in quanto poter-essere-autentico [...]. In questa fuga, l'Esserci non si porta in cospetto di se stesso. Il divergere da sé, per effetto della tendenza più propria della deiezione, porta lontano dall'Esserci».

‘*Uneigentlichkeit*’, e che qui è intesa nei medesimi termini di autonascondimento e di fuga in cui era stata descritta nella *Vorlesung* del 1921-22:

La cura, la pratica del mondo, l’avvedutezza, il modo di concepire il mondo sono anzi il più spesso conformi ad una determinata “media”. Questa media è data volta a volta dalla pubblicità, dall’ambiente, dalla corrente dominante, dal “così come molti altri anche”. Il “Si” è ciò che effettivamente la vita individuale vive – si prende cura, si vede, giudica, si gusta, si fa pratica e si interroga. La vita effettiva è vissuta dal “Nessuno”, cui ogni vita dedica le sue attenzioni. La vita è sempre in qualche modo insabbiata entro tradizioni o consuetudini inautentiche. E da queste sorgono i bisogni e sono indicate le strade da battere per soddisfarli nelle occupazioni mondane. La tendenza deiettiva consiste nella fuga della vita da se stessa.⁹⁴

La manifestazione ontologica più rappresentativa della motilità deiettiva della vita effettiva e del suo «sfrenato, esplosivo gettarsi sul mondo e nel mondo nella forma del prendersi-cura»⁹⁵ è tuttavia costituita dalla modalità in cui essa si rapporta alla propria morte, ultima fondamentale prefigurazione concettuale rispetto al percorso speculativo dell’*opus magnum*⁹⁶, della cui portata ontologica, specie in riferimento alla struttura della *Zeitlichkeit*, si tenterà di fornire una sintetica trattazione nel prossimo paragrafo.

⁹⁴ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 504.

⁹⁵ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 180.

⁹⁶ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, p. 166: «sebbene l’argomento, conformemente all’intento generale dello scritto, venga sviluppato con una certa concisione, vi si può scorgere in trasparenza la *formalizzazione* (già compiuta) nei confronti della struttura di coappartenenza e precorrimiento che in Paolo legava vicendevolmente le “dimensioni” temporali dell’effettività».

§ 3. La *cinetica* dell'Esserci: l'effettività della cura e la *possibilità* originaria della morte

È dinanzi alla possibilità estrema, indeterminata e originaria della morte che la motilità *rovinante* della cura si traduce in un costante tentativo di rimozione ed occultamento che impedisce alla vita stessa di rendersi autotrasparente e, conseguentemente, di afferrarsi in grazia di quell'*inquietudine* che, sola, può sottrarla all'oblio di sé rendendola consapevole della sua propria costituzione ontologica.

Dopo aver segnalato, da un canto, il carattere non procedurale della vita effettiva e, dall'altro, l'inadeguatezza dell'assunzione del fenomeno della morte nei termini di un improvviso cessare (*Aufhören*) che interrompa in un istante indeterminato (*irgendwann*)

il corso di quella⁹⁷, il filosofo di Meßkirch rende perspicua la rilevanza ontologica dell'incombenza della morte sul vivere affannosamente proteso ad eluderne la minaccia:

La morte incombe sulla vita effettiva e le sta dinanzi come qualcosa di inevitabile. La vita è tale che la sua morte, in un modo o nell'altro, ci è sempre per lei, è sempre in vista, e questo pur quando "il pensiero della morte" viene respinto ed eliminato [...]. La forzata noncuranza del vivere per la sua morte si realizza con la fuga nelle occupazioni mondane. Però col distogliere lo sguardo dalla morte la vita non si coglie in se stessa, ma fugge soltanto dinanzi a sé e al suo essere autentico. L'incombenza della morte, che caratterizza sia l'evasiva occupazione mondana che l'inquietudine che afferra la vita, è un elemento costitutivo della struttura ontologica dell'effettività. Presa nel potere della morte certa, la vita diviene a se stessa chiara. La morte per questo suo potere che afferra la vita dà al vivere una prospettiva portandolo davanti al suo presente e al suo passato più propri, che così mettono radici in esso pur avendo più antica origine.⁹⁸

In merito alle tematiche della prefigurazione della morte quale possibilità di afferramento dell'esistenza nella sua totalità, dei caratteri di inevitabilità, certezza ed incondizionatezza che le sono connaturati, dell'emancipazione esercitata dalla vita nei

⁹⁷ Riguardo al peculiare carattere temporale della morte, considerazioni del tutto simili sono svolte in [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 294-7: «Finire non significa necessariamente giungere a compimento. La domanda si fa ora più incalzante: *In quale senso, in generale, la morte dev'essere intesa come la fine dell'Esserci?* Finire significa prima di tutto *cessare*, ma ciò, daccapo, in sensi ontologicamente diversi. La pioggia cessa. Non è più presente. La via cessa. Questo cessare non fa scomparire la via, ma la determina nella sua consistenza di semplice-presenza. Finire, in quanto cessare, può quindi significare: dissolversi nella non presenza o raggiungere la totale presenza proprio con la fine [...]. La morte dell'Esserci non si lascia caratterizzare adeguatamente da nessuno di questi modi del finire. Se si concepisse la morte come essere alla fine nel senso che il finire ha in uno dei modi sopra esaminati, l'Esserci sarebbe assunto come semplice-presenza o come utilizzabile [...]. L'Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte non significa un essere alla fine dell'Esserci, ma un *essere-per-la-fine* da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è [...]. Poiché anche l'Esserci "ha" la sua morte fisiologica quale essere vivente [...], anch'esso può cessare, senza tuttavia che ciò significhi la morte in senso autentico. D'altra parte, poiché dell'Esserci come tale non si può dire che cessi semplicemente di vivere, indicheremo questo fenomeno intermedio col termine *decesso*. *Morire* varrà invece come termine per indicare il *modo di essere* in cui l'Esserci è *per-la-sua-morte* [...]. L'interpretazione esistenziale della morte precede ogni biologia e ogni ontologia della vita».

⁹⁸ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 504. Sul rapporto *deiezione-autenticità*, quale risulta prefigurato nel *Natorp-Bericht*, cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, p. 167: «Se il contegno dinanzi alla morte segna nella sua attuazione "ancipite" due diverse modalità di temporalizzazione (*Zeitigung*) dell'effettività, la realizzazione dell'opzione autentica circa il possesso di essa (cioè, propriamente, la struttura del precorrere e del rivenire su se stessi) resta legata ad un "contromovimento (*Gegenbewegung*) che si oppone alla tendenza deietiva della cura"; il *principium* di questo stesso movimento intrattiene una connessione strutturale con ciò che Heidegger continua a chiamare qui "inquietudine" o "assillo»

confronti delle distrazioni e del livellamento imposti dal dominio del *Si* e, infine, della conseguente assunzione di sé in funzione della propria costituzione aperturale, il brano dianzi citato risulta concettualmente sovrapponibile alle considerazioni svolte allo stesso riguardo nello *Schizzo della struttura ontologico-esistenziale della morte* abbozzato nel §50 del capolavoro del 1927:

Bisogna anzitutto chiarire una buona volta come nel fenomeno della morte si rivelino l'esistenza, l'effettività e la deiezione dell'Esserci [...]. La morte non è affatto una semplice presenza non ancora attuata, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, *un'imminenza che incombe* [...]. La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'Esserci incombe a se stesso, esso viene completamente rimandato al suo poter-essere più proprio. In questo incombere dell'Esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema [...]. Così la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*. Come tale è un'incombenza imminente *eccelsa*. [...] l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, copre il più proprio essere-per-la-morte fuggendo *davanti* ad esso. L'Esserci muore effettivamente fintanto che esiste, ma, innanzitutto e per lo più, nella maniera della *deiezione*. Infatti l'esistere effettivo non solo è, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è anche già sempre immedesimato con il "mondo" di cui si prende cura⁹⁹.

È in tale orizzonte tematico che ai caratteri definitivi della categoria della *vita* – identificabili nelle modalità deietive sopra esposte, in cui si declina l'*Umgang* attraverso cui l'effettività si relaziona agli enti intramondani – sono simmetricamente contrapposti la *tortuosità*, la radicale *problematicità*, la costitutiva *manchevolezza* e la connotazione di *incompiutezza* e di strutturale *dinamismo*¹⁰⁰ insiti nella categoria della *possibilità (Möglichkeit)* propria dell'*'esistenza'*, opzione terminologica, quest'ultima, la cui introduzione in questa sede risulta di primario interesse, in quanto sottesa all'avviamento di quella elaborazione concettuale della determinazione ontologica dell'Esserci che avrebbe condotto Heidegger ad interrogarsi circa le modalità esistenziali in cui si manifesta il suo carattere *statico*, secondo il significato in cui il

(*Bekümmernung*), e che svolge in questo momento una funzione strategica palesemente analoga all'"angoscia" di *Essere e tempo*».

⁹⁹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 299-302.

filosofo assume il lemma ‘*Existenz*’¹⁰¹, qui inteso come sinonimo del termine ‘*Eigentlichkeit*’, secondo quanto è desumibile dal seguente passo:

Si designi questo *essere autentico*, di per sé accessibile nella vita effettiva, col termine *esistenza*. La vita effettiva, in quanto esistenzialmente inquieta, è *tortuosa*. La possibilità di cogliere l’essere della vita nella sua inquietudine, è insieme la possibilità di mancare l’esistenza. L’esistenza sempre possibile della vita effettiva è, in quanto *manchevole* in se stessa, radicalmente *problematica* per il vivere [...]. Il movimento opposto a quello della tendenza deiettiva non può essere interpretato come fuga dal

¹⁰⁰ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 505.

¹⁰¹ La definizione del termine è fornita dallo stesso Heidegger in [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 51: «L’essere stesso, rispetto al quale l’Esserci può tenersi in questo o quel rapporto, e sempre in qualche rapporto si tiene, lo chiamiamo *esistenza*. E poiché la determinazione essenziale di questo ente non può essere fornita esibendo il contenuto obbiettivo di un “che cosa”, ma la sua essenza consiste piuttosto nel fatto che esso ha ogni volta da essere il suo essere in quanto suo, il titolo “esserci” è stato scelto a designare questo ente puramente e semplicemente in quanto contiene l’espressione essere». A questo riguardo, F. Volpi opportunamente ricorda (in [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 591): «Il termine [...] assume dunque in Heidegger un significato diverso dal concetto di *existentia* che la tradizione filosofica affianca e oppone a quello di *essentia*: l’*essentia* indicando il “che cos’è” un ente, l’*existentia* il suo effettivo sussistere nella realtà. Se per la tradizione, da Avicenna in poi, “l’*existentia* è l’*actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis*”, cioè l’atto mediante il quale qualcosa è fatto uscire dalla possibilità e viene a sussistere [...] e se quindi *Existenz, Dasein* e *Wirklichkeit* sono usati come sinonimi e indicano il sussistere nella realtà effettiva, per Heidegger invece *Existenz* indica unicamente l’ex-sistere della vita umana, il suo carattere “estatico” nel senso del suo “stare fuori” ed essere esposta al suo “non ancora”, che esige di essere progettato e deciso». Riguardo a tale fondamentale precisazione, cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 60: «L’ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi sempre siamo [...]. L’“essenza” di questo ente consiste nel suo *aver-da-essere*. L’essenza (*essentia*) di questo ente, se mai si possa parlare di essa, deve essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*). Ma il compito ontologico è proprio quello di mostrare che, se noi scegliamo per l’essere di questo ente la designazione di *esistenza*, questo termine non ha e non può avere il significato ontologico del termine tradizionale *existentia*. *Esistenza* significa, per l’ontologia tradizionale, qualcosa come la *semplice-presenza*, modo di essere, questo, essenzialmente estraneo a un ente che ha il carattere dell’Esserci. A scanso di equivoci: per dire esistenti useremo sempre l’espressione interpretativa *semplice-presenza*, mentre attribuiremo l’esistenza esclusivamete all’Esserci». Cfr. inoltre [GA 6. 1] M. Heidegger, *Nietzsche I* (1936-1939), Pfullingen, Neske, 1989, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1994, pp. 873-879. Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull’«umanismo»*, in *Segnavia, op. cit.*, pp. 278-280: «Ciò che l’uomo è, ovvero, nel linguaggio tradizionale della metafisica, l’“essenza” dell’uomo, riposa nella sua e-sistenza. Ma, così pensata, l’e-sistenza non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà, a differenza di *essentia* intesa come possibilità. [...]. L’essenza e-statica dell’uomo riposa nell’e-sistenza, che resta diversa dall’*existentia* pensata metafisicamente [...]. Pensata estaticamente, l’e-sistenza non coincide con l’*existentia* né per il contenuto né per la forma. In ordine al contenuto, e-sistenza significa stare-fuori (*Hin-aus-stehen*) nella verità dell’essere. *Existentia* (*existence*) significa invece *actualitas*, realtà in contrapposizione alla mera possibilità come idea». Cfr. U. Regina, *op. cit.*, p. 190: «L’esistenza è un “ek-sistere” appunto perché è un collocarsi al di fuori di sé, mettendo in crisi ogni urgenza o remora di natura vitalistica [...]. Per distinguere questa sua concezione dell’esistenza da quella di Kierkegaard e di Jaspers, Heidegger, a partire dall’affermarsi della “filosofia dell’esistenza”, non userà più il termine *Existenz*, preferendo ad esso *Inständigkeit*, “assiduità” per l’essere»; A tale riguardo, cfr. [GA 49] M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), a cura di G. Seubold, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, p. 54.

mondo. È proprio della fuga dal mondo l'intento non di comprendere la vita nel suo carattere esistenziale e cioè di coglierla nella sua radicale problematicità, bensì di rappresentarla all'interno di un nuovo tranquillizzante mondo.¹⁰²

L'identificazione esplicitamente proposta nel *Natorp-Bericht* tra *autenticità* ed *esistenza*¹⁰³, di contro al binomio *fatticità-deiezione*, prefigura la tematizzazione dell'alternativa esistenziale fra *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* che, avviata nello scritto in questione, giungerà a definitiva delineazione in *Essere e tempo*¹⁰⁴; e, in tale operazione concettuale, si radica l'individuazione della temporalità (*Zeitlichkeit*) quale radice ontologica originaria¹⁰⁵ in cui è possibile ravvisare il presupposto stesso che dà fondamento alla legittimità dell'attribuzione del primato ontico-ontologico all'ente che ha il carattere dell'Esserci (*daseinsmäßiges Seiendes*):

¹⁰² [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 505-6, corsivo mio.

¹⁰³ Cfr. *ibidem* ed *ivi*, p. 509: «a causa della sua inclinazione deiettiva la vita effettiva vive per lo più nell'inautentico, ossia all'interno di quanto le viene trasmesso e riportato e di cui essa si appropria secondo la "media". Perfino ciò che originariamente è stato posseduto come proprio, decade a prodotto medio e pubblico e, perdendo il senso specifico che gli dà la provenienza dalla sua situazione originaria, finisce col restare sospeso alle abitudini del "Si"».

¹⁰⁴ Le modalità esistenziali secondo cui l'Esserci può rapportarsi alla propria esistenza sono distinte e rese perspicue in [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 61: «E di nuovo l'Esserci è sempre mio in questa o quella maniera di essere. L'Esserci ha già sempre in qualche modo deciso in quale maniera sia sempre mio [...]. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o "scegliersi", conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo "apparentemente". Ma esso può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perché la sua essenza comporta la possibilità dell'*autenticità*, cioè dell'appropriazione di sé. *Autenticità* e *inautenticità* – queste espressioni sono state scelte nel loro senso terminologico stretto – sono modi di essere che si fondano nel fatto che l'Esserci è determinato, in linea generale, dall'esser-sempre-mio».

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 389-90: «La temporalità rende possibile l'unità di esistenza, effettività e deiezione, e costituisce così originariamente la totalità della struttura della Cura [...]. La temporalità non "è" assolutamente un ente. Essa non è, ma si temporalizza [...] e precisamente nelle diverse modalità che sono proprie di essa. Queste rendono possibili i vari modi di esserci dell'Esserci e, prima di tutto, la possibilità fondamentale dell'esistenza autentica e inautentica. Avvenire, essere-stato e presente indicano il carattere fenomenico dell'ad-sé, dell'indietro-verso e del venire incontro di. I fenomeni dell'ad, retro, presso rivelano la temporalità come l'ἐκστατικόν puro e semplice [...]. Perciò noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, essere-stato e presente le *estasi* della temporalità». Sul nesso esistenza-temporalità, cfr. [GA 58] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992, tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: Il melangolo, 1988, pp. 255-56: «È necessario discernere meglio questo carattere estatico del tempo [...]. L'espressione "estatico" non ha nulla a che fare con stati di estasi o simili. La comune espressione greca ἐκστατικόν significa l'uscir-fuori-di-sé. Essa si ricollega al termine "esistenza". Attraverso il carattere estatico noi interpretiamo l'esistenza e questa, considerata dal punto di vista ontologico, è l'unità originaria dell'essere-fuori-di-sé, pervenente-a-sé, rinvenente-su-di-sé e presentificante. La temporalità determinata estaticamente è la condizione della struttura ontologica dell'Esserci».

La vita è un ente cui ne va del proprio essere a seconda del modo in cui si svolge temporalizzandosi [...]. Il “perdersi in”, come ogni motilità della temporalità effettiva, ha in se stesso un più o meno esplicito e inconfessato riguardo nei confronti di ciò davanti a cui fugge [...]. Il contromovimento, che è proprio dell’inquietudine del vivere che non smarrisce se stesso, è il modo in cui l’essere autentico della vita, colto nella sua possibilità, si sviluppa temporalizzandosi [...]. La possibilità dell’esistenza è sempre quella della concreta effettività intesa come un modo di temporalizzazione della temporalità dell’esistenza.¹⁰⁶

La figura della *Bekümmerng*, il cui rilievo concettuale è ancor più accresciuto in virtù del carattere di riferimento temporale che essa possiede, se dapprima condensa in sé il senso di una motilità originata e diretta, in senso *orizzontale*, dagli enti intramondani alle occupazioni produttive da essi occasionate, assume in seguito, declinandosi nelle determinazioni esistenziali indicate dalle nozioni di ‘*Reluzenz*’, ‘*Prestruktion*’ e ‘*Abriegelung*’, la connotazione di accrescimento e progressiva *maturazione*¹⁰⁷ – indicata dall’espressione ‘*sich steigern*’ – conferitagli dall’inclinazione

¹⁰⁶ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 505. Riguardo alla rilevanza concettuale attribuita da Heidegger alla temporalità dell’Esserci nei primi corsi di insegnamento friburghese, cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 379: «le interpretazioni “fenomenologiche” di Aristotele condotte da Heidegger già nei suoi primi anni a Friburgo accanto a Husserl non hanno altra intenzione che quella di mostrare come l’introduzione del tratto “temporale” nella fenomenologia husserliana debba riportare l’atteggiamento fenomenologico alla particolare temporalità del *καίρως* aristotelico». Sull’interpretazione heideggeriana del concetto aristotelico di *καίρως*, cfr. [GA 24] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS1927), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1975, 1989², 1997³, tr. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: Il melangolo, 1989, *op. cit.*, pp. 275-6: «Mentre la presentificazione di qualcosa innanzitutto e per lo più si mantiene presso le cose, s’impiglia in se stessa, si lascia attrarre dalle cose per risolversi in ciò che presentifica [...], il presente che fa parte della decisione *si mantiene* nello specifico avvenire (anticipazione) ed essere-stato (ripetizione) della decisione. Il presente che appartiene alla decisione e che da essa scaturisce noi lo chiamiamo *attimo* [...]. L’attimo è un fenomeno originario che appartiene alla temporalità originaria, mentre l’“ora” è solo un fenomeno di tempo derivato. Già Aristotele ha scorto il fenomeno dell’attimo, del *καίρως*, e lo ha definito nel VI libro della sua *Etica Nicomachea*, senza però riuscire a collegare lo specifico carattere temporale del *καίρως* con ciò che comunemente egli intende per tempo (*ᾠν*). Quel presente che appartiene alla temporalità dell’esserci non ha sempre il carattere dell’attimo, vale a dire l’esserci non esiste sempre come deciso (*entschlossen*), ma è piuttosto, anzitutto e per lo più, indeciso, chiuso (*verschlossen*) a se stesso nel suo più proprio poter-essere, non primariamente determinato, nel modo in cui progetta le sue possibilità, a partire dal più proprio poter-essere. La temporalità dell’Esserci non si temporalizza stabilmente a partire dal suo avvenire autentico [...]. L’esistere indeciso è così poco inesistente che proprio questa indecisione caratterizza l’effettività quotidiana dell’Esserci». Sul rapporto sussistente fra le concezioni heideggeriana e kierkegaardiana dell’attimo, cfr. O. Pöggeler, *Destruktion und Augenblick*, in AA. VV., *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Weinheim: VCH, 1989, pp. 9 ss..

¹⁰⁷ Sul rapporto *Existenz-Zeitlichkeit* e sull’accezione secondo cui Heidegger intende qui la nozione di ‘*Zeitlichkeit*’, cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 94: «Importa che si pervenga all’“essere”, che ci si affatichi per esso, ma non come oggetto di osservazione (*Betrachtung*) e di cattiva riflessione. Esso è proprio l’essere del rapportarsi, cioè qui (fenomenologicamente) tramite il rapportarsi; esso costituisce la

della motilità ora rovinosamente orientata in senso *verticale*, sulla ripida china di quella ‘*Ruinanz*’ (lemma che, *strictu sensu*, significa proprio ‘precipizio’) che ne rappresenta la matrice *strutturale*¹⁰⁸:

Heidegger sintetizza il proprio approccio all’esperienza della vita in una proposizione che, in un certo senso, anticipa la definizione di *Sorge* di *Essere e Tempo*: l’esperienza di vita effettiva è *Bedeutsamkeitsbekümmern* (prendersi cura della significatività), un prendersi cura qualificato da quattro aggettivi: 1) *einstellungsmässig*: implicato, “impiegato”; 2) *abfallend*: cadente; 3) *bezügsmässig-indifferent*: appartiene a e caratterizza tutti i modi del rapporto; e 4) *selbstgenügsam*: autosufficiente.¹⁰⁹

È dunque nel corso giovanile del 1921/22 che viene tematicamente postulata l’identificazione fra le nozioni di ‘*Existenz*’ e ‘*Zeitlichkeit*’, intesa, quest’ultima, secondo l’accezione sopra ricordata e per la prima volta qui radicalmente connessa con la tematica ontologica¹¹⁰, identificazione in cui è legittimo riconoscere il più consistente apporto di originalità del contributo filosofico addotto da Heidegger durante il periodo di insegnamento friburghese:

È stato fatto già più volte accenno al fenomeno per cui, nell’attuazione del prendersi-cura, la vita *avviene*, si fa incontro [...]. Ora, ogni forma di *avvento* ha come tale un suo *carattere cairologico* (καίρος, tempo) determinato (fattizio), una sua determinata relazione col tempo, e cioè col *suo* tempo, che è iscritto nel senso del contesto d’attuazione della fatticità [...]. Il “tempo” va inteso qui non come la cornice o la dimensione in cui si ordinano i fatti, né tanto meno come carattere (specificamente formale) delle connessioni storiche tra eventi diversi, ma come *modo della motilità* nel

sua *maturazione*. Ma rapportarsi è ciò che è solo nella piena *concrezione; problematica concreta*, dunque».

¹⁰⁸ Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 163.

¹⁰⁹ T. Sheehan, *op. cit.*, p. 437.

¹¹⁰ Cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 379: «le interpretazioni “fenomenologiche” di Aristotele condotte da Heidegger non hanno altra intenzione che quella di mostrare come l’introduzione del tratto “temporale” nella fenomenologia husserliana debba riportare l’atteggiamento fenomenologico alla particolare temporalità del *καίρος* aristotelico. Dev’essere letta in questo senso la conclusione dell’introduzione a *Essere e tempo*, dove fenomenologia e ontologia sono identificate e dove, in qualche modo “contro” Husserl, la possibilità “della” fenomenologia è collocata al di sopra della sua realtà (GA 2, § 7c)».

senso di un carattere che non solo rende possibile la motilità ammettendola al suo interno, ma che entra a farne parte e di fatto genera autonomamente un *movimento*¹¹¹.

La temporalità cairologica definisce pertanto i contorni di quella dimensione entro cui l'esistenza, in quanto si configura strutturalmente come maturazione, diviene *comprensione dell'essere*, nella densità ontologica dell'*attimo* che si profila quale occasione di una «valutazione finalmente non evasiva del presente»¹¹², di contro all'attuazione inautentica della medesima estasi temporale, *innanzitutto e per lo più* concepita come succedersi numerabile di singoli punti-ora (*Jetzt*), secondo la celebre definizione del concetto di 'tempo' fornita nel IV libro della *Fisica* di Aristotele¹¹³, oggetto dell'altrettanto celebre interpretazione critica cui la stessa è soggetta nel § 81 di *Essere e tempo*:

¹¹¹ *Ivi*, pp. 169-170.

¹¹² U. Regina, *op. cit.*, p. 201.

¹¹³ Cfr. Arist. *Phys.* Δ 11, 219b 1-2: τούτο γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον: «Questo è infatti il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il poi». Riguardo all'assunzione e alla rielaborazione, da parte della tradizione filosofica successiva, della definizione aristotelica del tempo fornita nella *Fisica*, cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino: UTET, 1980, pp. 863-865: «Non diverso è il significato della definizione degli Stoici, secondo la quale il tempo è "l'intervallo del movimento cosmico" (DIOG. L., VII, 141). L'intervallo non è infatti che il ritmo, cioè l'ordine, del movimento cosmico. E neppure molto diverso è, forse, il significato della definizione di Epicureo: "il tempo è una proprietà, cioè un accompagnamento del movimento" (STOBEO, *Ecl.*, I, 8, 252). Nel Medioevo, questa concezione del tempo fu condivisa sia dai realisti (ALBERTO MAGNO, *S. Th.*, I, q. 21, a. 1; S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 10, a. 1) che dai nominalisti (OCKHAM, *In Sent.*, II, q. 12) che ripeterono concordemente la definizione aristotelica. Telesio, che indugiava a criticare questa definizione, riduceva a sua volta il tempo alla durata e all'intervallo del movimento (*De rer. nat.*, I, 29). Hobbes definiva il tempo "l'immagine (*phantasma*) del movimento in quanto immaginiamo nel movimento il prima e il dopo, cioè la successione" e riteneva questa definizione in accordo con quella aristotelica (*De Corp.*, 7, 3). Cartesio ripeteva semplicemente quest'ultima, definendo il tempo come "numero del movimento" (*Princ. Phil.*, I, 57). E Locke criticava la connessione del tempo con il movimento, definita dalla definizione aristotelica, solo per affermare che il tempo è connesso a qualsiasi specie di ordine costante e ripetibile: "Qualsiasi apparizione periodica e costante o mutamento di idee, che accadesse etro spazi di durata apparentemente equidistanti, e forse costante e universalmente osservabile, avrebbe potuto servire a distinguere tra loro intervalli del tempo egualmente bene che quelle di cui si è fatto uso in realtà" (*Saggio*, II, 14, 19) [...]. Questa concezione del tempo fu da Newton posta a fondamento della meccanica: egli distingueva il tempo assoluto e il tempo relativo, ma ad entrambi riconosceva ordine e uniformità. "Il T. assoluto vero e matematico, egli diceva, in realtà e per natura sua, senza relazione a qualcosa di esterno, fluisce uniformemente (*aequabiliter*) e si chiama anche durata. Il T. relativo apparente e comune è una misura sensibile ed esterna della durata mediante il movimento" (*Naturalis philosophiae principia*, I, def. VIII) [...]. Leibniz illustrava lo stesso concetto nel modo seguente: "Conoscendo le regole dei movimenti non uniformi, si può sempre rapportarli ai movimenti uniformi intelligibili e prevedere con questo mezzo ciò che accadrà a differenti movimenti congiunti insieme. In questo senso il T. è la misura del movimento, cioè il movimento uniforme è la misura del movimento non uniforme" (*Nouv. Ess.*, II, 14, 16). E pertanto definiva il T. come "un ordine delle successioni" (*Troisième lettre à Clarke*, § 4): una definizione che veniva accettata da Wolff (*Ontol.*, § 572) e da Baumgarten (*Met.*, § 239)».

In qual modo innanzitutto qualcosa come il “tempo” si temporalizza per il prendersi cura quotidiano e preveggenente ambientalmente? [...]. Il suo senso esistenziale-temporale si rivela come una presentazione della lancetta che si sposta. La presentazione che *segue* le posizioni della lancetta, *numera* [...]. Quale sarà dunque la definizione del tempo che si manifesta nell’orizzonte dell’uso dell’orologio, uso ambientale preveggenente, prendentesi tempo e prendente cura del *tempo*? *Esso è il NUMERATO che si manifesta nell’osservazione presentante e numerante della lancetta che si sposta, tale che la presentazione si temporalizza in unità estatica col ritenere e con l’aspettarsi, orizzontalmente aperti secondo il prima e il poi* [...]. Ogni analisi successiva del concetto di tempo si attiene *fondamentalmente* alla definizione di Aristotele, cioè tematizza il tempo così come si presenta nel prendersi cura ambientalmente preveggenente.¹¹⁴

In antitesi all’*omogeneità*¹¹⁵ e all’*irreversibilità*¹¹⁶ del tempo cronologico, scandito dal μέτρον dell’orologio, il tempo pensato cairologicamente quale *principium individuationis* dell’essere umano aveva rappresentato il *rei caput* della conferenza tenuta dinanzi all’associazione dei teologi di Marburgo il 25 luglio del 1924, *Der Begriff der Zeit*: qui, a campeggiare quale costante referente storico-filosofico, è l’imponente figura di Agostino, alla cui dottrina del tempo Heidegger si richiama esplicitamente – al fine di marcare il nesso, che rappresenta il nucleo germinale dell’opera del ’27, sussistente tra temporalità ed esistenza – citando un passo tratto dal libro XI delle *Confessioni*:

¹¹⁴ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 492-493.

¹¹⁵ Cfr. U. Regina, *op. cit.*, p. 200: «Heidegger distingue il tempo cronologico [...] caratterizzato dall’“omogeneità” (l’orologio misura bene solo se i suoi cicli sono perfettamente uguali), dal tempo quale è sperimentato dall’uomo».

¹¹⁶ Cfr. [GA 64] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, a cura di F.-W. Von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004, tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano: Adelphi, 1998, p. 45: «Questo tempo presente viene esplicitato come una successione che si svolge costantemente attraverso l’“ora”; una successione del cui senso direzionale si dice che è unico e irreversibile. Tutto ciò che accade scorre da un futuro sconfinato al passato irrecuperabile. Due punti sono tipici di questa interpretazione: 1) l’irreversibilità, 2) l’omogeneizzazione in “punti-ora”. L’*irreversibilità* comprende in sé ciò che questa esplicazione può ancora ghermire del tempo autentico, e che rimane come residuo dell’essere futuro quale fenomeno fondamentale del tempo in quanto Esserci [...]. L’*omogeneizzazione* è il conformare il tempo allo spazio, alla pura presenza; è la tendenza a espellere l’intero tempo fuori di sé in un presente. Esso viene completamente matematizzato, diventa la coordinata *t* accanto alle coordinate spaziali *x*, *y*, *z*. È irreversibile».

In te, animo mio, misuro i tempi; quando misuro te, misuro il tempo. Non turbarmi con la domanda: perché mai? Non distogliermi, con una falsa domanda, dal guardare a te. Non ascoltare te stesso con la confusione di ciò da cui puoi essere affetto. In te, torno a dire, misuro il tempo; le cose transeunti ti mettono in un essere affetto (*affectionem*, *Befindlichkeit*) che rimane, mentre esse si dileguano. Io misuro il “sentirmi” nell’esistenza presente, non le cose che passano affinché esso sorga. È il mio “sentirmi” che misuro, ripeto, quando misuro il tempo.¹¹⁷

L’identificazione dell’Esserci con la *Zeitlichkeit* con cui il suo *faktisches Leben* si esplica rivela tuttavia, come Heidegger si premura di rilevare nell’opera del ’27, il suo imprescindibile riferimento all’identità *spirituale* del *Dasein* – prima ancora di essere compiutamente tematizzato da Kant e da Hegel, rispettivamente in connessione *all’io penso* e alla categoria propriamente idealistica di ‘*Spirito*’¹¹⁸ – già in Aristotele e

¹¹⁷ *Ivi*, p. 30, (tr. lievemente modificata). Sulla connessione, esplicitamente formulata da Agostino, fra tempo e anima, cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 865: «Così accade già nella dottrina di Plotino. Secondo Plotino il tempo non esiste fuori dall’anima: [...] “la vita dell’anima consiste nel movimento per il quale l’anima passa da uno stato ad un altro della sua vita” (*Enn.*, III, 7, 11): sicché anche l’universo si può dire che è nel tempo solo in quanto è nell’anima, cioè nell’anima del mondo (*Ibidem*, III, 7, 3). A S. Agostino si deve la migliore espressione e la diffusione di questa dottrina nella filosofia occidentale. Il tempo è identificato da Agostino con la vita stessa dell’anima che si estende verso il passato o l’avvenire (*extensio* o *distensio animi*). Dice S. Agostino: “In che modo si diminuisce e consuma il futuro che ancora non c’è? E in che modo cresce il passato che più non è, se non perché nell’anima ci sono tutte e tre le cose, presente, passato e futuro? L’anima infatti attende e fa attenzione e ricorda, sicché ciò che essa attende, attraverso ciò cui fa attenzione, passa in ciò che ricorda. Nessuno nega che il futuro non ancora c’è; ma c’è già nell’anima l’attesa del futuro. Nessuno nega che il passato non è più, ma c’è ancora nell’anima la memoria del passato. E nessuno nega che il presente manca di durata perché subito cade nel passato; ma dura tuttavia l’attenzione attraverso la quale ciò che sarà passa, si allontana verso il passato” (*Conf.*, XI, 28, 1). Il teorema fondamentale di questa concezione del tempo è stato enunciato dallo stesso Agostino: “Non ci sono, propriamente parlando, tre tempi, il passato, il presente e il futuro, ma soltanto tre presenti: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro” (*Ibidem*, XI, 20, 1)».

¹¹⁸ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 500: «L’interpretazione dell’Esserci come temporalità non è dunque estranea, in linea di principio, all’orizzonte del concetto ordinario di tempo. E Hegel ha già compiuto l’esplicito tentativo di mostrare la connessione fra il tempo inteso nel senso ordinario e lo spirito, mentre per Kant il tempo è sì “soggettivo”, ma sta “accanto” all’“io penso” senza legami con esso. Il modo in cui Hegel fonda esplicitamente la connessione fra tempo e spirito si presta a chiarire indirettamente la precedente interpretazione dell’Esserci come temporalità e la dimostrazione dell’origine del tempo-mondano da essa». Sulla concezioni kantiana e hegeliana del tempo, specie in riferimento alla sua connesse con lo “spirito”, cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, pp. 864-865: «Il contributo principale di Kant all’interpretazione del concetto di tempo non è contenuto nell’*Estetica trascendentale*, ma nell’*Analitica dei principi*, e precisamente nella trattazione della seconda analogia o “principio della serie temporale secondo la legge della causalità”. Qui Kant opera la riduzione dell’ordine di successione all’ordine causale. Egli dice che una cosa “può acquistare il suo determinato posto nel tempo solo a condizione che nello stao precedente si presupponga un’altra cosa a cui essa debba seguire sempre, cioè secondo una regola”. La serie temporale non si può invertire perché “quando lo stato precedente è posto, l’avvenimento deve immancabilmente e necessariamente seguire”; sicché “è legge necessaria della nostra sensibilità e quindi condizione formale di tutte le percezioni che il tempo precedente determini necessariamente il seguente”. Questo appunto distingue la percezione reale del tempo dall’immaginazione, che potrebbe e può invertire l’ordine degli eventi; e che fa della successione temporale “il criterio empirico unico dell’effetto in rapporto alla causalità della causa” (*Crit. R. Pura*, An.

Agostino, i due principali paradigmi teorici di riferimento dei primi corsi di lezione friburghesi:

Benché l'esperienza ordinaria del tempo, innanzi tutto e per lo più, conosca soltanto il "tempo-mondano", essa gli conferisce pur sempre un *particolare* riferimento all'"anima" e allo "spirito". E ciò anche quando è ancora lontano un orientamento esplicito e primario dell'indagine filosofica nel "soggetto". Bastino due caratteristiche testimonianze.

Aristotele dice:

εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον
ν ψυχῆς μὴ οὐσης...¹¹⁹ E Agostino: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus
quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi*^{120 121}.

Dei Princ., cap. II, sez. III, 3). Questa riduzione del tempo all'ordine causale che Kant difendeva relativamente alla concezione del tempo dominante nella sua epoca, cioè derivata dalla fisica newtoniana, è stata rappresentata ai nostri giorni nei confronti della fisica einsteiniana. [...]. Quanto al "soggettivismo" della concezione kantiana per cui il tempo è "intuizione pura", cioè condizione di qualsiasi percezione sensibile, esso è frutto soltanto di un malinteso: giacché il tempo può dirsi soggettivo solo rispetto alle cose in sé che sono al di là della considerazione dell'uomo, ma è oggettivo e reale rispetto alle cose naturali, per cui il tempo ha "realità empirica" indubitabile (*Crit. R. Pura*, § 6, 7). L'oggettivismo della concezione kantiana è poi dimostrato dalla riduzione del tempo all'ordine causale: una tesi a cui i neo-empiristi hanno acceduto senza conoscere la sua derivazione kantiana. La seconda concezione fondamentale del tempo è quella che lo considera come intuizione del movimento o "divenire intuito". Quest'ultima definizione è di Hegel: il quale aggiunge che "il tempo è il principio medesimo dell'Io = Io, della pura autocoscienza; ma è quel principio o il semplice concetto ancora nella sua completa exteriorità ed astrazione" (*Enc.*, § 258). Hegel pertanto non identifica il tempo con la coscienza, ma con qualche aspetto parziale o astratto della coscienza stessa. Senza questa limitazione, Schelling aveva detto "il tempo non è se non il senso interno che diviene oggetto per sé" (*System des transzendentalen Idealismus*, sez. III, Seconda epoca, D). E di regola la concezione del tempo come intuizione del divenire porta con sé la riduzione del tempo stesso alla coscienza».

¹¹⁹Arist. *Phys.* Δ 14, 223a25; cfr. *Phys.* Δ 14, 223a22-29: πότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἶη ἢ τὸ ἀριθμῆσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητὸν τι εἶναι, ὥστε δὴ λον ὅτι οὐδ' ἀριθμὸς. εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητὸν τι εἶναι, ὥστε δὴ λον ὅτι οὐδ' ἀριθμὸς. ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἀριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητὸν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχῆς καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ'ἐστίν ἢ ἀριθμητὰ ἐστίν. [Si potrebbe, però, dubitare se il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima. Infatti, se non si ammette l'esistenza del numerante, è anche impossibile quella del numerabile, sicché, ovviamente, neppure il numero ci sarà. Numero, infatti, è o ciò che è stato numerato o il numerabile. Ma se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima, a meno che non si consideri il tempo nella sua soggettività, allo stesso modo che se, ad esempio, si ammettesse l'esistenza del movimento senza tener conto dell'anima. Ma il prima e il poi esistono in un movimento, e appunto essi, in quanto sono numerabili, costituiscono il tempo (A. Russo e O. Longo, *Aristotele, op. cit.*)].

¹²⁰ Augustinus, *Confessiones*, XI, 26.

¹²¹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 500.

CAPITOLO II

Esistenza, affettività e progettualità: la funzione rivelatrice delle *Stimmungen* nelle Lettere paoline e nelle *Confessioni* agostiniane (WS 1920-21 e SS 1921)

§ 1. La temporalità *kairologica* e l'esperienza storico-fattiva del protocristianesimo. L'*Auseinandersetzung* con San Paolo e le *Stimmungen* dell' 'inquietudine', dell' 'incertezza' e della 'trepidazione' (WS 1920-21)

La serrata critica che il filosofo di Meßkirch, a partire dal breve scritto *Der Begriff der Zeit*, condurrà nei confronti del primato della *Vorhandenheit*, trova nell'assunzione del carattere *kairologico* della temporalità – di cui la misurazione obiettiva fornita dall'orologio rappresenta una modalità difettiva, in quanto non è che una riduzione della sua complessa articolazione – la premessa teorica da cui origina, da un canto, il nesso che da allora in poi sarebbe stato stabilmente istituito fra la *storicità* e il *come* dell'esistenza¹²² e, dall'altro, l'identificazione fra il *Dasein* e la *Zeitlichkeit*, quale sua cifra ontologica costitutiva, in funzione della quale il precorrimento della morte segna il suo radicale ripensamento, come attestano rispettivamente i due seguenti passi, entrambi tratti dal testo della conferenza del 1924:

¹²² Cfr. F. Mora, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma: Donzelli, 2005, pp. 143-144: «Essenziale [...] per la vita è *das Historische*, che non si riduce ad uno svuotamento epistemologico del fenomeno vivente, ma anzi risulta per Heidegger "vitalità immediata". Contro la via platonica, che pensa lo storico come qualcosa da cui distaccarsi (*Abkehr*); contro Spengler, nel quale Heidegger vede un "radicale consegnar-si allo storico"; e infine contro la terza via, mediazione fra le prime due, e i cui rappresentanti maggiori sono Dilthey e Simmel, e poi l'intera filosofia della storia di Windelband e Rickert, Heidegger propone un concetto di storico che è pre-struttura, ossia preteoretico e antepredicativo, che si lega tanto alla determinazione del tempo quanto all'attuazione della vita protocristiana. Lo storico è dunque considerato come la stessa effettività e temporalità della vita, un a priori temporale e effettivo, che non dà alcuna assicurazione (*Sicherung*), che non si obietta nella scienza storica, che non si fonda e fonda sapere (gnoseologia), al contrario che in Platone, secondo cui "soltanto mediante il sapere è possibile una vita virtuosa", così come non costituisce una fondazione autoteoretica (*seinstheoretisch*) della vita».

Il passato resta chiuso ad un presente finché questo, l'Esserci, non è esso stesso storico [*geschichtlich*]. Ma l'Esserci è storico in se stesso in quanto esso è la sua possibilità. Nell'essere futuro l'Esserci è il suo passato; ritorna ad esso nel come. Il modo del tornare indietro è fra l'altro la coscienza [*Gewissen*]. Solo il come è ripetibile. Il passato – sperimentato come autentica storicità – è tutt'altro che il non più. Esso è qualcosa a cui io posso sempre di nuovo ritornare.¹²³

L'aporia del coglimento dell'Esserci non sta nella limitatezza, nell'insicurezza e nell'imperfezione della capacità di conoscere, ma nell'ente stesso che deve essere conosciuto: in una possibilità del suo essere [...]. Quanto meno ci si affretta a sottrarsi inosservati a questa aporia, quanto più a lungo la si sostiene, tanto più chiaramente si può vedere che l'Esserci si mostra nella sua possibilità estrema proprio in ciò che provoca in lui tale difficoltà. La fine del mio Esserci, la mia morte [...]: è l'estrema possibilità di se stesso, che egli può cogliere e fare propria come imminente [...]. Che cos'è *l'aver ignorato la propria morte? È un precorrimento dell'Esserci che va al suo non più (Vorbei) quale possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza.*¹²⁴

Il *Vorbei* in cui si condensa l'eccezionalità dell'opzione esistenziale prospettata dall'irrompere dell'*Augenblick* si offre così quale superamento di ogni arbitrio rinunciatario rispetto all'opportunità di compimento (*Vollzugssinn*) dell'esistenza concessa dalla puntualità esplosiva dell'*attimo*, la cui prima, originaria definizione da parte dello Stagirita – cui Heidegger esplicitamente rimanda nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922) – trova elaborazione nel seguente luogo dell'*Etica Nicomachea*, in cui il lemma in questione è volto ad indicare il *bene* (*ἀγαθόν*) relativamente alla categoria del tempo¹²⁵, ovvero l'*attimo opportuno* per l'azione,

¹²³ [GA 64] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 35-37.

¹²⁵ Tale definizione aristotelica del 'tempo' rivela lo scarto terminologico e concettuale sussistente fra la stessa e quella offerta in *Phys.* Δ 11, 219b 1-2, cosicché dal confronto fra queste ultime è possibile cogliere la differenza tra le concezioni *cronologica* e *cairologica* del concetto di 'tempo' – esemplificate, rispettivamente, dalle nozioni di 'χρόνος' e di 'καιρός' – nel pensiero dello Stagirita.

secondo la stessa funzione semantica a cui esso assolve nel serrato dialogo fra Edipo e Creonte nell'epilogo dell'*Oedipus Tyrannus* di Sofocle¹²⁶:

ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷποσῶ τὸ μέτρον, καὶ ἐν τῷπρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ **καιρός**, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴηκοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. [Inoltre, siccome il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere, infatti si dice nella categoria della sostanza, come il dio e l'intelletto, e nella qualità, come le virtù, e nella quantità, come la giusta misura, e nella relazione, come l'utile, e *nel tempo, come il momento opportuno*, e nel luogo, come l'habitat naturale, e via dicendo, allora è chiaro che il bene non potrà essere qualcosa di comune, universale e uno. Altrimenti non lo si direbbe in tutte le categorie ma in una soltanto]¹²⁷.

¹²⁶ Cfr. Sofocle, *Antigone; Edipo re; Edipo a Colono*, introduzione, traduzione, premessa al testo e note di F. Ferrari, Milano: BUR, 2004, pp. 267-268: nell'*explicit* della tragedia sofoclea, in risposta all'ingiunzione di Creonte di rientrare nel palazzo, Edipo, che con le parole conclusive dell'opera viene celebrato come colui che «sciolse l'enigma famoso e fu potente fra gli uomini» per precipitare infine in un turbinoso «gorgo di sciagura», ubbidisce affranto e oramai rassegnato, ed è in tale occasione che il poeta fa adoperare all'interlocutore del «più nobile ma più infelice tebano» il termine 'καιρός' (sono riportati di seguito i vv. 1515-1526 corrispondenti al brano del dialogo preso in esame): {KP.} Ἄλις ἴν' ἐξήκεις δακρῦων· ἀλλ' ἴθι στέγης ἔσω. {OI.} Πειστέον, κεί μηδὲν ἡδύ. {KP.} Πάντα γὰρ **καιρῶ** καλά. [CREONTE: «Già troppo hai pianto. Rientra nel palazzo.» EDIPO: «Non mi resta che ubbidire, anche se mi pesa». CREONTE: «Ogni cosa a **tempo debito**»]. Ancor prima nel testo della medesima tragedia, laddove Edipo, rivolgendosi ai coreuti, chiede informazioni riguardo al pastore che lo aveva consegnato ancora in fasce al Nunzio, ricorre il termine 'καιρός' (vv. 1047-1050):

{OI.} Ἔστιν τις ὑμῶν τῶν παρεστώτων πέλας, ὅστις κάτοιιδε τὸν βοτήρ' ὃν ἐννέπει, εἴτ' οὖν ἐπ' ἀγρῶν εἴτε κἀνθάδ' εἰσιδὼν; σημήναθ', ὡς ὁ **καιρός** ἠρῆσθαι τάδε [EDIPO: «C'è qualcuno, fra voi qui presenti, che conosca il pastore di cui ha parlato quest'uomo, per averlo visto nei campi o qui in città? Rispondete. Ormai è giunto **il momento** di fare luce su tutto»].

¹²⁷ Arist. *Eth. Nic.* I 4, 1096a23-30, corsivo mio. Una definizione assai simile ricorre in *Eth. Eud.* I, 1217b 26-32 (traduzione tratta da P. Donini (traduzione, introduzione e note di), *Aristotele: Etica Eudemia*, Roma: Laterza, 1999):

πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὡσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τοῦ τοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεων ἐστί τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ **καιρός**, τὸ δὲ διδάσκον καὶ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. [Il bene, infatti, si dice in molti sensi, tanti quanti sono quelli dell'essere. Come si è distinto in altra sede, l'essere significa o la sostanza, o la qualità, o la quantità, o il tempo e inoltre il muovere o l'essere mosso e il bene si trova in ciascuno di questi casi: nella sostanza è l'intelletto e il dio, nella qualità il giusto, nella quantità la misura, nel tempo **l'opportunità** e nel movimento chi insegna e chi riceve l'insegnamento]. Un'altra occorrenza significativa in cui il termine 'καιρός' ricorre nell'accezione sopra rilevata è individuabile, in riferimento alla dottrina pitagorica dei numeri, in *Metaph.* 1078b 21-23 (per la resa italiana dei passi della *Metafisica* citati in questo lavoro si utilizzerà come traduzione di riferimento G. Reale (introduzione, traduzione e note di), *Aristotele: Metafisica*, Milano: Bompiani, 2004):

Il termine tecnico 'καιρός'¹²⁸ occorre significativamente, nella medesima accezione in cui figura nel passo appena menzionato, anche nel tardo trattato aristotelico sulla *Retorica*, nel contesto tematico del quattordicesimo capitolo del III libro, dedicato alla disamina della disposizione (τάξις) delle parti del discorso, e, più specificamente, al rilevamento dell'inopportunità di destare l'attenzione dell'uditorio, da parte dell'oratore, in occasione della declamazione dell'esordio (προοίμιον):

πανταχοῦ γὰρ ἀνιάσι μᾶλλον ἢ ἀρχόμενοι· διὸ γελοῖον ἐν ἀρχῇ τάττειν, ὅτε μάλιστα πάντες προσέχοντες ἀκροῶνται· ὥστε ὅπου ἂν ᾖ **καιρός**, λ εκτέον "καί μοι προσέχετε τὸν νοῦν· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον ἐμὸν ἢ ὑμέτερον", καὶ "ἐρῶ γὰρ ὑμῖν οἷον οὐδεπώποτε ἀκηκόατε δεινὸν ἢ οὔτω θαυμαστόν. [L'attenzione in qualunque parte cala più che all'inizio. Per questo è ridicolo richiamarla in principio, quando tutti ascoltano prestando la massima attenzione. Di conseguenza, si deve dire al **momento opportuno**: «Prestatemi attenzione, perché nulla di quel che dico è affar mio più che vostro», oppure «Vi dirò qualcosa di terribile (o di stupefacente), come non avete mai sentito».]¹²⁹

οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτου, οἷον τί ἐστι **καιρός** ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος· [I Pitagorici, in precedenza, avevano cercato di dar definizione di alcune poche cose, riducendo le nozioni di queste a determinati numeri: per esempio, cercando di definire che cos'è **il conveniente**, il giusto, l'unione]. Le altre principali occorrenze nel *corpus aristotelicum* del lemma tecnico in questione sono indicate qui di seguito: *An. pr.* 48b 35-36; *de an.* 417b 28; *Eth. Nic.* 1108 b7; *De gen. anim.* 719a 16, 72a 29 e 757b 10; *Hist. anim.* 573a 7; *Metaph.* 985b 30, 990a 23; *Meteor.* 344b 26; *Pol.* 1259a 14, 1272a 26 ed infine in *Probl. phys.* 902a 18.

¹²⁸ Sul significato del termine 'καιρός', cfr. la corrispondente glossa in H. G. Liddell/R. Scott *et all.* (a cura di), *A Greek-English Lexicon* (1956), Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 341: «*due measure, right proportion, fitness [...]* **II.** Of Time, *the right season, the right time for action, the critical moment*, Lat. *opportunitas*: generally, *convenience, advantage, profit*; πρὸς καιρόν, or absol. καιρόν, *at the right or proper time, in season, opportunely [...]* **III.** Of Place, *the right point, right spot*: also *a vital part of the body*».

¹²⁹ Arist. *Rhet.*, 1415b 12-16 (per la traduzione dei passi della *Retorica* citati in questo lavoro si utilizzerà come traduzione di riferimento M. Dorati (testo critico, traduzione e note a cura di)/F. Montanari (introduzione di), *Aristotele, Retorica*, Milano: Mondadori, 1996).

L'esperienza¹³⁰ protocristiana del tempo, concepito anch'esso in modo cairologico e non chiliastico, si profilava, in seno al corso tenuto nel semestre invernale del 1920/21 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*¹³¹, quale nucleo tematico foriero della fondamentale *Auseinandersetzung* con Paolo¹³², momento imprescindibile nell'elaborazione heideggeriana della questione della *Zeitlichkeit*: lungi dal proporsi

¹³⁰ Sulla corretta accezione in cui intendere qui il termine 'esperienza' e sulla relazione di quest'ultima con le nozioni husserliane di 'noesis' e 'noema', cfr. T. Sheehan, *op. cit.*, p. 438: «Heidegger elabora una nuova direzione per il metodo fenomenologico attraverso l'analisi del significato di "esperienza" (*Erfahrung*) nel termine composto "*Lebenserfahrung*". L'esperienza potrebbe significare due cose: ciò che viene sperimentato (*das Erfahrene*) e l'atto del fare esperienza (lo sperimentare) di ciò che viene sperimentato (*das Erfahrene, die Erfahrung*). Riconosciamo qui una rilettura della correlazione tra *noesis* e *noema*. La *noesis* e il *noema* non devono essere separati come se fossero due "cose" distinte, ma legati insieme nella complessa struttura di ciò che, in senso ampio, Heidegger chiama intenzionalità. Nella loro unità sono "la cosa stessa", il "fenomeno". "Fenomeno", quindi, non è solo ciò che viene sperimentato, ma, al contempo, il modo di sperimentare ciò che viene sperimentato, cioè il modo in cui il *che* mostra se stesso: il *come* dell'apparire». Cfr., inoltre, D. Vicari, *op. cit.*, p. 89: «Radicalizzando la correlazione husserliana fra *noesis* (l'atto del conoscere, dell'esperire) e *noema* (il conosciuto, l'esperito) [...], Heidegger ne individua la radicale unità nell'intenzionalità, non più intesa come fenomeno della conoscenza, ma come carattere costitutivo dell'essere della vita nella sua concretezza e storicità, nella sua essenziale motilità (*Sorge*): l'essere un tutto nell'essere sempre fuori di sé in un mondo».

¹³¹ [GA 60] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*: 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920-21), a cura di M. Jung e T. Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921); 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (WS 1918-19, non tenuto), a cura di C. Strube, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1995, tr. it. a cura di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano: Adelphi, 2003. Di tale corso, il cui ciclo di lezioni fu svolto dal 29 ottobre 1920 al 25 febbraio 1921, non è pervenuto alcun manoscritto dell'autore, ma soltanto gli appunti degli uditori, sui quali un dettagliato resoconto è fornito da O. Pöggeler, alle pp. 36-45 del suo libro *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske: Pfullingen, 1963, 1990³, tr. it. condotta sulla 3^a ed. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli: Guida, 1991. Cfr. anche i seguenti testi: M. Jung e T. Regehly, *Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920/21*, in LX, pp. 338 sgg.; T. Sheehan, *op. cit.*, in cui viene sottolineato, *inter alia*, anche il fondamentale nesso concettuale, rappresentato dall'ermeneutica della fatticità, fra il corso del febbraio 1920 *Grundprobleme der Phänomenologie* e la coeva *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*: «Nel febbraio del 1920 [...] Heidegger teneva il famoso corso intitolato "*Problemi fondamentali della Fenomenologia*" (*Grundprobleme der Phänomenologie*), in cui per la prima volta presentò la propria analisi dell'*Umwelt* e in generale dell'ermeneutica della fatticità dell'Esistenza (*die Hermeneutik der Faktizität des Daseins*). Questo era anche l'argomento su cui si sarebbe fondato il suo corso dell'autunno e dell'inverno di quello stesso anno: "*Introduzione alla Fenomenologia della Religione*"» (p. 434). Cfr. inoltre T. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, «Dilthey Jahrbuch» 4 (1986-87), pp. 91-120; *Id.*, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe?"*, in *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Stuttgart: Frommann, 1988, pp. 59-75; M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990; K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969; D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und Die Zeit danach*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, pp. 109-123; M. C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità ed intenzionalità*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, «Studia Ephemeridis "Augustinianum"», 1993, pp. 229-259.

¹³² In merito agli interessi religiosi di Heidegger e al suo avvicinamento al Protestantismo, maturato negli anni tra il 1916 e il 1919, cfr. la lettera che l'11 febbraio del 1920 Husserl scrisse a Paul Natorp (R I Natorp, 11. II. 20): «Permettetemi di informarvi che, sebbene a quel tempo io non lo sapessi, Heidegger (nel 1917) si era già liberato dal Cattolicesimo dogmatico. Subito dopo ne mise in atto le conseguenze, e si ritirò – in modo chiaro, energico e tuttavia con tatto – dalla sicura e facile carriera di "filosofo della visione cattolica del mondo". Negli ultimi due anni è stato il mio collaboratore di maggiore valore filosofico. Ho di lui la migliore impressione, sia come insegnante, sia come filosofo, e ripongo in lui grandi speranze».

come una mera analisi storico-oggettiva (*objektgeschichtlich*), l'indagine è qui guidata dall'esigenza di un afferramento (*Aneignung*) fenomenologico del contenuto (*Gehaltssinn*) originario della religiosità dei primi cristiani¹³³, che sarebbe stata poi profondamente rielaborata da Agostino – «che aspira, come risulterà dal corso del 1921, *Augustinus und der Neoplatonismus*, a fare *requiescere* in Dio il suo *cor inquietum*, ossia a sottrarre l'uomo proprio al pungolo costituito dalla temporalità cairologica»¹³⁴ –, secondo il senso storico-attuativo (*vollzugsgeschichtlich*) che le è proprio¹³⁵.

Espressione del profondo interesse heideggeriano per la filosofia della religione, le *Vorlesungen* succitate offrono una preziosa testimonianza del radicale cambiamento cui andarono incontro le convinzioni religiose del giovane filosofo tra il 1916 e il 1919, consistente nella conversione fideistica dal Cattolicesimo al Protestantesimo, al cui periodo risale la prima elaborazione delle categorie concettuali e metodologiche che si pongono a fondamento dei successivi corsi dedicati al confronto con la filosofia aristotelica. Inoltre, presentando un'articolata trattazione del fenomeno della temporalità e, aspetto per noi ancor più rilevante, della *condizione patico-emotiva* in cui l'esistenza viene condotta, esse rivelano un valore teoretico di fondamentale rilievo ai fini della presente ricerca.

A rappresentarne il fulcro tematico è, infatti, l'assunzione del compito di indagare la modalità d'attuazione – il *Wie* – dell'esperienza fattiva greco-cristiana, identificando il senso stesso della filosofia nel *ritorno alla storicità originaria* (*Rückgang ins Ursprünglich-historische*) e la metodologia adeguata per attuare tale movimento “a ritroso” nella decostruzione fenomenologica. Attribuendo ai risultati scientifici addotti dalla storia della religione una valenza meramente preparatoria in funzione dell'indagine complessiva, si rileva a più riprese la valenza estremamente limitata della contrapposizione, interna alla stessa storia della religione, fra le categorie di ‘razionale’ e ‘irrazionale’:

¹³³ Sulla struttura interna all'*Erfahrung*, cfr. T. Sheehan, *op. cit.*, p. 438: «La correlazione tra sperimentato e sperimentare è ulteriormente analizzata in tre distinti, ma inseparabili, momenti del loro significato: *Gehaltssinn*, *Bezugssinn* e, più importante di tutti, *Vollzugssinn*. *Gehaltssinn* significa il senso originario avuto nel contenuto di ciò che è stato sperimentato, non come “contenuto” (*Inhalt*), ma piuttosto come “ciò che si è dato e avuto” (*Gehalt*) in un'esperienza. *Bezugssinn* è il senso contenuto nel “come” originario, nel “modo-in-cui” dell'atto di esperienza (*das Wie des Erfahrenwerdens*). Da ultimo, *Vollzugssinn* è il significato contenuto proprio nell'evento dell'esperienza (*Erfahrungsgeschehen*). Per Heidegger questo è il cuore del fenomeno, e *deve essere determinato nel suo carattere temporale*».

¹³⁴ U. Regina, *op. cit.*, p. 192.

¹³⁵ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, p. 86.

Partendo dal presente vivente si sviluppano le tendenze del comprendere che poi la scienza si limita a configurare in una metodica “esatta”, ma l’“esattezza del metodo” non offre di per sé alcuna garanzia di comprensione corretta. Anche se l’apparato metodico-scientifico – critica delle fonti secondo un metodo filologico esatto, eccetera – è irreprensibile, l’anticipazione che fa da guida può mancare completamente l’oggetto vero e proprio. Ciò nondimeno anche la moderna storia della religione dà un contributo notevole alla fenomenologia, purché sia sottoposta a una *distruzione (Destruktion)* fenomenologica [...]. La storia della religione offre quindi importanti studi preparatori, benché tutti i suoi concetti e i suoi risultati richiedano necessariamente la distruzione fenomenologica [...]. Il concetto di razionale [...] è indeterminato. Questa coppia concettuale [scil. ‘razionale’ e ‘irrazionale’] va dunque accantonata [...]. Tutto ciò che si dice a proposito di quel residuo isolubile per la ragione che sussisterebbe in ogni religione è solo un gioco estetico con cose non comprese.¹³⁶

Gli espliciti fenomenologici che assurgono a determinazioni fondamentali (*Grundbestimmungen*) della scepsi inaugurata da Heidegger in tale sede teorica risultano esplicitati in funzione incipitaria nei seguenti termini:

- La religiosità del cristianesimo delle origini è nell’esperienza protocristiana della vita ed è una tale esperienza stessa.
- L’esperienza effettiva della vita è storica. La religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale.
- La religiosità del cristianesimo delle origini è nell’esperienza effettiva della vita. Aggiunta: essa è in fondo questa stessa esperienza.
- L’esperienza effettiva della vita è storica. Aggiunta: l’esperienza cristiana vive il tempo stesso (‘vivere’ inteso come *verbum transitivum*).¹³⁷

¹³⁶ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 116.

¹³⁷ *Ivi.*, p. 82.

La seconda e la quarta delle assunzioni sopra elencate fungono da prescrizione metodologica della ricerca, indicando il modo in cui la fenomenologia trovi rielaborazione rispetto alla sua originaria formulazione husserliana, una volta assunto a proprio *telos* la delimitazione dell'esperienza della fatticità della vita¹³⁸:

Generalmente si afferma che la maggior trasformazione consiste nella svolta verso lo "storico": l'esperienza di vita effettiva è intrinsecamente ed essenzialmente storica e può essere capita soltanto comprendendone la dimensione storica. Heidegger afferma: *Philosophie ist der Rückgang ins Ursprünglich-historische* (la filosofia è il ritorno alla storicità originaria). Heidegger usa qui *historisch* al posto del più tardo *geschichtlich*, ma è a quest'ultimo significato che si riferisce.¹³⁹

¹³⁸ Cfr. F. Mora, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *op. cit.*, p. 142: «Perché Heidegger, nel tentativo di delimitare fenomenologicamente –ossia in modo autentico – la vita, prende in considerazione l'esperienza protocristiana? Nessun modello a lui contemporaneo può essergli ugualmente utile? Due, credo, su molte altre, sono principalmente le ragioni per cui egli vede nella vita del primo cristianesimo, e nello specifico nella predicazione di Paolo, un momento di autenticità del vivere, ed esse corrispondono rispettivamente ad uno specifico sentimento del tempo e ad un determinato comportamento – l'attuazione (*Vollzug*) della vita cristiana – che deriva da una precisa decisione».

¹³⁹ T. Sheehan, *op. cit.*, p. 438. Sul significato in cui Heidegger intende il termine 'Geschichte' e sul metodo che egli indica come più adeguato alla storia, cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 443-445: «Lo scoprimento della *struttura dell'accadere* e delle sue condizioni di possibilità temporali-esistenziali, equivale al raggiungimento di una comprensione *ontologica* della *storicità* [...]. Se il problema della storicità riconduce a queste "origini", è già deciso quale debba essere il *luogo* del problema della storia. Esso non potrà essere cercato nella storiografia come scienza della storia. La trattazione epistemologica del problema della "storia" può essere condotta in vari modi; anche quando non mira soltanto a una chiarificazione "gnoseologica" della storiografia (Simmel) o alla logica della formazione dei concetti dell'esposizione storiografica (Rickert), ma si pone dalla "parte dell'oggetto", la storia vi è sempre concepita fondamentalmente soltanto come l'*oggetto* di una scienza. Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda ogni tematizzazione storiografica possibile, va in tal modo irrimediabilmente perduto. Come la storia possa costituire un *oggetto* possibile della storiografia, può essere desunto solo dal modo di essere di ciò che è storico, dalla storicità e dal suo radicarsi nella temporalità. Se la storicità stessa deve essere chiarita a partire dalla temporalità e, originariamente, dalla temporalità *autentica*, il compito che ne deriva potrà essere realizzato, per la sua stessa essenza, soltanto attraverso una costruzione fenomenologica [...]. *L'analisi della storicità dell'Esserci tenta di mostrare che questo ente non è "temporale" perché "sta nella storia", ma che, al contrario, esiste e può essere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere*». Cfr. inoltre le glosse dei lemmi 'Geschichte' e 'Historie' presenti nel *Glossario* (pp. 595-596) apposto all'edizione italiana di [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, curata da F. Volpi: «Geschichte è la storia "che noi stessi siamo", come Heidegger afferma già nelle *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo"* di Karl Jaspers (1919/1921), ovvero la storia nel senso di ciò che effettivamente accade, ed è rigorosamente distinta da *Historie* ("storiografia") nel senso della scienza che fa della storia un oggetto di indagine teoretica. Rifacendosi alla *Seconda inattuale* di Nietzsche (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874), Heidegger attribuisce alla prima una valenza positiva, mentre la seconda è nominata spesso in un senso peggiorativo, e tale distinzione, a cui egli si atterrà anche in seguito, si riflette nell'uso coerente dei rispettivi aggettivi: *geschichtlich* – *historisch* ("storico" – "storiografico"). Sfruttando la parentela linguistica Heidegger associa *Geschichte* a *Geschehen* ("accadere") e a *Geschick* ("destino"), mentre negli anni successivi a *SuZ*, col cambiamento di

Gli intenti programmatici condensati nei summenzionati quattro nodi tematici si traducono nella seguente partizione schematica del corso in questione:

- PARTE PRIMA: Introduzione al fenomeno dell'esperienza della fatticità della vita (*das faktische Leben* o *die faktische Lebenserfahrung*)¹⁴⁰.
- PARTE SECONDA: Interpretazione fenomenologica del Cristianesimo delle origini in tre lettere di S. Paolo: ai Galati, e nella Prima e Seconda ai Tessalonicesi.
- Prima Sezione: Come il Cristianesimo delle origini sia un'esperienza della fatticità della vita.
- Seconda Sezione: Come il Cristianesimo delle origini, visto come esperienza della fatticità della vita, sia la temporalità originaria.¹⁴¹

È la fenomenologia dell'annuncio (*Verkündigung*) ad assolvere qui alla funzione di presupposto teorico e metodologico da cui origina la disamina della dottrina temporale paolina, fondata sull'assunzione della discontinuità di un *ante* e di un *post* entro il *ductus* della storicità della *christliche Faktizität*:

prospettiva subentrato nell'affrontare la questione dell'essere, egli parlerà di *Seinsgeschichte* ("storia dell'essere"), di *Seinsgeschehnis* ("accadimento dell'essere") e di *Seinsgeschick* ("destino dell'essere")».

¹⁴⁰ T. Sheehan, *op. cit.*, p. 435: «Il corso si apre domandando come un filosofo debba sviluppare un'"introduzione alla filosofia". Una tale introduzione sembrerebbe obbligata a trattare delle questioni "preliminari" della filosofia (ad esempio, come la filosofia sia differente dalla scienza, ecc.), dopo le quali si suppone ci si possa inoltrare nella filosofia stessa. Ma, afferma Heidegger, il vero significato del filosofare è lo *stare sempre in contatto con queste questioni fondamentali*. In verità Heidegger riteneva degno di considerazione questo sostare presso le *Vorfragen* proprio in quanto le *Vorfragen* sul significato del pensiero filosofico non sono mai state realmente sollevate da Socrate in poi [...]. Ma la vera questione primaria della filosofia è la domanda fondamentale sulla vita stessa, che Heidegger chiama "esperienza della fatticità della vita"».

¹⁴¹ *Ivi*, p. 434.

L'esperienza cristiana ed effettiva della vita è determinata storicamente attraverso questo: essa sorge con l'annuncio che coglie gli uomini in un momento determinato e da allora in poi con-vive costantemente con e nella attuazione della vita.¹⁴²

Le coordinate concettuali lungo le quali si dispiega l'interpretazione fenomenologica della religiosità protocristiana appaiono dunque orientate alla valorizzazione dell'esperienza della frattura (*Gebrochenheit*) temporale attraverso cui si palesa la portata attuativa dell'annuncio in riferimento alla possibilità di un accesso privilegiato¹⁴³ all'esperienza fondamentale (*Grunderfahrung*) di Paolo, paradigma storico dell'effettività cristiana, a partire dalla sua personale conversione (*Bekehrung*) – i più cospicui riferimenti alla quale sono contenuti nella *Lettera ai Galati*¹⁴⁴ – in quanto

solo su questo terreno [...] può radicarsi l'indagine fenomenologica, irriducibile alla sfera storica, dogmatica o teologica. E, a proposito del problema dogmatico [...], resta necessaria la distruzione delle cristallizzazioni storiche successive, su cui ha in gran parte influito la tradizione greca. L'elaborazione dogmatica e concettuale, radicalmente scissa dal suo effettivo contesto d'attuazione, matura già sempre nel fraintendimento (*mißverstehen*) di esperienze fondamentali della vita effettiva.¹⁴⁵

¹⁴²[GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 116-117.

¹⁴³ Cfr., a tal proposito, D. Vicari, *op. cit.*, pp. 88-89: «Il recupero della paradigmaticità dell'esperienza protocristiana della vita, e quindi del senso dell'effettività, può avvenire solo a partire dalla distruzione del carattere ontologico della “situazione odierna” della filosofia, che consiste, per Heidegger, nell’“interpretazione greco-cristiana della vita” [...] e nell’assunzione chiara ed esplicita del proprio *Vorgriff*». Cfr. anche O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 42-43: «Giacché la religiosità protocristiana è esperienza reale della vita, essa dev'essere soltanto, secondo la concezione del primo Heidegger, “esplicita”. Nella storia successiva questa esperienza della vita non viene più, tuttavia, conservata nella sua purezza. Essa viene, contro tutte le contraffazioni, di volta in volta ridestata da Agostino, dai mistici medievali, da Lutero, da Kierkegaard; eppure nel frattempo penetra in essa un apparato concettuale di tipo metafisico, che in ultima istanza rimane ad essa inadeguato».

¹⁴⁴ Essa è inserita in Paolo di Tarso, *Le Lettere*, a cura di C. Carena, Torino: Einaudi, 1990. Ricordiamo che le traduzioni consigliate durante le lezioni dallo stesso Heidegger sono le seguenti: *Das Neue Testament*, übersetzt von K. Weizsäcker, Neu bearbeitet, mit Fundorten und Randstellen, 10. Aufl., Mohr, Freiburg und Tübingen, 1918 e *Novum Testamentum Graece et Germanice. Das neue Testament griechisch und deutsch*, hrsg. V. E. Nestle, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1898. Cfr. G. Quispel, *Zeit und Geschichte im Antiken Christentum*, «Eranos-Jahrbuch» XX (1951), pp. 115-140.

¹⁴⁵ A. Ardovino, *op. cit.*, p. 90.

L'intera articolazione dell'analisi heideggeriana si radica nella segnalazione della funzione rivelatrice della *παρουσία* entro il contesto tematico delle due *Lettere ai Tessalonicesi*, commentando le quali il filosofo rileva come tale evento solleciti il rivoluzionamento della *Selbstwelt* cristiana informando di sé la relativa *Zeitlichkeit*. In riferimento a quest'ultima, egli ricorre all'impiego dell'espressione verbale 'zeitigen', la cui corrispondente opzione traduttiva italiana 'far maturare, risultare nel tempo', valorizzandone l'etimo tedesco 'Zeit', ne enfatizza legittimamente l'accezione fraseologica¹⁴⁶, atta a renderne perspicue le valenze semantiche di *accrescimento* e di *integrità* esistenziali.

Lo stesso carattere epistolare (*Briefcharakter*) in cui è esposta l'esperienza paolina facilita il compito ermeneutico del «risalimento (*Rückgang*) all'attuazione dell'annuncio»¹⁴⁷, poiché in esso maturano a piena significazione i riferimenti all'*Umwelt*¹⁴⁸ e alla *Mitwelt*, rispettivamente identificabili con il «contesto greco-pagano (ma anche giudaico), *contro* il quale Paolo si sforza di attestare e di testimoniare»¹⁴⁹ e con «l'intero referente delle comunità da lui istituite»¹⁵⁰, compenetrandosi (*durcheinanderlaufen*) dialetticamente con il *mondo-del-sé*¹⁵¹, schiusosi nella

¹⁴⁶ In relazione a tale resa, appaiono del tutto condivisibili le osservazioni apposte da U. Regina (*op. cit.*, p. 193): «Ritengo [...] che rendere *zeitigen* con "temporalizzare" – come accade ancora spesso di incontrare – sia etimologicamente corretto ma filosoficamente erroneo; in tal caso Heidegger, attribuendo il "temporalizzarsi" alla temporalità esistenziale, si esprimerebbe per pure tautologie. Ritengo pertanto che sia meglio sacrificare l'etimologia e puntare sul "far maturare", enfatizzando, quando il contesto lo esige, con "far maturare nel tempo"».

¹⁴⁷ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 133.

¹⁴⁸ Riguardo all'elaborazione heideggeriana della nozione di '*Umwelt*' e alla distanza di quest'ultima rispetto alla concettualità husserliana, cfr. T. Sheehan, *op. cit.*, p. 438: «Husserl una volta osservò che l'approccio heideggeriano al mondo ambiente (*Umwelt*) aveva le proprie radici nelle *Ideen I*, al paragrafo 27, "Il Mondo dal punto di vista naturale: io e mondo ambiente". Ciò richiede alcune spiegazioni. Sebbene ineluttabilmente legata al commercio col mondo circostante, la *faktische Lebenserfahrung* così come è analizzata da Heidegger è sempre già "ridotta" (cioè: ricondotta) al suo modo di apparire. Sebbene la quotidianità heideggeriana certamente corrisponda al "punto di vista naturale" husserliano, l'analisi fenomenologica di Heidegger, lungi dal dimenticare la riduzione fenomenologica, va sempre oltre le cose come ciò che è immediatamente dato, per la considerazione del modo in cui si fa esperienza (di sperimentare) di queste».

¹⁴⁹ A. Ardovino, *op. cit.*, p. 90.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Cfr. T. Sheehan, *op. cit.*, p. 436: «Ma che cos'è l'esperienza della fatticità della vita (*Dasein*)? Non è mera esperienza conoscitiva, ma piuttosto un confrontarsi dell'uomo col mondo (*das Sich-Auseinandersetzen des Menschen mit der Welt*). Così, se parliamo dell'"oggetto" di questa esperienza, o meglio, di ciò che si è dato in essa (*das Gehabte*) o di ciò che si è vissuto in questa esperienza vissuta (*das Erlebte*), non parliamo di meri oggetti per un soggetto conoscente, ma piuttosto di un *mondo di significati* in cui l'uomo vive: il mondo ambiente (*die Umwelt*) in cui agisce, il con-mondo (*die Mitwelt*) a cui appartengono gli altri, individualmente e socialmente, e il proprio mondo (*die Selbstwelt*) in cui ci si prende cura di noi stessi. Questa è la trasformazione heideggeriana della correlazione trascendentale della fenomenologia di Husserl: non più una correlazione tra *noesis* e *noema*, piuttosto tra esperienza vissuta e modalità di mondo».

Literaturform della *Lettera* all'intento della compartecipazione (*Mitteilung*) della *Verkündigung*:

Rispetto ai Vangeli, redatti più tardi, le lettere paoline sono fonti più immediate. Il loro carattere epistolare non va isolato introducendo nel problema questioni stilistiche. Esse non hanno carattere primario. Lo stesso stile epistolare è espressione (*Ausdruck*) di chi scrive e della sua situazione. Sebbene per la loro vicinanza le lettere non consentano di problematizzare lo sviluppo paolino, vi sono tuttavia delle diversità. Ad esempio, le lettere ai Romani e ai Galati sono assai più ricche, per ciò che riguarda il contenuto dogmatico, rispetto alle lettere ai Tessalonicesi.¹⁵²

Parallelamente all'esigenza, qui segnalata, di condurre a significazione i tratti peculiari della *faktische Lebenserfahrung* maturata in seno alla religiosità protocristiana, trova accoglimento la posizione della più ampia questione relativa all'individuazione della più opportuna modalità di accesso al fenomeno stesso che motiva l'indagine ermeneutica fondata sulla documentazione paolina. Si tratta, cioè, di definire l'originario *Verstehensvorgriff*¹⁵³ dell'esperienza storico-fattiva del primo Cristianesimo, accostandosi ad esso attraverso la focalizzazione tanto dell'esecuzione (*Vollzug*) quanto del modo (*Wie*) specifico in cui la stessa si manifesta, operazione

¹⁵² [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵³ Anche in tale sede teorica, dunque, trova applicazione il procedimento argomentativo e metodologico indicato in *Essere e tempo* dall'espressione 'circolo ermeneutico', entro il quale si struttura la *pre-comprensione* del fenomeno assunto ad oggetto d'indagine; cfr., a tale proposito, [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 188-189: «L'interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando. Si tratta di un fatto già notato da tempo, benché solo nell'ambito di forme derivate di comprensione e di interpretazione come l'interpretazione filologica. Questa cade nel dominio della conoscenza scientifica. Un tal genere di conoscenza richiede la rigorosa giustificazione dei propri asserti. Il procedimento dimostrativo scientifico non può incominciare col presupporre ciò che si propone di dimostrare. Ma se l'interpretazione deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso, come potrà condurre a risultati scientifici senza avvolgersi in un circolo, tanto più che la comprensione presupposta è costituita dalla comune conoscenza degli uomini e del mondo? Le regole più elementari della logica ci insegnano che il circolo è *circulus vitiosus* [...]. *Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si "sente" come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo* [...]. Il "circolo" del comprendere appartiene alla struttura del senso, e tale fenomeno è radicato nella costituzione esistenziale dell'esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico. Ma considerando che il "circolo" è un'immagine che ontologicamente appartiene al modo d'essere della semplice-presenza (sussistenza), bisognerà guardarsi in generale dal caratterizzare ontologicamente con questo fenomeno un ente come l'esserci».

concettuale il cui *terminus ad quem* è identificato dalla locuzione ‘*vollzugsgeschichtliche Situation*’, ove il lemma sostantivo ‘*Situation*’ mira a designare, in grazia della sua irriducibilità ad una «matrice storica oggettivabile»¹⁵⁴, una precisa tipologia di *movimento*. Quest’ultima, lungi dal configurarsi come *ordnungsmässig*, ovvero secondo l’accezione propriamente aristotelica della nozione in questione, risulta compiutamente delineata nel seguente passo, tratto, ancora una volta, dall’*erste Hauptwerk* del 1927:

La chiarificazione ontologica della “continuità della vita”, cioè dell’estensione, della **motilità** e della persistenza propria dell’Esserci, deve perciò essere posta nell’orizzonte della costituzione temporale di questo ente. La **motilità dell’esistenza** non è il **movimento** di una semplice-presenza, ma si determina in base all’estensione dell’Esserci. La **motilità** specificamente propria dell’*autoestendersi esteso*, noi la chiamiamo l’*accadere* dell’Esserci [...]. Con l’analisi della **motilità** e della persistenza proprie dell’*accadere* dell’Esserci, la ricerca torna al problema toccato immediatamente prima dello scoprimento della temporalità, cioè al problema della stabilità del se-Stesso che abbiamo determinato come il Chi dell’Esserci.¹⁵⁵

¹⁵⁴ T. Sheehan, *op. cit.*, p. 440.

¹⁵⁵[GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 443.

§ 2. La determinazione ontologica della ‘*Befindlichkeit*’ e le sue declinazioni ontiche nella *Prima Lettera ai Tessalonicesi*: l’evento della παρουσία tra ‘attesa’ e ‘rassegnazione’. Le *Stimmungen* della ‘gioia’ (χαρά), dell’‘afflizione’ (θλίψις) e della ‘speranza’ (ἐλπίς)

Se il compito di chiarire il nesso sussistente tra il *vollzugsmässiges Verstehen* sotteso all’esperienza protocristiana della vita effettiva e la *Zeitlichkeit* in cui essa si struttura emerge dalle considerazioni escatologiche elaborate in riferimento ad entrambe le lettere paoline, quello, più prettamente ermeneutico, di condurre a trasparenza il *Vollzug* propriamente fenomenologico dell’esperienza dell’Apostolo, è affidato all’interpretazione della sola *Prima Lettera ai Tessalonicesi*¹⁵⁶. L’esegesi critica è tesa a

¹⁵⁶ Cfr. A. Ardivino, *op. cit.*, p. 93: «La *Prima lettera ai Tessalonicesi* suggerisce la più antica datazione tra le lettere paoline, situabile al più tardi tra il 51 e il 52 d. C.: cronologicamente, dunque, è il primo scritto di tutto il Nuovo Testamento, e con ciò Heidegger considera assicurata la sua maggiore *originarietà* come documento del cristianesimo degli inizi. Paolo, che si trova a Corinto, è indotto a scrivere questo testo a seguito delle buone notizie ricevute sulla comunità di Tessalonica. Il discepolo Timoteo, da lui precedentemente inviato presso la comunità, gli aveva riferito infatti della “saldezza” dei Tessalonicesi. A tale proposito, va messo nuovamente in luce il *legame* fondamentale che intercorre tra

mettere in luce la portata semantico-teoretica delle espressioni verbali, significativamente ricorrenti nel testo dell'epistola attraverso il ricorso, da parte dell'autore, alla figura retorica della *variatio*, 'γενέσθαι' – infinito aoristo del verbo 'γίγνομαι' – indicante l'«essere divenuto», 'μνάομαι', corrispondente greco dell'italiano «ho in mente; mi ricordo» e 'εἶδον' – aoristo del verbo 'ὁράω' – da assumere nel significato indicato dall'italiano «so; conosco».

'Τενέσθαι' rappresenta la determinazione lessicale in cui si esprime la condizione ontologica di Paolo e dei Tessalonicesi, il loro *Gewordensein*, l'«essere già divenuti», espressione da intendersi non nel senso di ciò che, essendo già accaduto, è inscrivibile nel passato – accezione indicata dal termine '*das Vergangene*' – bensì in quello, specificamente attuativo, di ciò che, operando nel presente, è pienamente determinante e appartenente al dispiegarsi dell'esistenza entro la dimensione temporale dell'ora: esso costituisce pertanto il loro *jetztiges Sein*, connotato dall'Apostolo in termini di θλίψις (afflizione) e χαρά (gioia)¹⁵⁷, entrambi appartenenti alla sfera semantica dell'affettività, che in *Essere e tempo* sarà identificata dalla struttura esistenziale della '*Befindlichkeit*', lemma tecnico che, a partire dal 1924, secondo un preciso intento terminologico e concettuale, sostituisce quello di '*Erleben*'.

La demarcazione heideggeriana del carattere ontologico della nozione di «affettività» trova il suo fondamento in una crescente sedimentazione speculativa, la quale, inserendosi nel quadro concettuale dell'*Analitica esistenziale*, quale viene articolandosi entro l'arco temporale che si distende lungo il secondo decennio del Novecento, ne determina la progressiva accentuazione del carattere aperturale sino a giustificare l'approdo alla compiuta esplicitazione attraverso l'acquisizione di quella connotazione *esistenziale* che la caratterizzerà a partire dalla formulazione che di essa sarà prospettata in *Essere e Tempo*.

Intendendo cogliere la fondamentale valenza teoretica che in una simile prospettiva rivela il corso di lezioni del 1920-21 – nel quale sono individuabili in forma germinale una serie di essenziali dispositivi concettuali a partire dai quali si rende comprensibile la portata ontologica assunta successivamente dall'esistenziale della

l'esistenza di Paolo e la vita della comunità nel quadro dell'annuncio. I Tessalonicesi rappresentano la sua *Mitwelt* costitutiva, e in loro Paolo co-esperisce (*erfährt mit*) necessariamente se stesso (LX, 93)».

¹⁵⁷ Cfr. T. Sheehan, *op. cit.*, p. 441. Cfr., inoltre, Paolo di Tarso, *Prima lettera ai Tessalonicesi*, 1, 6-7 in *op. cit.*: «Siete stati imitatori nostri e del Signore accogliendone la parola tra molte afflizioni con la gioia dello Spirito Santo». A questo riguardo, cfr., infine, D. Vicari, *op. cit.*, p. 114, nota 37: «In ciò si può rintracciare una anticipazione della *Befindlichkeit*. In secondo luogo Heidegger già in questo corso accenna ai caratteri temporali che saranno essenziali nella definizione dell'«essere-gettato» e della «comprensione», vale a dire il carattere della *Geworfenheit* e della *Zukunftigkeit*».

‘*Befindlichkeit*’ –, occorre rilevare come il punto stesso d’avvio del corso sia la preliminare caratterizzazione dello status patico-emotivo in cui l’apostolo Paolo conduce la sua missione dottrinale, che trova espressione nella *Lettera ai Filippesi*:

Paolo è in lotta. È spinto ad affermare l’esperienza cristiana della vita contro il mondo circostante utilizzando a tale scopo i mezzi sufficienti della dottrina rabbinica di cui dispone [...]. La “legge” va intesa prevalentemente come legge rituale e cerimoniale. Anche come legge morale, che è solo secondaria. Per questo c’è una lotta della comunità ebraico-cristiana per la legge, concepita come ciò che fa dell’Ebreo un Ebreo [...]. Il confronto tra la fede e la legge è l’elemento decisivo: il *come* della fede e del compimento della legge, come mi rapporto alla fede e alla legge. La *Lettera ai Filippesi* (3, 13) mostra l’atteggiamento fondamentale di Paolo. Specialmente il terzo capitolo contiene un’argomentazione dialettica condotta con sicurezza [...]. Paolo getta subito sul piatto della bilancia il suo argomento teologico capitale: Abramo stesso è giustificato solo dalla fede [...]. L’adempimento della legge è impossibile, chiunque fallisce in questo, solo la fede giustifica. Chi soggiace alla legge è maledetto.¹⁵⁸

L’accadere dell’esperienza (*Erfahrungsgeschehen*) protocristiana è condotto fenomenologicamente a manifestazione, nella sua specifica modalità d’attuazione e vitale storicità (*lebendige Geschichtlichkeit*), attraverso la valorizzazione della consapevolezza, maturata dai Tessalonicesi cui Paolo si rivolge in forma epistolare, del proprio essere-divenuti (*Gewordensein*) membri della comunità cristiana, condizione in cui il portato del *già-vissuto* appare riattivato e ancora pienamente operante:

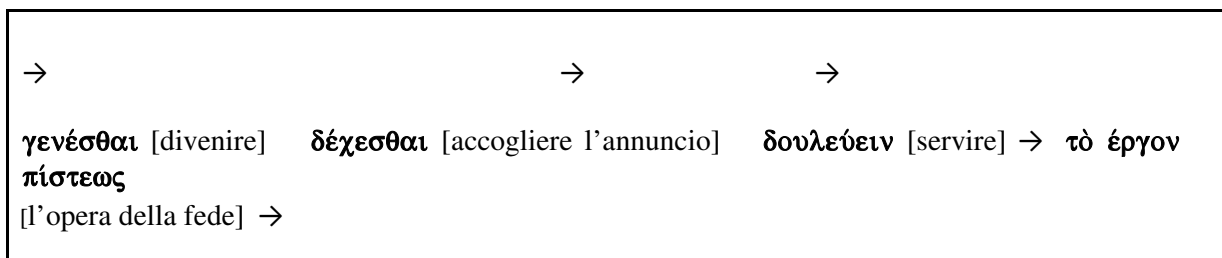
L’esser-divenuti, ora, non è un avvenimento qualsiasi nella vita, ma viene piuttosto sempre di nuovo co-esperto, e precisamente in modo tale che il loro [*scil.* dei Tessalonicesi] essere attuale (*jetzig*) sia il loro esser-divenuti: il loro esser-divenuti è il loro essere attuale.¹⁵⁹

¹⁵⁸ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 94.

Le *Stimmungen* della ‘gioia’ (χαρά) e dell’‘afflizione’ (θλίψις), rappresentanti i due poli affettivi fra i quali oscilla la consapevolezza della *conversione* (μετάνοια) operata dalla comunità dei credenti¹⁶⁰, permeano significativamente il contesto della situazione effettiva in cui ha luogo l’accoglimento dell’annuncio¹⁶¹, vibrante nella costante tensione fra il necessario soggiornare nella *penitenza* sottesa all’impegno della carità dinanzi a Dio e il perseverare della *speranza* che sostiene l’attesa (*Erwartung*) della παρουσία, spazio in cui trova manifestazione l’«*assoluta sovversione* (*Umwandlung*), prossima alla *conversione* (*Hinwendung*) a Dio e all’*avversione* (*Wegwendung*) rispetto agli idoli»¹⁶² appartenente alla storicità dei Tessalonicesi.¹⁶³

La tessitura concettuale nella quale si inseriscono, in rapporto di consequenzialità e di rimando reciproco, le determinazioni temporali ed affettive sopra ricordate, appare compendiata nel seguente *schema formale* che Heidegger schizzò al termine di una lezione del corso in questione¹⁶⁴, finalizzato ad una presentazione (*Darlegung*) esplicativa, seppur non esaustiva – secondo l’avvertenza apposta dal filosofo stesso¹⁶⁵ – della comprensione fenomenologica del testo paolino, di cui è volto a fornire solo un abbozzo sinottico:



¹⁶⁰Della rilevanza di tali tonalità emotive si trova testimonianza anche nei seguenti passi, tratti rispettivamente da Rom. 12, 12 e Gv 16, 20: «gioiosi nella speranza, pazienti nell’afflizione (τῆ ἐλπίδι χαίροντες, τῆ θλίψει ὑπομένοντες)»; «voi sarete afflitti (λυπηθήσεσθε), ma la vostra afflizione si cambierà in gioia (εἰς χαρὰν γεήσεται)».

¹⁶¹Cfr. A. Ardivino, *op. cit.*, p. 96: «L’attuazione della ripresa a partire dall’appropriazione dell’annuncio, per ciò che concerne la tonalità affettiva dei tessalonicesi, si svolge analogamente allo schema temporale dell’“attualizzazione” del passato: la conversione (μετάνοια) è anche penitenza che, nell’effettuare μετὰ χαρᾶς una ripresa ormai “avvenuta”, lascia tuttavia sussistere il *costante* essere ἐν θλίψει del cristiano. Secondo Heidegger, questo stare nell’afflizione (*in Trübsal*) è un “porsi nell’indigenza (*Not*) della vita” (LX, 95) che, lungi dall’essere tolta nella ripresa, in qualche modo “scaturisce” da essa e dal suo accoglimento dell’annuncio».

¹⁶²[GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶³Cfr. A. Ardivino, *op. cit.*, p. 96.

¹⁶⁴Cfr. [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 96.

¹⁶⁵Cfr. *Ivi*, p. 95: «senza una precomprensione (*Vorverstehen*) dell’intero contesto, non si può afferrare nessuno dei singoli tratti. Lo schema formale dell’esplicazione ha senso solo nel quadro di una presentazione (*Darlegung*) formale: esso non viene in questione nell’attuazione della comprensione fenomenologica. Nello schizzo formale manca ciò che è autentico (*das Eigentliche*)».

ἐπιστρέφειν [convertirsi a] ὁ κόπος ἀγάπης [l'impegno della
carità] ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ [dinanzi a Dio]

εἰδέναι [sapere] παραλαμβάνειν [apprendere come comportam.] ἀναμένειν [attendere] →

ἡ ὑπομονή της ἐλπίδος [la perseveranza della speranza]

→

→

Se il carattere *memoriale* della raggiunta consapevolezza dei Tessalonicesi è espresso dalle molteplici forme verbali in cui 'μνάομαι' occorre nell'epistola paolina, è nella cooriginaria dimensione dell' 'εἰδέναι', verbo assunto nell'accezione di 'sapere che scaturisce dall'esperienza', che trova accoglimento la connotazione specificamente *temporale* del *Verstehen* dell'esperienza fattiva dell'*Urchristentum*:

I Tessalonicesi, soltanto a partire dall'essere-diventati, e vivendo nel luogo aperto dall'essere-diventati, sono "consapevoli" (*eidótes*) di essere stati scelti da Dio e che in essi il Vangelo non rimane soltanto in vuote parole ma «anche in potenza e in Spirito Santo e in pienezza totale» (1, 5-6) – i Tessalonicesi sono *Wissende im Werden* [...]. La conoscenza di Paolo e dei Tessalonicesi nasce dall'esperienza che scaturisce dal mondo storico della vita effettiva, cioè dalla trasformazione che ha avuto l'esistenza, nella sua totalità, con la venuta di Cristo: il conoscere esperienziale, quindi, non è staccato dallo scorrere della vita, ma avviene nella situazione dell'esperienza effettiva della vita; nasce proprio dall'essere-già-stato, che informa di sé la situazione storico-attuativa.¹⁶⁶

La pregnanza concettuale di tale *conoscenza esperienziale*, suggerita già dalla collocazione centrale in cui il verbo 'εἰδέναι' figura nell'economia dello schema esplicativo fornito dallo stesso Heidegger e sopra riproposto – schema in cui esso funge,

sul piano semantico, da *trait d'union* fra l'assunzione dell'impegno della carità (ὁ κόπος ἀγάπης) dinanzi a Dio (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ) da parte della comunità dei Tessalonicesi e l'attesa (indicata dal verbo ἄναμένειν), confortata dalla perseveranza della speranza (ἡ ὑπομονή της ἐλπίδος), della nuova venuta di Cristo – è ampiamente testimoniata dalle numerose occorrenze in cui l'infinito aoristo in questione, variamente coniugato, viene impiegato nei capitoli I, IV e V della *Prima Lettera ai Tessalonicesi* e nel capitolo II della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*.

Tale dispositivo concettuale assume, così, la funzione di mediazione tra le due dimensioni temporali cui alludono gli avverbi 'ποτέ' e 'νυνί', indicanti rispettivamente il contesto d'attuazione dell'effettività inautentica in quanto *mondana* e quello eretto sulle fondamenta dell'accoglimento dell'annuncio e della conseguente *conversione* al Cristianesimo¹⁶⁷, terminologicamente condensata proprio nella forma verbale 'εἰδέναι', eletta a tramite connettivo e garante della continuità fra le due pur profondamente difformi esperienze *ante e post conversionem ad verum Deum* in cui la *Faktizität* della comunità tessalonicese appare modulata, per riflettersi infine nell'evoluzione, carica di suggestioni esistenziali e teologiche, dal παλαιὸς al καινὸς ἄνθρωπος¹⁶⁸.

Estremamente rilevante, ai fini della comprensione della relazione sussistente fra Paolo e la comunità cui egli si rivolge, è inoltre l'identificazione, suggerita da

¹⁶⁶ D. Vicari, *op. cit.*, p. 91.

¹⁶⁷ Opportunamente A. Ardivino, *op. cit.*, in riferimento a tali tematiche sottolinea: «il debito concettuale ed esplicativo della proposta teologica bultmanniana nei confronti di Heidegger, e in particolare di *Essere e tempo* (1927), è capitale. Proprio questa prossimità tra Bultmann e l'analitica heideggeriana è ben evidente in un testo come quello citato, nel quale la rilettura "formalmente indicativa" e demitologizzante dei concetti paolini di fondo rende interessante e legittimo il rinvio ad esso anche per l'approfondimento di talune proposte attuali di Heidegger. Il quale, proprio nel semestre che stiamo analizzando, mette a punto con ogni evidenza un'interpretazione fenomenologica e formalizzante di molti termini decisivi: tra i rimandi più istruttivi si possono menzionare qui le discussioni su "mondo" (κόσμος), "carne" (σάρξ) e "spirito" (πνεῦμα), ricondotti tutti al contesto d'attuazione dell'effettività autentica, e dunque al "come" di una dinamica di autorapportamento della vita (cfr. LX, pp. 123 sgg.): esattamente ciò che Bultmann proporrà in più luoghi, sviluppando l'idea di un'"antropologia" inesplícita, soggiacente alla teologia di Paolo, e passibile di un'esplicazione formale estremamente tangente a qualcosa come un'ontologia esistenziale». A questo proposito, cfr. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1953 (1977²), tr. a cura di A. Rizzi, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia: Queriniana, 1985 (1992²); G. Ittel, *Der Einfluß der Philosophie Martin Heideggers auf die Theologie Rudolph Bultmanns*, «Kerigma und Dogma», 2 (1956), pp. 90-109; H.-G. Gadamer, *Die Marburger Theologie* (1964), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: Mohr, 1987, pp. 197-208, tr. it. a cura di R. Cristin, *La teologia di Marburgo*, in H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, Genova: Marietti, 1987; G. Moretto, *La teologia di Marburgo*, in Id., *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia: Queriniana, 1997, pp. 69-90; A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia: Morcelliana, 1997; H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism*, «Social Research» 19 (1952), pp. 155-171; S. Taubes, *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, «The Journal of Religion» 34 (1954), pp. 177-192; T. Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, München: Piper, 1989; U. Galimberti, *Heidegger e la gnosi*, «Archivio di filosofia» 1-3 (1989), pp. 219-238; F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'ascesi del pensiero*, «Archivio di filosofia» 1-3 (1989), pp. 239-264; F. Volpi, *Nichilismo, esistenzialismo, gnosticismo*, in Id., *Storia del nichilismo*, Roma-Bari: Laterza, 1996, pp. 79-86.

Heidegger, fra l'esser-divenuti (*das Gewordensein*) di entrambi i poli di tale relazione, in quanto il mutamento che li coinvolge comporta la possibilità dell'interazione con Dio attraverso l'accoglimento della fede che si attua mediante un movimento di duplice volgimento, espresso dalle locuzioni 'δουλεύειν' e 'ἀνομέειν', indicanti rispettivamente il cambiamento al cospetto di Dio e lo sperare, da cui scaturisce la gioia (χαρά):

L'accogliere consiste nel mettersi dentro la necessità (*Not*) della vita. Con ciò è connessa una gioia che giunge dallo Spirito Santo ed è incomprendibile alla vita. παραλαμβάνειν non significa un appartenere, bensì un accogliere raggiungendo un'interazione vivente con Dio. L'essere presente di Dio si riferisce fondamentalmente al cambiamento di vita (περιπατέιν). L'accogliere è in se stesso un cambiamento dinanzi a Dio¹⁶⁹.

Nell'interpretazione della *Prima Lettera ai Tessalonicesi* 1, 10, Heidegger si sofferma in particolare sulla delineazione del significato della μετάνοια operata dalla comunità cui l'Apostolo si rivolge in connessione all'esperienza dell'attesa (*Erharren*)¹⁷⁰ della παρουσία e al carattere temporale ad essa connaturato, delineando, in prima istanza, la genealogia della nozione lungo il corso della storia delle religioni ebraica e iraniano-babilonese, ancorate alla concezione lineare del tempo, per approdare al rilevamento della rivoluzionaria accezione che al termine 'παρουσία' assegna l'escatologia cristiana rispetto all'intera tradizione teologico-filosofica occidentale¹⁷¹.

¹⁶⁸ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶⁹ Cfr. [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 135.

¹⁷⁰ Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 213: «Il senso d'attuazione: modo d'attuazione nell'attendere qualcosa; nella stessa cura come riferimento l'attesa-di; "continuamente" in attesa-di [...]. L'attesa dà il senso storico fondamentale dell'effettività [...]. Nell'attesa: *non-ancora*, e così si rimane impegnati, si "è" vincolati in un senso specifico». Cfr., inoltre, sulla corretta accezione secondo cui intendere i termini 'Erharren' e 'Erwarten' nel corso delle lezioni heideggeriane in questione, D. Vicari, *op. cit.*, p. 114, nota 38: «Heidegger, nel corso 1920-21, per indicare l'autentico attendere la venuta di Cristo, che nella sua attuazione significa attendere alla vita di tutti i giorni, senza fuggire dall'incertezza e dalla molestia, utilizza i termini tedeschi *Erharren* e *Erwarten* (inteso in un senso storico-effettivo e non oggettivo-dogmatico). L'*Erharren* «non è un *Erwarten* conforme alla rappresentazione, bensì è un *douleûein theo* (trasformazione al cospetto di Dio)» (1920-1921, p. 112; anche p. 95 e p. 119). L'aspettativa sicura di sé, rivolta al che-cosa si aspetta, mette a tacere la *Bekümmerng* originaria dell'effettività storica: essa comporta, infatti, una fuga in un mondo di valori, una chiusura rispetto alle insidie dell'attuazione effettiva della fede. Tradurremo con "aspettativa" l'*Erwarten* inautentico e con "attesa" (*Warten*) l'*Erwarten* autentico, la cui caratteristica fondamentale è la *Bedrängnis* (angustia, necessità)».

¹⁷¹ Sull'accezione originaria del termine e sulla sua evoluzione semantica cfr. la voce 'παρουσία, πάρεμι' di A. Oepke (1954), in G. Kittel (hrsg. v.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*,

Nell'ambito di quest'ultima il lemma designava infatti la presenza sostanziale, stabile e costante (παρ-ουσία), di contro alla «torsione assoluta verso l'“assenza”, o meglio, [...], verso il duplice e fondamentale non-più/non-ancora della presenza»¹⁷² che esso subisce in seno al protocristianesimo, in cui assume la valenza semantica dischiusa dal termine 'adventum', indicante la *seconda venuta* di Cristo:

L'attesa (*Erwartung*) della παρουσία del Signore è decisiva (*entscheidend*). I Tessalonicesi rappresentano per lui [*scil.* per Paolo] una speranza non sul piano umano, ma nel senso del “far esperienza” (*Erfahren*) della παρουσία. Questo esperire è un assillo (θλίψις) assoluto che appartiene alla vita stessa dei cristiani. L'accoglimento della parola (δέχεσθαι) è un disporsi nell'emergenza (*Not*). L'assillo è un carattere fondamentale, è una preoccupazione assoluta nell'orizzonte della παρουσία, dell'avvento della fine dei tempi.¹⁷³

Sotto il profilo della tonalità affettiva, della *Stimmung* che colora di sé l'esperienza dell'attesa della nuova venuta del Salvatore, è opportuno ricordare la ricorrenza, nel testo paolino, della triade “fede”-“amore”-“speranza”, cui si associa la *resistenza* (ὑπομονή) alle avversità. Essa si manifesta proprio nell'attesa fiduciosa del ritorno del Signore, momento di giudizio e soprattutto di liberazione e di comunione: è in tale cammino di fede che lo Spirito può manifestarsi come gioia in mezzo alle tribolazioni.

A tal proposito, inoltre, il filosofo si premura di sottolineare che la *Hoffnung*, la speranza (ἐλπὶς) nutrita dai Tessalonicesi, non rappresenta una «mera *specificazione* dell'“attendere”»¹⁷⁴:

attraverso la semplice analisi della *coscienza* di un evento futuro non giungeremo mai a determinare il senso di riferimento della παρουσία. La struttura dello sperare

1933-79, V, pp. 856 sgg., lessico alla cui stesura contribuì anche R. Bultmann e che Heidegger stesso consultò.

¹⁷² A. Ardovino, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷³ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 97-98.

cristiano, che costituisce in verità l'autentico *sensu di riferimento* della παρουσία, è radicalmente altra da qualsiasi attesa (*Erwartung*).¹⁷⁵

Nella seconda parte della *Lettera* l'Apostolo incoraggia i Tessalonicesi a perseverare nel comportamento conforme alla volontà di Dio, esortandoli in particolare alla *pudicizia*, all'*amore fraterno*, al lavoro, alla *cura reciproca*, alla *gioia*, alla preghiera, al ringraziamento e al discernimento. Tali sono infatti gli atteggiamenti e le disposizioni emotive più adeguate all'attesa vigile del Signore:

Questa infatti è la volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dall'impudicizia; che ciascuno di voi sappia mantenere la propria persona con santità e onore, non con la passione del desiderio, come appunto i popoli che non conoscono Dio; che non abusiate e profittiate del vostro fratello in queste cose; perché il Signore è vindice di tutto ciò, come in passato vi abbiamo detto e attestato¹⁷⁶.

L'*attendere speranzoso* della comunità cristiana delinea così la temperie *situazionale* entro cui si affaccia la questione della determinazione fenomenologica del *quando* dell'evento messianico, proposta e affrontata da Heidegger in riferimento al capitolo V della *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, laddove Paolo scrive, ricorrendo, in riferimento al succedersi di epoche ed eventi che conducono al compimento dei tempi, ad un'immagine tipica dei testi apocalittici:

Riguardo poi ai tempi e ai momenti (Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν), fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete (οἴδατε) che come un ladro

¹⁷⁴ A. Ardovino, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷⁵ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 102.

¹⁷⁶ Paolo di Tarso, *Prima Lettera ai Tessalonicesi* 4, 3-7, in Paolo di Tarso, *op. cit.*

di notte, così verrà il giorno del Signore. E quando si dirà: “pace e sicurezza” (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια), allora d’improvviso li colpirà la rovina, come le doglie di una donna incinta; e nessuno scamperà. Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre (οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει), così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro: voi tutti infatti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte, né delle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobri.¹⁷⁷

L’assunzione della certezza, benché indeterminabile sotto l’aspetto temporale, dell’avvento del giorno del Signore, l’essere consapevoli (*eidòtes*) di essere stati scelti da Dio costituisce il demarcatore dell’incolmabile distanza tracciata dall’Apostolo fra coloro a cui preme *la pace e la sicurezza* di questo mondo, nel quale sono immersi e da cui sono assorbiti inautenticamente, brancolando come ciechi nelle brume delle *tenebre*, che li rendono abbietti (*Verworfenen*) ed impossibilitati ad essere salvati, in quanto considerano Cristo «come se fosse già presente, quindi conoscibile e “oggettivabile”»¹⁷⁸ e coloro che, al contrario, vivono alla luce del giorno¹⁷⁹ *attuale e venturo*: gli *svegli* (*Berufene*) conducono la loro esistenza *vegliando* in una condizione esistenziale connotata dall’*insicurezza costante e necessaria* dell’attiva *attesa*, al cospetto trepidante di un *Deus absconditus* rispetto al quale la loro relazione risulta costantemente *attuativa* (*Vollzugszusammenhang mit Gott*)¹⁸⁰.

L’opposizione fra le immagini simboliche della luce, del giorno, della vigilanza, della sobrietà da un canto e delle tenebre, del sonno e dell’ubriachezza dall’altro è quella fra la lucida consapevolezza e l’incapacità di vedere, fra la prontezza e l’incoscienza, e particolarmente interessante si mostra, inoltre, l’identificazione

¹⁷⁷ I Ts 5, 1-6.

¹⁷⁸ D. Vicari, *op. cit.*, p. 92. Cfr., inoltre, Paolo di Tarso, *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, 2, 1-3, in Paolo di Tarso, *op. cit.*: «Per quanto riguarda la venuta del nostro Signore Gesù Cristo e la nostra adunanza presso di Lui, vi chiediamo, fratelli, di non agitarvi così rapidamente fuor di senno e di non lasciarvi allarmare né da spiriti né da parole né da lettere attribuite a noi, come se il giorno del Signore fosse già qui».

¹⁷⁹ Cfr. T. Sheehan, *op. cit.*, p. 443: «La parola “giorno”, afferma Heidegger, ha due significati: innanzitutto la luce della comprensione di sé, e secondariamente il Giorno stesso del Signore. I due significati sono collegati. Riferirsi autenticamente alla *Parousia* significa “vegliare”, non il mero aspettare con ansia un evento futuro».

¹⁸⁰ Cfr. D. Vicari, *op. cit.*, p. 114, nota 37: «È interessante portare l’attenzione sul corso del 1921, in cui, in modo molto significativo, rispetto agli sviluppi successivi del suo pensiero, Heidegger avvicina l’irrequietezza intesa come dissidio costitutivo della stessa vita effettiva al “venir-gettati” (*Gewordenwerden*) [...]. L’essere della vita effettiva consiste nell’essere gettati nell’insicurezza e precarietà; lo stesso tentativo di uscirne, secondo Heidegger, si muove all’interno dell’esperienza effettiva della vita, è espressione dell’esperienza effettiva, che, come tale, non può essere oggettivata, dogmatizzata».

sinonimica, ricorrente nel testo della *Lettera*, fra il verbo ‘dormire’ (*katheudein*) e il verbo ‘morire’ (*apothneskein*) e fra il verbo ‘vegliare’ (*gregorein*) e il verbo ‘vivere’ (*zoein*). Proprio per coloro che illusoriamente chiudono gli occhi la venuta del Signore è rovinosa, senza scampo, perché li coglie impreparati e dormienti – immagine alla quale si riferisce quella del travaglio che affligge la partoriente e della quale Paolo si serve per mettere in luce il manifestarsi impreveduto ed acuto del dolore –, di contro a coloro che, costantemente in uno stato di allarme, sono animati da una perenne insicurezza¹⁸¹, la quale costituisce, come nota Heidegger, il tratto caratteristico di tutto «ciò che ha un significato fondamentale»¹⁸² (*Grundbedeutendheiten*).

E la rovina che colpisce inevitabilmente i primi appare del tutto conforme all’atteggiamento insito nella stessa modalità in cui essi conducono la loro esistenza fattiva, come il filosofo sottolinea ponendo in stretta connessione tale evento rovinoso e il mancato afferramento del proprio Sé:

Poiché vivono in questa attesa, la rovina li colpisce in modo che non possono sfuggirle. Non possono salvare se stessi, perché hanno dimenticato il proprio sé, perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico. Perciò non possono né cogliere né salvare se stessi.¹⁸³

L’imminenza della *παρουσία* introduce così alla questione del *wachsam sein*, del *come* dell’esistenza fattiva, ovvero alla determinazione della specifica *Zeitlichkeit* dell’autentica *faktische Lebenserfahrung* cristiana, la cui struttura formale costituisce il terreno stesso su cui poggiano le fondamenta della dottrina temporale heideggeriana, compiutamente tematizzata in *Essere e tempo*, tanto in riferimento all’articolazione delle tre estasi temporali dell’*Avvenire*, *Esser-stato* e *Presentificazione*, quanto rispetto

¹⁸¹ Sul tema escatologico della seconda parte della *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, cfr. L. Samonà, *Interpretazione e tempo di Dio. Riflessioni sulla lettura heideggeriana della religiosità protocristiana*, in L. Perissinotto e M. Ruggenini (a cura di), *Tempo e interpretazione. Esperienze di verità nel tempo dell’interpretazione*, Milano: Guerini e Associati, 2002, p. 160: «I credenti sanno già il “quando” nella misura in cui, nella conversione, vivono già con Gesù Cristo. Questo sapere coltiva l’insicurezza. Non è rivolto a un oggetto nel quale si dissolva l’attesa e il credente trovi la sua ordinata posizione integrandosi nell’“autosufficienza” del mondo. Non dal lato della sicurezza ma dal lato dell’inquietudine si apre la strada per una comprensione del compimento dell’esistenza. “Pace e sicurezza” sono invece vissuti caratteristici di coloro che nel mondo cercano tali riempimenti e attuazioni [...]. Per questo alla domanda, orientata mondanamente, sul “quando”, la risposta è l’esortazione alla veglia».

¹⁸² [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 146.

¹⁸³ *Ivi*, p. 144.

alla dinamica, ad essa correlata, di incessante affrancamento dal *Verfallen* e del disoccultamento di sé messa in atto dall'esistenza. Quest'ultima si dischiude autenticamente come *Entwurf* (*progetto*) aperto entro la categoria esistenziale della *possibilità* (sul cui primario rilievo concettuale e tematico entro l'opera heideggeriana ci riserviamo di trattare nel secondo capitolo del presente lavoro)¹⁸⁴:

L'essere della vita si caratterizza come "poter-essere" in quanto il nucleo costitutivo dell'esistenza effettiva è proprio la ricerca di poter essere un tutto autentico da parte della stessa esistenza. In questo modo Heidegger mette in evidenza la centralità del senso d'attuazione nella definizione dell'esperienza cristiana della vita: decisivo risulta essere il "come" [...] ci si progetta a partire dall'effettività, e non il "che-cosa" si vuole raggiungere per il tramite di questo progetto; decisivo risulta essere il vivere concretamente nella situazione storico-attuativa e "attendere" la venuta di Cristo, e non evadere dalle tribolazioni, dai dolori della vita effettiva, trasformando Dio in un oggetto di conoscenza teoretica, oppure in dispensatore di pace e sicurezza: «diventa determinante il resistere nella debolezza».¹⁸⁵

¹⁸⁴ Cfr. T. Sheehan, *op. cit.*, p. 444: «Anche da questo breve abbozzo possiamo vedere che le linee fondamentali della dottrina heideggeriana della temporalità erano stabilite già nel 1920-21 e che non potevano essere derivate dalla sua lettura dei Greci, ma dall'interpretazione del primo Cristianesimo, e che la struttura formale non è sostanzialmente differente da ciò che dirà *Essere e tempo*: la situazione presente è aperta da due momenti equivalenti di auto-trascendimento: autocomprendersi (comprendere se stessi) attraverso la comprensione di ciò che già ed essenzialmente si è, cioè la propria finitezza. Più succintamente: il presente è aperto dal diventare ciò che già si è. Fondamentalmente, per Heidegger la temporalità originaria è un problema di riacquisizione dell'"essenziale" (*Wesen, Gewesenheit*); in *Essere e tempo* questa dinamica è descritta come *Zukommen auf das Gewesene* ("pervenire al già stato")».

§ 3. L'interpretazione heideggeriana della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*: l'εὐαγγέλιον, la μετάνοια e le *Stimmungen* della 'preoccupazione', del 'pentimento', della 'tranquillità' e della 'tribolazione'

Entro la prospettiva escatologica emergente dai passi paolini sopra citati si colloca dunque l'esperienza fattiva intesa come *radikal in der Möglichkeit leben*, in relazione alla quale il tempo cairologico della fede carica d'angoscia¹⁸⁶ – e in ciò è riconoscibile un'altra significativa anticipazione di quanto sarebbe stato tematizzato nell'opera del 1927 riguardo alla silenziosa chiamata della coscienza dell'Esserci, *emotivamente*

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 91.

¹⁸⁶ Cfr. F. Mora, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan, *op. cit.*, p. 151: «L'ansia dei cristiani provocata dalla contrazione del *kairos*, la temporalità dell'attuazione, ossia della fatticità della vita cristiana. La figura di *kronos* e "la figura di questo mondo" (*to schema tou kosmou*) stanno per dileguare; allora, bisogna vivere "come se (*als ob*) non", nell'analogia privativa; la *Zeitlichkeit-kairos*, il tempo che si è contratto, determina l'esperienza cristiana della vita come analogia privativa. Se *kronos* rappresenta il tempo profano e *kairos* il tempo messianico, il tempo della fine, che non va confuso con l'escatologia, cioè con la fine del tempo; e se il *kairos* si è contratto, ciò significa che per Paolo la *parousia*, che coincide con il tempo della collera e la fine del tempo, si è avvicinata. Per questo la sua predicazione indica come vivere, certamente in ansia, il tempo che resta, ma pone anche la non più dilazionabile decisione; il contrarsi del tempo e il passare della figura del mondo richiedono una modalità determinata del decidersi».

situato nell'Angst, sola fautrice dell'accesso alla dimensione esistenziale dell'*Eigentlichkeit* – costituisce l'orizzonte sul quale si staglia la possibilità di afferramento del proprio *poter-essere-un-tutto-autentico*. In antitesi a quest'ultima, la modalità inautentica di precorrimiento (*Vorlaufen*) della morte¹⁸⁷, proteso nella dimensione temporale del futuro (*Zukunft*), è rappresentata dall'*Erwarten*, tesa a risolvere nel *reale* ciò che è *aspettato*:

L'attendere (*Erwarten*) non è soltanto un distacco momentaneo dal possibile per guardare alla sua realizzazione possibile, ma è essenzialmente un *essere attento ad essa*. Anche nell'attendere hanno luogo un allontanamento dal possibile e un far leva sul reale da cui ci si attende ciò che è atteso. Muovendo dal reale e attendendo a esso, il possibile è risolto nel reale che ci si attende [...]. La possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa è, quanto alla certezza, *indeterminata* [...]. Nell'anticipazione della morte, indeterminatamente certa, l'Esserci si apre a una *minaccia* continua proveniente dal suo stesso Ci. L'essere-per-la-fine deve mantenersi in questa minaccia costante e può così poco dissiparla da dover piuttosto dar forma alla indeterminatezza della certezza.¹⁸⁸

Assunto entro la problematicità del *Wie* dell'esistenza fattiva, il tempo dell'attesa cristiana appare così sottratto al regime cronologico, conforme all'atteggiamento oggettivante (*einstellungsmäßig*)¹⁸⁹, per condensare in sé la ricchezza delle

¹⁸⁷ Sul tema della morte nel pensiero di Heidegger, cfr. K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg: Evangelist Verlag J. Comtesse, 1938; J. M. Damske, *Sein, Mensch und Tod. Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg i. B.: Alber, 1963; G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova: Marietti, 1989, pp. 53-97; Id., *Ermeneutica e nichilismo*, in *La fine della modernità*, Milano: Garzanti, 1985; F. Costa, *Heidegger e la teologia*, Ravenna: Longo, 1974; U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano: Mursia, 1976; D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, op. cit.

¹⁸⁸[GA 2] M. Heidegger, op. cit., pp. 313-317. Sulla differenza fra *Warten* e *Erwarten*, cfr. [GA 13] M. Heidegger, *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (1944-45), in *Gelassenheit*, Neske: Pfullingen, 1959, tr. it. a cura di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero dei campi*, in *Abbandono*, Genova: Il melangolo, 1983.

¹⁸⁹Cfr. [GA 60] M. Heidegger, op. cit., p. 102: «Tempo e momento (*Augenblick*) rappresentano per l'esplicazione un problema particolare. Il "quando" non è già più compreso originariamente se lo si intende nel senso di un tempo "oggettivo", conforme all'atteggiamento oggettivante (*einstellungsmäßig*) [...]. Paolo non dice "quando", poiché quest'espressione risulta inadeguata a ciò che va espresso, non è sufficiente». Cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., p. 41: «Se l'uomo tenta di fissare quell'evento non determinabile, ma suscettibile di fare irruzione repentinamente nella sua vita, e a cui tutta la sua vita è esposta e affidata, con calcoli cronologici o caratterizzazioni contenutive, allora con ciò riduce quel che, come mai determinabile, dovrebbe determinare la sua vita, al determinabile e

determinazioni in cui si specifica il *καίρως*, che, in relazione alla *speranza* dell'attesa della seconda venuta del Messia nutrita dai Tessalonicesi, connette inscindibilmente l'esistere *presente* al *futuro*, *autenticamente* inteso come innervante di sé la loro *Faktizität*, rivoluzionata in grazia dell'evento della *παρουσία*, che in tale ambito tematico assume la medesima funzione esistenziale che in *Essere e tempo* sarà assolta dalla possibilità estrema della morte, di cui il ritorno (*Wiederkunft*) vittorioso di Cristo sulla Terra, segnando la fine dei tempi (*Endzeit*) e decidendo del senso della effettiva conversione religiosa, rappresenta – in seno al corso heideggeriano del 1920-21 – il corrispondente concettuale:

come determina [*scil.* Paolo] questo “quando”? Non attraverso indicazioni temporali oggettive (*objektive Zeitngabe*), bensì attraverso il “come”, e precisamente in rapporto al riferimento (*Bezug*) e all'attuazione (*Vollzug*), la quale risulta essere decisiva (*das Entscheidende*) proprio rispetto al “quando”.¹⁹⁰

Il passo citato, proponendo in forma interrogativa la questione temporale inerente all'esperienza fattiva propria del protocristianesimo, segnala la necessità di un'esegesi della stessa che muove dal rilevamento dell'inadeguatezza della concezione tradizionale e cronologica, di matrice aristotelica, del tempo¹⁹¹, assunto qui invece secondo un regime «privo di ordine e rigida scansione (*ohne eigene Ordnung und feste Stellen*)»¹⁹², a proposito del quale Heidegger annota concisamente:

all'assicurato [...]. Il pensiero di Heidegger è e rimane sorretto da quest'ipotesi: non può sfuggire alla rovina, alla perdizione, quel pensiero che travisi e celi il proprio rapporto col futuro non determinabile ricorrendo al calcolo del tempo e rivolgendosi a contenuti determinabili (*verfügbar*), “oggettivi”».

¹⁹⁰[GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 150.

¹⁹¹ Cfr. *Ivi*, p. 104: «a partire da qualsivoglia concetto cronologico del tempo, risulta impossibile incontrare (*treffen*) questa temporalità».

¹⁹² *Ivi*, p. 90.

su tempo e momento (*Augenblick*) [...] la caratterizzazione esplicita del “quando”, nessun “quando” oggettivo e indifferente (*gleichgültig*); decisivo (*entscheidend*) il *καιρός*.¹⁹³

A risultare non passibile di qualsivoglia tentativo di oggettivazione risulta, in primo luogo, il *compimento* della vita, in prospettiva del quale l'intero dispiegarsi di quest'ultima appare al contempo *proteso e contratto*, rifondato, dunque, in virtù della consistenza *cairologica* dell'evento¹⁹⁴, sulla possibilità dell'assunzione della *decisione* (*Entscheidung*) – che in questa sede teorica assume già il carattere propriamente anticipatorio che ne definisce lo statuto ontologico nell'opera del 1927 – scaturente dall'ἔιδέναι stesso dei Tessalonicesi, dal loro *essere-divenuti consapevoli* dell'occasione escatologica offerta dalla μετόνοια:

Che cos'è infatti, “qualitativamente”, il *καιρός*? Il *καιρός* è il tempo o momento presente in cui si è e di cui si dispone, il momento che è stato, è o sarà ben accetto o favorevole, la buona occasione del tempo opportuno, ma anche il momento difficile che insorge e di cui si è consapevoli, il tempo che va recuperato finché se ne dispone, ma anche gli ultimi tempi e la loro pienezza, il tempo o momento o istante o attimo che si “contrae” o che si fa breve.¹⁹⁵

Proprio in merito alla condizione fideistica di *trepidazione, vigilanza, essenziale incertezza, tribolazione, inquietudine* – benché sempre informata da una sobrietà di

¹⁹³ Ivi, p. 150. Cfr. G. Marramao, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Roma-Bari: Laterza, 1993; U. Regina, *L'esistenza cairologica*, in *op. cit.*, pp. 189-241; A. Masullo, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma: Donzelli, 1995.

¹⁹⁴ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne, 1984, pp. 116-117: «Per comprendere l'approccio heideggeriano al problema della temporalità – in particolare per intendere rettamente la concezione heideggeriana della temporalità originaria come struttura della vita umana stessa in opposizione alla concezione naturalistica del tempo – è importante tenere presente che già nei primi corsi friburghesi Heidegger aveva esaminato e sottolineato le differenze fra la comprensione “cronologica” del tempo propria dei Greci e l'esperienza “kairologica” del tempo tipica del primo cristianesimo [...]. Proprio muovendo da una considerazione filosofica di quest'esperienza cristiana del carattere temporale dell'esistenza – ma cercando, almeno inizialmente, di recuperare in positivo la determinazione del *kairos* che Aristotele fornisce nel contesto della propria filosofia pratica – Heidegger matura progressivamente la convinzione che la temporalità stessa sia la struttura unitaria fondamentale della vita umana».

fondo, fortemente caldeggiata da Paolo, atteggiamento al quale significativi riferimenti sono individuabili nel capitolo XII della *Seconda Lettera ai Corinti*¹⁹⁶ e nel capitolo II della *Lettera ai Galati*¹⁹⁷ – è legittimo cogliere il punto nevralgico a partire dal quale si articola la tematizzazione heideggeriana dello statuto esistenziale e temporale del *καῖρός*, elaborato in seno all'*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* e concettualmente antitetico a quello chiliastico ereditato dalla tradizione filosofica precedente all'avvento del Cristianesimo:

¹⁹⁵ A. Ardivino, *op. cit.*, pp. 100-101. Esemplicativi, a questo proposito, risultano i seguenti passi paolini: Rm 3, 16; 11, 15; Eb. 11, 16; 2 Cor 6, 2; 6, 3; 1 Cor 16, 12; 2 Tm 3, 1; Rm 13, 11; Ef 1, 10; Gal 6, 10; 1 Tm 4, 1; Ef 1, 10; 1 Cor 7, 29.

¹⁹⁶ In essa Paolo sottolinea la differenza sussistente tra la modalità mistica e quella cristiana di rapportarsi alla fede, ponendo in rilievo la necessità, per il fedele, di rimanere «desto e sobrio» pur al cospetto di Dio; Cfr., a questo riguardo, Paolo di Tarso, *Seconda Lettera ai Corinti* 12, 7-8, in Paolo di Tarso, *op. cit.*: «E perché la smisuratezza di queste rivelazioni non mi esalti, mi fu data una spina nella carne, un angelo di Satana che mi schiaffeggi, affinché non mi esalti». In [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 124, Heidegger commenta il passo citato nel seguente modo: «Il mistico viene, attraverso la manipolazione, messo fuori dal contesto della vita; in una condizione estatica Dio e il Tutto vengono posseduti nel presente. Invece il cristiano non conosce alcun entusiasmo, bensì dice: “Lasciar esser desti e sobri”. Qui egli mostra la difficoltà enorme della vita cristiana». Cfr. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 42: «Paolo dice in questo luogo che non si glorierà, come potrebbe gloriarsi un mistico che sia stato rapito in estasi fino al terzo cielo, fino in paradiso. Se così si gloriasse, certo non direbbe altro che la verità; eppure gli è stata messa, affinché non si insuperbisca per le altre rivelazioni che gli sono state concesse, una spina, una scheggia nella carne. Al suo fianco è stato posto un “angelo di satana”, acciocché lo schiaffeggi [...]. Perciò l’Apostolo si glorierà, se mai dovrà farlo, piuttosto della propria debolezza, e non delle visioni e delle rivelazioni. Nel discorso dell’Apostolo, Heidegger pone in rilievo come proprio nella rinuncia a visioni e ad apocalissi caratterizzate contenutivamente, nel rifiutarsi di menar vanto di grazie particolari e nel prendere su di sé le proprie debolezze consiste il rivolgimento verso la fatticità della vita». Cfr., infine, D. Vicari, *op. cit.*, p. 115, nota 40: «Nel corso su Paolo Heidegger si sofferma sui termini paolini *sarx* e *pneuma*, tradizionalmente tradotti con corpo e spirito. L’interpretazione dualistica di corpo e spirito – nel caso di Paolo si potrebbe parlare di tripartizione (di origine ebraica), dato che prende in considerazione anche la *psyché* –, colti come parti, staticamente intese, del corredo umano, secondo Heidegger, è falsa, non coglie il vero intento paolino. Sia *sarx* sia *pneuma* costituiscono una tendenza della vita, un come dell’esperienza effettiva della vita. La differenza sta nel fatto che la prima è “il contesto d’attuazione dell’effettività autentica nella vita mondano-ambientale”; mentre il *pneuma* è il tratto fondamentale dell’attuazione dell’esperienza religiosa, configura la trasformazione al cospetto di Dio. *Pneuma*, quindi, non coincide con una parte dell’uomo, bensì “*anthropos pneumatikòs* è quell’uomo che si è appropriato di un determinato tratto caratteristico della vita” (1920-1921, p. 124)».

¹⁹⁷ Da tale luogo paolino (*Lettera ai Galati*, 2, 15-21) si evince come ogni fedele debba assumere la propria morte in un rapporto diretto e personale con Dio, non mediato dall’imposizione di alcuna “Legge”: «Noi, che siamo Giudei per natura e non gentili peccatori, consapevoli però che l’uomo non viene giustificato da opere della Legge se non lo è mediante la fede di Gesù Cristo, anche noi ci siamo dati alla fede in Cristo Gesù per essere giustificati dalla fede di Cristo e non da opere della Legge, poiché dalle opere della Legge nessuna carne verrà giustificata [...]. Sono crocifisso con Cristo: non vivo più io, ma vive in me Cristo, e ciò che ora vivo nella carne, lo vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi amò e mi consegnò a me. Non rigetto la grazia di Dio, perché, se si ha giustizia mediante la Legge, allora Cristo è morto inutilmente». Su tale tema paolino, si veda R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1958, tr. it. a cura di A. Rizzi, *Storia ed escatologia*, Brescia: Queriniana, 1989, pp. 60 sgg.; Id., *Jesus*, München-Hamburg: Siebenstern, 1967, ed. it. a cura di I. Mancini, tr. it. di G. Barbaglio, *Gesù*, Brescia: Queriniana, 1972.

Il *kairós* pone sul fil di lama, di fronte alla decisione. I caratteri cairologici non calcolano e non dominano il tempo; pongono piuttosto di fronte alla minaccia del futuro [...]. Senza alcun dubbio, la storia può sì essere descritta anche a partire dai suoi contenuti: come storia di contenuti, idee, stili e così via, come storia dello “spirito oggettivo”. (Hegel ha tentato di afferrare persino l’apparizione di Cristo in base a questo suo senso contenutivo, come rivelazione della profondità della sostanza o idea). Secondo Heidegger, però, l’esperienza di vita protocristiana è un’esperienza reale e storica (*historische*), un’esperienza della vita nella sua attualità, proprio perché essa vede nel senso del compimento, non nel senso del contenuto, la struttura dominante della vita.¹⁹⁸

Le gradazioni dell’afflizione (θλίψις) e della gioia (χαρά) – soggiacenti all’atteggiamento *vigile* e *desto* del fedele – in cui la *Stimmung* della speranza (ἐλπὶς), che conforta l’attesa della *Wiederkunft* del Salvatore, trova modulazione nel primo documento paolino esaminato da Heidegger, ammantano di sé, dunque, il *presente autentico* di coloro ai quali l’Apostolo si rivolge, assumendo, nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, l’ancor più pregnante carica emotiva espressa dalla nozione di ‘*Bekümmern*’¹⁹⁹.

Essa appare, secondo le indicazioni heideggeriane, profondamente affine alla *Stimmung* della ‘*disperazione*’, la quale coglie coloro che tentano di compiere strenuamente le opere di fede sino al giorno decisivo dell’avvento di Cristo. La modalità parenetica con cui Paolo si rivolge loro testimonia la condizione di accresciuta tensione che lo anima, poiché egli esperisce ora tutta l’angosciante necessità della sua vocazione, della quale lo stile sovraccarico del testo di tale *Lettera* è espressione.

L’emergere della *Stimmung* della preoccupazione in relazione all’ascolto dell’εὐαγγέλιον determina la scissione, in seno alla comunità degli astanti, fra coloro che, rimanendo sobri nella veglia, «si angosciano in un senso autentico»²⁰⁰ nella piena attuazione (*echter Vollzug*) della *preoccupazione*, e coloro che, fraintendendo il senso dell’annuncio di Paolo²⁰¹, «mondanamente occupati (*weltlich bekümmert*) nel

¹⁹⁸ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹⁹ Sull’ampiezza semantica di *bekümmern* e *Bekümmernis*, cfr. J. E. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 32 voll., Leipzig 1854-1960: Hirzel, vol I, pp. 1432 sgg.

²⁰⁰ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 107.

²⁰¹ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, p. 105.

multiforme indaffararsi della *chiacchera* e del non far nulla (*Nichtstun*), divenendo un peso per gli altri»²⁰², smarriscono se stessi in *questo* mondo, e, con se stessi, la possibilità della reale conversione all'*altro* mondo.

Del tutto simmetricamente all'opposizione, che si profilava nella *Prima Lettera*, fra gli *abbiotti* (*Verworfenen*) e gli *svegli* (*Berufenen*), l'Apostolo testimonia nella sua *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* la netta separazione, di primaria rilevanza tanto sul piano esistenziale quanto su quello escatologico, tra gli ἀπολλύμενοι (*rovinati*) e gli σωζόμενοι (*salvati*). Il criterio di distinzione qui adottato non deriva dal diverso atteggiamento dei Tessalonicesi nei confronti dell'attesa seconda venuta di Cristo, bensì dall'accoglimento o dall'ignoranza dell'annuncio apostolico, che apre lo scarto tra le due possibilità esistenziali della *salvezza* (σωτηρία) e della *rovina* (*Ruinanz*)²⁰³; è a questo proposito che Heidegger pone in rilievo che il «“non” conforme all'attuazione (*vollzugsmäßiges Nicht*)»²⁰⁴, la negatività del mancato accoglimento dell'εὐαγγέλιον non rappresenta «un semplice *non negativum* o *privativum*»²⁰⁵, in quanto non comporta un'estraniamento, «un porsi-fuori dall'attuazione della vita, ma piuttosto una ricaduta inautentica nella sua *continuità*»²⁰⁶.

Il *rovinoso* precipitare nella significatività mondana degli ἀπολλύμενοι – che, nell'evocare il moto di *caduta* nel quietivo e seduttivo complesso di rimandi del mondo diffusamente trattato nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, testimonia, ancora una volta, della continuità terminologica e concettuale del percorso speculativo heideggeriano – in opposizione all'*Erwarten* nutrito di *preoccupazione* dei

²⁰²[GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 107.

²⁰³ Cfr. F. Mora, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *op. cit.*, pp. 148-149: «Nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* [...] le due modalità sembrano riguardare coloro che hanno accolto la predicazione paolina ma che si dividono in quelli che l'hanno rettamente compresa e quelli che l'hanno fraintesa. Quest'ultimi sono coloro che lasciano le attività e le opere per darsi alla teorizzazione sulla *parousia*, sul quando, sul come, abbandonandosi e perdendosi in una sorta di sapere teoretico [...]. La *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* corrobora la tesi heideggeriana di un'ostilità di Paolo nei confronti del sapere teoretico e di una gnoseologia speculativa derivata dalla metafisica greca, rivolgendosi tutto all'attività e all'attuazione come autentiche modalità di vita. L'azzeramento del piano teoretico si accompagna all'assolutizzazione della sfera dell'effettività; nessun processo di astrazione e nessun “insegnamento teoretico” si trovano nella predicazione di Paolo, ma solo il far venire a manifestazione le azioni del Dio cristiano. In questo senso si può dire che la predicazione paolina è una vera e propria fenomenologia dell'esperienza effettiva della vita cristiana. Per il giovane Heidegger, Paolo è il campione dell'anti-accademia, colui che porta avanti una nuova modalità della conoscenza, rispetto a qualsiasi sapere codificato in dogmi, e in questo c'è da parte di Heidegger quasi un'identificazione ideologica con l'apostolo».

²⁰⁴[GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 109.

²⁰⁵ A. Ardovino, *op. cit.*, p. 105.

²⁰⁶ *Ibidem*. Riguardo a coloro che, non accogliendo l'annuncio apostolico, ricadono continuamente nell'inautenticità, Heidegger commenta in [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 113: «nella circostanza del divenire-tali [...]. Il participio presente anziché passato pone l'accento su un'attuazione che prosegue nel suo svolgimento».

σωζόμενοι, consente di rilevare, analogamente a quanto avveniva in riferimento al plesso tematico della *Prima Lettera*, il fondamentale nesso sussistente tra la qualità *temporale* e quella *modale* dell'attesa, dal momento che, anche in questa sede teorica, il filosofo sottolinea che «il “quando” viene determinato in base al “come” del comportarsi o rapportarsi (*Sich-Verhalten*)»²⁰⁷ all'evento.

I “reietti”, gli ἀπολλύμενοι, che, convinti che il giorno del Signore sia già arrivato, trascurano il lavoro e disperdono se stessi nell'ozio, sono identificati da Paolo in coloro che sono stati accecati dal Signore di *questo* mondo, ovvero da Satana, e che, pertanto, non sono in grado di “esaminare” (δοκιμαζέιν), mentre l'afflizione che i credenti patiscono preannuncia loro l'esito del giudizio divino, da intendersi qui primariamente in senso retributivo e salvifico. L'intervento risolutore di Dio si compirà alla fine dei tempi, al ritorno di suo Figlio, e la fede *paziente* e carica di *speranza* con cui i Tessalonicesi affrontano le avversità rientra nel percorso di fede verso il regno e comprova la fiducia nel giudizio.

Alla seconda venuta di Gesù fa da sfondo, nelle parole dell'Apostolo, uno scenario “cosmico”, in quanto egli è descritto come accompagnato dagli angeli e la sua gloria come un fuoco che punisce, un bagliore terribile da cui i malvagi sono respinti e, al contempo, come una manifestazione meravigliosa per quanti avranno creduto in lui.

Il *sensu d'attuazione* dell'esistenza fattiva di coloro che accolgono l'appello paolino appare connotato dalla capacità, da loro manifestata, di disporre della «giusta prospettiva di valutazione»²⁰⁸, locuzione semanticamente corrispondente al greco ‘δοκιμάζειν’²⁰⁹, rispetto al contesto in cui la loro esperienza si attua e in virtù del quale «le significatività del mondo-ambiente si “mutano” in valori temporali e in questa direzione l'effettività determina se stessa come temporalità»²¹⁰:

le significatività (*Bedeutsamkeiten*) proprie della vita permangono, ma sorge tuttavia un nuovo **atteggiamento**. Noi vogliamo proseguire nell'indagine del problema dell'annuncio, in modo comunque da lasciare in disparte ciò che concerne il contenuto; ora deve essere piuttosto mostrato che la religiosità vive la **temporalità**. È necessario comprendere come e in che modo abbiano senso per il cristiano i

²⁰⁷[GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 106.

²⁰⁸A. Ardovino, *op. cit.*, p. 106.

²⁰⁹Cfr. 1 Ts 5, 21: «esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono (πάντα δέ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε)».

²¹⁰[GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 119.

riferimenti propri del mondo-comune e del mondo-ambiente. L'esperienza cristiana dell'effettività della vita è determinata nella sua storicità dall'annuncio che **incontrafferra** (*triffi*) l'uomo in un determinato momento (*Moment*) e da allora convive (*mitlebndig ist*) costantemente nell'attuazione della vita. L'esperienza di essa determina da parte sua le relazioni (*die Bezüge*) che in essa ricorrono.²¹¹

Il rinnovato *atteggiamento* nei confronti della *Mitwelt* e dell'*Umwelt*, motivato dall'*essere afferrati*, da parte della comunità convertita dei Tessalonicesi, dall'irrompere dell'εὐαγγέλιον – che determina il contrarsi del tempo nell'urgenza della *decisione*²¹² – consente di cogliere, nuovamente, la cooriginarietà degli esistenziali della '*Befindlichkeit*' (declinata nelle molteplici coloriture delle *Stimmungen* prima esaminate, che ne rappresentano le determinazioni ontiche: assillo, tranquillità, tribolazione, gioia, afflizione, speranza, preoccupazione) e del '*Verstehen*', entrambi sottesi all'attuazione autentica (*eigentlich*) tanto del *mondo proprio* quanto di quello *comune*, genuinamente esperiti per mezzo della ripresa (*Zurücknahme*) del *contesto di riferimento* in cui la *christliches Leben* si dipana²¹³:

qui: καιρός συνεσταλμένος; rimane ancora poco tempo, il cristiano vive in un "ormai-solo" (*Nur-Noch*) che acuisce il suo assillo. La temporalità concentrata (condensata, *zusammengedrängt*) si rivela costitutiva per la religiosità cristiana: un "ormai-solo"; non rimane più tempo per differire o rimandare.²¹⁴

²¹¹ *Ivi*, pp. 116-117, grassetto mio.

²¹² Cfr. F. Mora, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *op. cit.*, pp. 145-146: «Heidegger individua l'"inversione assoluta" del come del vivere effettivo cristiano dei Tessalonicesi nel loro "volgersi verso Dio e di un volgersi-via dagli dei"; ma primario e fondamentale è il *decidersi per Dio*, mentre l'abbandonare gli idoli è una conseguenza derivata di un tale volgersi verso. La vita degli *eidolon* – che è anche vita delle illusioni – non è vita comunitaria, ma teoresi e speculazione che obiettivizza e oggettivizza la realtà. [...]. Il volgersi verso Dio, la *con-versione* (*douleuein*) e l'attendere nella speranza (*anameuein*) – anche se «lo "sperare" non è un "attendere" conforme all'attuazione bensì un *douleuein theo*», cioè una *mutare in Dio* – sono le modalità fondamentali della vita effettiva autentica, di chi ha accolto la predicazione e vive fattivamente l'angoscia e la gioia».

²¹³ Cfr. [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 122: «Attraverso la ripresa dei contesti di riferimento nell'attuazione autentica, la significatività del mondo – anche quella del mondo proprio – viene posseduta ed esperita in modo genuino».

²¹⁴ *Ivi*, p. 119.

Alla *Faktizität* del cristianesimo delle origini viene pertanto ascritta l'attuazione della temporalità in quanto tale (*die Zeitlichkeit als solche*)²¹⁵, la cui articolazione interna, pervasa dal carattere cairologico del tempo, rivela il primato ontologico ed esistenziale assegnato alla dimensione dell'ὡς μή (*come se non*), attraverso cui l'esser-divenuti (*Gewordensein*) si attualizza (*ist da mit*):

Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve (ὁ καιρός συνεσταλμένος ἐστίν), e per quel che ne resta, quelli che hanno moglie, vivano come se non (ὡς μή) ne avessero; coloro che piangono, come se non dovessero piangere e quelli che gioiscono come se non dovessero gioire; quelli che comprano, come se non dovessero conservare e quelli che usano del mondo, come se non ne usassero a pieno: perché passa la scena di questo mondo (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου).²¹⁶

Le significatività presenti (*daseiend*), rappresentate dai rapporti intramondani iscritti nella *Mitwelt* (l'aver moglie), nella *Selbstwelt* (il piangere e il gioire) e nella *Umwelt* (il comprare e l'usare)²¹⁷, appaiono immutati pur nel radicale modificarsi della percezione della temporalità²¹⁸, d'improvviso resasi così *breve* (συνεσταλμένος) da far sì che i Tessalonicesi ne possano disporre solo *come se non esistesse già*, all'insegna di una riappropriazione della propria esistenza e delle relazioni con il contesto mondano in cui essa si consuma che inaugura il processo genuino di μετάνοια e realizza la σωτηρία già in *questo* mondo.

L'attuazione autentica in cui la significatività mondana viene esperita si erge, nelle dense pagine del corso del 1920-21, quale nucleo fenomenologico della

²¹⁵ *Ivi*, p. 82.

²¹⁶ 1 Cor 7, 29-31.

²¹⁷ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, pp. 106-107.

²¹⁸ Cfr. [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 118: «si mostra un peculiare contesto di senso: i riferimenti al mondo-ambiente non ricevono il loro senso dai contenuti significativi ai quali si rapportano ma, al contrario, il senso di riferimento della significatività vissuta si determina a partire dall'attuazione originaria. Schematicamente: qualcosa rimane immutato, e tuttavia si muta radicalmente».

temporalità originaria dell'esperienza cristiana della vita effettiva, in funzione del cui primato ontologico trova legittimazione teorica la tripartizione dell'intera esperienza cairologica nelle dimensioni dell'esser-divenuti (*Gewordensein*), del *come se non* (*als ob nicht/ὡς μὴ*) e dell'attesa (*Erwarten*) della *Parousía*²¹⁹, secondo una strutturazione fenomenologica la cui eco si propagherà sino a rendersi riconoscibile, negli esiti concettuali esposti in *Essere e tempo*, quale germe concettuale dell'unità tripartita della temporalità. Essa risulterà in seguito *staticamente* concepita come *temporalizzazione* (nella sua modalità autentica) scaturente non per addizione o successione, di *Gewesenheit* (*Esser-stato*), *Gegenwärtigen* (*Presentazione*) e *eigentliche Zukunft* (*Avvenire*) – di contro al dispiegarsi inautentico, derivato dall'appena ricordata forma di temporalità, di *Vergangenheit* (*passato*), *Gegenwart* (*presente*) e *uneigentliche Zukunft* (*futuro*) – intesi, nel loro complesso, come costituzione ontologica dell'Esserci, ed esplicantesi nelle determinazioni dell'effettività (*Faktizität*), della *deiezione* (*Verfallen*) e dell'esistenza (*Existenzialität*). Esse costituiscono, nel loro complesso, la struttura unitaria della *Cura* (*Sorge*), come si evince dal seguente passo, tratto dal celebre § 65 dell'*Hauptwerk* heideggeriano:

La temporalità si rivela come il senso della Cura autentica.

L'uso terminologico di quest'espressione [*scil.* 'temporalità'] deve in primo luogo essere tenuto lontano dai significati che, nella comprensione ordinaria del tempo, assumono termini come 'avvenire', 'passato' e 'presente' [...]. Poiché l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, si comprende inautenticamente, c'è da supporre che il "tempo" della concezione ordinaria del tempo rappresenti [...] un fenomeno [...]

²¹⁹ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, pp. 108-109: «La qualità specifica di questa dimensione "futura" non è tale per cui ci si attenda "in essa" un avvenimento tra gli altri: piuttosto, l'evento escatologico che costituisce la possibilità più propria dei Tessalonicesi viene assunto in una *anticipazione* radicale di esso che lo rende pienamente *operante* nell'*attuazione* dell'esperienza effettiva, in modo tale che nella decisione che anticipa l'evento come *ognora possibile* si *costituiscano* in modo autenticamente effettivo il "non-più" del proprio passato e il "come se non" del proprio presente». Cfr. inoltre F. Mora, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *op. cit.*, pp. 145-146: «Paolo vive l'angoscia del *frattempo*, dell'incompiuto, della pura dinamicità, della *steresis* ontologica, ma ha la gioia della grazia di Dio, l'attualità del volgersi verso di Lui da parte dei Tessalonicesi. Così il *frattempo* diviene un'attesa operosa e fertile, una parentesi temporale in cui il senso dominante è la fatticità del vivere cristiano; il *frattempo* diviene una dimensione che sfugge alla temporalità ordinaria e alla sua tripartizione che radica la vita effettiva dal dominio del prima, dell'ora e del dopo, immettendola nella dimensione originaria della temporalità che non risponde alla domanda "quando?". Dunque Paolo non dice *quando*, non indica il tempo e l'attimo (*peri de ton chronon kai ton kairon*) in cui accadrà la *parousia*, non usa cioè il "tempo obiettivo" e nemmeno il tempo "non cristiano" della vita effettiva decadente».

derivato [...]. L'avanti-a-sé si fonda nell'avvenire. L'esser-già-in... manifesta l'essere-stato. L'esser-presso... è reso possibile nella presentazione [...]. Il progettarsi-in-avanti sull'"in-vista-di-se-stesso", progettarsi che si fonda nell'avvenire, è un carattere essenziale *dell'esistenzialità*. Il senso primario *dell'esistenzialità è l'avvenire* [...]. Il senso esistenziale primario dell'effettività si trova nell'esser-stato; [...] la *presentazione*, in cui si fonda *primariamente* la *deiezione* presso l'utilizzabile [...] resta *inclusa* (nel modo della temporalità originaria) nell'avvenire e nell'esser-stato [...]. La temporalità rende possibile l'unità di esistenza, effettività e deiezione, e così costituisce originariamente la totalità della struttura della Cura [...]. La temporalità non "è" assolutamente un ente. Essa non è, ma si *temporalizza* [...] nelle diverse modalità che sono proprie di essa [...]. I fenomeni dell'ad, retro, presso rivelano la temporalità come l'ἐκστατικόν puro e semplice. *La temporalità è l'originario "fuori di sé" in sé e per sé*. Perciò noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente le *estasi* della temporalità.²²⁰

Il privilegio ontologico assegnato alla dimensione del precorrimiento (*Vorlaufen*) – rispettivamente della παρουσία nel quadro tematico del corso friburghese del semestre 1920-21 e della morte quale possibilità fondante dell'*Existenz* in quello dell'*Analitica esistenziale* – nel provare la prossimità concettuale fra le due indagini fenomenologiche heideggeriane²²¹, istituisce la caratterizzazione dell'apertura (*Offenheit*) situazionale

²²⁰[GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 387-390.

²²¹ Cfr., sul rapporto fra l'*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* e *Sein und Zeit*, T. Sheehan, *op. cit.*, pp. 40 ss; V. Pinto, *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 di Napoli» XCVII (1987); A. Fabris, *Morte ed esistenza*, in Id., *Prospettive dell'interpretazione*, Pisa: ETS, 1995, pp. 51-72; E. Mazzarella, *Heidegger a Friburgo*, in Id., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli: Guida, 1993, pp. 19-45; C. Esposito, *Heidegger e l'esperienza proto cristiana del tempo (un promemoria)*, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione*, Milano: Guerini e associati, 1997, pp. 291-302; F. Volpi, *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, «aut-aut» 223/224 (1988), pp. 172-188; cfr. inoltre O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 42: «La dottrina protocristiana fa esperienza della vita nella sua attualità [*Tatsächlichkeit*]. Essa è, dice il primo Heidegger, nell'esperienza reale [*faktisch*] della vita, è questa stessa esperienza [...]. Essa non solo vive nel tempo, ma vive il tempo stesso. Attraverso la riflessione sulla religiosità protocristiana come modello dell'esperienza reale della vita, Heidegger s'impadronisce di quei concetti-chiave che pongono in luce la struttura della vita reale, o, come dirà Heidegger più tardi, della "esistenza reale (o di fatto)"; K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» XII (1958), p. 189: «Il radicamento di morte, colpa, coscienza in un esserci a se stesso consegnato è lo sradicamento di questi concetti dall'ambito cristiano d'origine» e Id., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich: Europa Verlag, 1941, ed. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino: Einaudi, 1949, pp. 313-314; D. Vicari, *op. cit.*, p. 96: «La calcolabilità della morte non fa altro che ridurla al suo semplice senso di contenuto, al suo che-cosa, conoscibile ed afferrabile. Invece, la certezza della morte si accompagna all'indeterminatezza del suo "quando". La certezza della morte non può essere raggiunta mediante un calcolo statistico [...]. Allo stesso modo, il tempo dell'attesa paolina è il tempo

dell'Esserci in relazione alla *possibilità* che egli stesso è in ogni *istante* (*Augenblick*) della sua esistenza e all'imminenza sfuggente ad ogni tentativo di determinazione della morte, rispetto alla quale, in *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler-Vorträge)*, Heidegger si esprime così:

La morte come limite caratterizza l'essente che ha il carattere dell'Esserci umano. Stare davanti alla possibilità significa comprenderla in quanto possibilità. Mantenerla in quanto possibilità significa possederla indeterminata e certa nel che.²²²

L'appropriazione-afferramento (*Ergreifen*) del presente, nel quale il *Gewordensein* e l'*Erwartung* operano confluendo nell'attuazione dell'esperienza effettiva²²³ attraverso una modalità (*Wie*) negativa ($\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$) di approccio alla seduttiva e dispersiva significatività mondana, è, in prima istanza, «appropriazione di sé (*sich zueigen*)²²⁴», il riprendersi dal Si (*Sichzurückholen*) o il *guadagnarsi* (*sich gewinnen*) rispetto alla

cairologico, che pone di fronte al come si attende e non al che-cosa si attende; poiché, in quest'ultimo caso, si ridurrebbe la venuta del Signore ad un fatto che è già reale e conoscibile, cioè ad un evento cronologicamente determinabile. L'indeterminatezza della *Parousia* pone il singolo credente di fronte al fatto che ogni "attimo" può essere quello atteso; ed è per questo che Paolo pretende dai suoi "fratelli" sobrietà e *Wachsamkeit*».

²²² M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler-Vorträge)* (1925), «Dilthey-Jahrbuch» Bd 8 (1992-1993), tr. it. a cura di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo. Dieci conferenze (Kassel, 16-21 aprile 1925)*, Napoli: Guida, 2001, p. 168.

²²³ Riguardo alla priorità ontologica assegnata alla dimensione dell'avvenire tanto in *Essere e tempo* quanto nel pensiero heideggeriano successivo alla *Kehre*, A. Ardovino, *op. cit.*, p. 110, annota: «ci sembra non possa sfuggire l'intima solidarietà del tema paradossale di un'assenza ("non più" o soprattutto "non-ancora") che tuttavia "costituisce" l'autentica presenza o il presente stesso tramite un pre-corrimento dischiudente possibilità, e una delle "movenze" maggiormente ricorrenti nel pensiero heideggeriano successivo alla "svolta", in cui, a partire da un "pensiero" che egli intende "fondare" sulla scorta di Hölderlin (il "non-più" degli dèi fuggiti e il "non-ancora" dell'ultimo dio), si tenta di pensare nella sua essenza lo *Zwischen* del tempo intermedio come *dürftige Zeit*, tempo di indigenza e di sottrazione. Cfr, ad esempio, al di là degli scritti teoretici di Heidegger, il seguente passaggio tratto dalla nota *Lettera a un giovane studente*, pubblicata in VA, p. 177; p. 123: «La mancanza di Dio e dei divini è assenza. Ma assenza non è semplicemente una nulla, bensì la presenza, di cui appunto ci si deve anzitutto appropriare, della raccolta pienezza del già-stato e che, così raccolto, è (*west*), del divino com'era nella greicità, nei profeti del giudaismo, nella predicazione di Gesù. Questo non-più è in se stesso un non-ancora dell'avvento nascosto della sua inesauribile essenza [...]. La custodia (*Wächterschaft*) dell'essere non sta attaccata a ciò che è semplicemente-presente. In questo, preso di per sé, non si può mai trovare un appello dell'essere. La custodia è la vigilanza (*Wachsamkeit*) che attenda il già-stato-adveniente (*gewesend-kommende*) destino dell'essere in una lunga e sempre rinnovantesi attenzione (*Bedachtsamkeit*), che sta attenta alla direzione che l'essere ci dà nel suo appellare».

quotidianità effettivo-deiattiva, perché l'Esserci possa, sottrattosi allo smarrimento (*Versäumen*) rendersi *trasparente* a se stesso riconoscendo alla propria morte una funzione fondante nei confronti dell'integralità del proprio essere.

È nell'assunzione di tale prospettiva che il *giungere alla fine* (*zu-Ende-kommen*) – laddove 'fine' è inteso, nel contesto dell'analisi fenomenologica dei documenti paolini, come il compimento dei tempi segnato dalla *Parousía* e, in quello dell'indagine circa le strutture esistenziali dell'Esserci, come la più originaria delle possibilità di cui questi disponga – appare comprensibile, in primo luogo, come l'*essere-per-una-possibilità* (*Sein zu einer Möglichkeit*) e, in funzione di ciò, circolarmente, come precorrimento *della possibilità* (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) *incondizionata* (*unbezüglich*), *insuperabile* (*unüberholbar*), *indeterminata* (*unbestimmt*) seppur *certa* (*gewiß*).

Attraverso la tematizzazione dell'incombenza della *Parousía* nel corso accademico del semestre invernale del 1920-21, Heidegger pone l'accento sull'esperibilità della *Faktizität* nella sua temporalità originaria parallelamente alla delineazione del senso ontologico della morte che, se già nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922) veniva indicata come «un elemento costitutivo della struttura ontologica dell'effettività»²²⁵, nello scritto del 1924 *Der Begriff der Zeit* assume la connotazione temporale indicata dall'espressione 'non-più' (*Vorbei-von*). Rispetto a quest'ultima, il correre contro (*Anlaufen gegen*) dell'Esserci determina lo scoprimento, da parte di questi, della sua propria *Erschlossenheit*, rigettata (*zurückgeworfen*) nell'esserci-ancora (*Noch-dasein*) in cui è concesso di rivenire (*Zurückkommen*) sulla quotidianità presente:

*Questo precorrere non è altro che il futuro unico e autentico del proprio Esserci. Nel precorrere l'Esserci è il suo futuro, e precisamente in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente [...]. L'essere futuro dà tempo, forma pienamente il presente e consente di ripetere il passato nel "come" del suo essere stato vissuto. Riguardo al tempo questo significa che il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro [...]. L'essere futuro come possibilità dell'Esserci, in quanto quest'ultimo di volta in volta è, dà il tempo poiché è il tempo stesso.*²²⁶

²²⁴[GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 42.

²²⁵ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 501-505.

²²⁶[GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 40-41.

Il poter-essere-un-tutto-autentico, consapevole dell'esser-colpevole della propria costitutiva nullità è tematizzato in connessione alla delineaione del fenomeno della coscienza (*Gewissen*), introdotto per la prima volta da Heidegger nella ricordata conferenza, da cui è tratto anche il passo seguente:

Il passato rimane precluso al presente fintanto che tale presente, l'Esserci, non è esso stesso storico. Ma l'Esserci è in se stesso storico nella misura in cui è la sua possibilità. Nell'essere futuro l'Esserci è il suo passato e ad esso ritorna nel "come".
*Il modo del ritornare è tra l'altro la coscienza (Gewissen).*²²⁷

La temporalità cairologica del presente, spalancando all'Esserci il «futuro dell'esserci-ancora di un come non più condizionato dalle remore o dalle urgenze vitalistiche del che-cosa»²²⁸ conferisce rilievo sistematico al *Gewissen* – che in *Essere e tempo* fornisce la struttura fondamentale della temporalità – scandita, nella sua interna articolazione, nei fenomeni della *chiamata (Ruf)*, del *richiamo (Anruf)* e del *risveglio (Aufruf)* e manifestantesi, sul piano del discorso, attraverso la modalità del *tacere (Schweigen)*:

Con la perdizione dell'Esserci nel Si, tutto è già sempre deciso circa il poter-essere dell'Esserci più prossimo ed effettivo, cioè circa i compiti, le regole, le misure, l'urgenza e la portata dell'essere-nel-mondo pendente e avente cura [...]. Questo non scelto coinvolgimento nel Nessuno, in virtù del quale l'Esserci è irretito nell'inautenticità, può essere eliminato soltanto se l'Esserci si riprende in proprio dalla dispersione nel Si [...].

²²⁷ Ivi, p. 47. Sull'interpretazione del *Gewissen* heideggeriano come *phronesis*, cfr. H. -G. Gadamer, *Die Marburger Theologie*, in *GW Bd 3, op. cit.*, pp. 197-208; V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla "Überwindung der Metaphysik" alla "Daseinanalyse"*, Urbino: Argalia, 1976; A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Meisenheim: Forum Academicum, 1979; L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, pp. 102-116; C. F. Gehthmann, *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, in A. Gehthmann-Siefert et al. (hrsg. v.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 140-176.

²²⁸ U. Regina, *op. cit.*, p. 205.

In virtù dell'apertura, l'ente che noi chiamiamo Esserci è nella possibilità *di essere* il suo Ci [...]. La chiamata [*scil.* della coscienza] mette fine al non sentire che dà ascolto al Si solo se essa, in corrispondenza col suo carattere di chiamata, suscita un sentire le cui caratteristiche siano in tutto opposte a quelle del sentire che definisce la perdizione del Si [...], la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente, inequivocabilmente e senza appiglio per la curiosità [...]. *Nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso.* [...]. Essendo-fondamento, cioè esistendo come gettato, l'Esserci è sempre indietro rispetto alle proprie possibilità [...]. Lo spaesamento porta l'Esserci in cospetto di quell'inequivocabile nullità che rientra nella possibilità del suo poter-essere più proprio.²²⁹

Alla radice della dinamica ontologico-esistenziale del *Gewissen* sta quell'*essere-colpevole* (*Schuldigsein*) che già nel corso del 1921-22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* figura in relazione alla caratteristica della vita di essere *opaca* (*diesig*):

Questa opacità è qualcosa di cui la vita è colpevole; la sua effettività consiste proprio nel tenersi in questa colpa (*Schuld*), e di cadere sempre di nuovo in essa. Non si tratta di metafisica, e nemmeno di un'immagine.²³⁰

Tale *nebulosità* (*Diesigkeit*)²³¹, stagliandosi come connotazione antitetica rispetto alla *trasparenza* cui l'Esserci può aspirare in grazia del risveglio (*Aufruf*) operato dalla chiamata silenziosa della coscienza, costituisce l'esplicato concettuale che funge da presupposto alla trattazione, che avrebbe costituito uno dei principali oggetti d'indagine

²²⁹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 320-342.

²³⁰ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 88.

²³¹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, *op. cit.*, p. 55: «In una delle prime lezioni friburghesi, di cui sono a conoscenza grazie agli appunti presi da Walter Bröcker, al posto del principio della *perceptio* chiara e distinta dell'*ego cogito*, Heidegger ha parlato della "nebulosità" (*Diesigkeit*) della vita. Che la vita sia nebulosa non significa assolutamente che la navicella della vita non veda attorno a sé alcun orizzonte chiaro e libero. Nebulosità non significa semplicemente offuscamento della vista, ma descrive la costituzione fondamentale della vita come tale, il movimento in cui essa si realizza. La vita annebbia se stessa. In questo annebbiamento risiede la sua caratteristica antiteticità, come ha insegnato Nietzsche: non solo tendere e conoscere nella chiarezza, ma anche nascondersi e obliarsi nell'oscurità».

del corso di lezioni friburghese del 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*²³², della “povertà di mondo” sottesa allo statuto ontologico dell’animale – su cui Heidegger si sofferma per definire, *via negationis*, la capacità, propria dell’uomo, di essere “formatore di mondo” (*weltbildend*) – cui l’Esserci può degradarsi qualora non incida, *decidendo* della propria esistenza, sul dispiegarsi temporale di quest’ultima e sul contesto mondano in cui essa è *gettata*:

Il filo rosso che guida l’esposizione di Heidegger è costituito dalla triplice tesi: «la pietra è senza mondo [*weltlos*], l’animale è povero di mondo [*weltarm*], l’uomo è formatore di mondo [*weltbildend*]». Poiché la pietra (il non-vivente) – in quanto manca di ogni possibile accesso a ciò che la circonda – viene sbrigativamente messa da parte, Heidegger può cominciare la sua indagine con la tesi mediana, affrontando immediatamente il problema di che cosa si debba intendere con «povertà di mondo» [...]. Lo statuto ontologico dell’ambiente animale può essere a questo punto definito: esso è *offen* (aperto) ma non *offenbar* (*svelato*, lett. *apribile*). L’ente, per l’animale, è aperto ma non accessibile; è, cioè, aperto in una accessibilità e in un’*opacità* – cioè, in qualche modo, in una non-rivelazione. Questa *apertura senza svelamento* definisce la povertà di mondo dell’animale rispetto alla formazione di mondo che caratterizza l’umano.²³³

§ 4. La lettura fenomenologica dell’esperienza storico-fattiva agostiniana: le *Stimmungen* dell’‘amore’, della ‘beatitudo’ e della ‘bramosia’ e il fieri dell’esistenza come ‘*redire ad se*’ (SS 1921)

²³²[GA 29/30] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit* (WS 1929/30), Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, tr. it. di P. Coriando, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo finitezza solitudine*, Genova: Il melangolo, 1992.

²³³G. Agamben, *L’aperto L’uomo e l’animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003, pp. 54-58. Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, pp. 140-141 : «Non possiamo contemplare dall’esterno, dice Heidegger, questa vita in cui ora ci troviamo : siamo sempre in mezzo a essa, circondati dai suoi limiti particolari. Là dove siamo noi, c’è solo «questo», «quest’altro» e «quest’altro ancora». Heidegger descrive questa vita con i suoi numerosi «questo qui» (*dieses*), e all’improvviso ecco giungere l’espressione calzante: l’elemento caratteristico della vita è la nebulosità (*Diesigkeit*). Tale «nebulosità» è difficile da sopportare. La risposta che dà la filosofia è di norma la costruzione di valori, tradizioni, sistemi, edifici di pensiero in cui si trova riparo [...]. Ci si trincerava dietro i beni culturali, ci si affida alla filosofia come a un’assicurazione sulla vita o a un contratto di risparmio immobiliare. Si investono lavoro e fatica e ci si chiede quale rendita ci sarà, che utile se ne ricaverà, che cosa ne farò [...]. La filosofia ha a che fare con i “principi”, ma con i principi intesi in senso stretto: ciò che sta in principio [...]. Il principio è ciò che mi spinge e mi fa essere sempre e di nuovo colui che dà principio alla mia vita [...] essa deve “afferrarsi alle radici”, e cioè: deve rendersi conto del fondamento dal quale proviene e a cui intende sottrarsi, per essere una “vita fissata” nel proprio mondo».

L'analisi fenomenologica volta a sondare l'interpretazione protocristiana dell'*Urphänomen des Lebens* svolta attraverso l'esegesi critica delle *Lettere* paoline trova ulteriore elaborazione, specie in riferimento ai nuclei tematici della *Zeitlichkeit*, della *Bewegtheit* sottesa alla *faktische Lebenserfahrung* e, elemento assai rilevante nel contesto della presente ricerca, della *Stimmung* della 'Bekümmerng', nella seconda parte del corso accademico *Phänomenologie des religiösen Lebens*, tenuta nel semestre estivo del 1920-21 e intitolata *Augustinus und der Neuplatonismus*.

La pur sommaria trattazione dei suoi più significativi apporti concettuali che di seguito intendiamo fornire è tesa a porre in luce la portata ontologica dell'indagine qui offerta da Heidegger, che rivela tutta la sua pregnanza teoretica soprattutto in relazione agli sviluppi cui essa conduce nei corsi accademici immediatamente successivi, quanto, in particolare, alla funzione aperturale, progressivamente più manifesta, assunta dall'esistenziale della 'Befindlichkeit' in seno alla dinamica fattuale dell'esistenza.

Il presupposto metodico che orienta l'indagine è il medesimo riscontrato nell'*Auseinandersetzung* con i testi paolini, ovvero il senso storico-attuativo (*vollzugsgeschichtlich*) della fenomenologia, che, lungi dall'adottare un approccio storico-oggettivo (*objektgeschichtlich*), avanza problematizzando costantemente il portato della tradizione teologica e filosofica in direzione di una genuina appropriazione (*echte Zugangsrichtung*) dello stesso:

Nella misura in cui in queste interpretazioni storiche il senso dominante dello "sguardo interno" (*Hinsicht*) è un guardare (*hinsehen*) all'oggetto come storicamente collocato in un contesto d'ordine oggettivo, possiamo caratterizzarle come atteggiamento storico-obiettivante (*objektgeschichtliche Einstellung*). Ciò che viene rappresentato reca il senso di un'immagine raffigurata oggettivamente, e le condizioni d'accesso si concentrano nella dominanza del materiale determinato che viene in questione. La determinazione oggettiva così attuata (*vollzogen*) in via preliminare sorregge per prima ogni successiva valutazione e presa di posizione.²³⁴

²³⁴ [GA 60] M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* in [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 218.

A legittimare l'assunzione heideggeriana del X libro delle *Confessioni* ad oggetto privilegiato d'analisi è, oltre alla possibilità, da esso offerta, di una più approfondita comprensione dei libri che lo precedono, anche la sospensione, lì attestabile, del registro biografico-narrativo agostiniano in favore di quello meditativo-scritturale²³⁵. Attraverso quest'ultimo trova ampio spazio la riflessione generale su Dio, sulla creazione e sul tempo, nonché la testimonianza, estremamente preziosa in vista di ciò che maggiormente interessa Heidegger, del *modus esistentivo* in cui si esplica la confessione – intesa come lode a Dio, in cui la memoria è funzionale alla ripresentificazione degli eventi passati nella prospettiva della fede cristiana – di Agostino e dell'effettività della vita nella modalità in cui essa stessa si manifesta nel presente²³⁶.

Proprio in merito al fatto che la meditazione agostiniana sulla memoria trova spazio all'interno della *confessio*, in cui acquista pieno significato l'identificazione fra il riferimento costante al passato confessato e il riconoscimento del presente, nel quale la vita diviene a se stessa *terra difficultatis*, Heidegger motiva l'opportunità di invertire il senso della lettura del testo agostiniano, secondo l'avvertenza interpretativo-esplicativa che il filosofo esplicita nella lettera del 12 aprile 1933 inviata all'amica Elizabeth Blochmann e che funge da indicazione metodologica anche per il lettore odierno:

Cara Elizabeth! Per il suo compleanno Le invio i più affettuosi auguri. Penso che le *Confessioni* si addicano al meglio a questo giorno, e Le auguro da questo grande libro un ricco e durevole profitto; l'energia dell'esistenza (*die Kraft des Existierens*) che esso promana è in effetti inesauribile. Ogni volta, trovo che la cosa più fruttuosa sia iniziare la lettura con il decimo libro, assime all'undicesimo, e solo allora proseguire con la parte "biografica", sempre poi che la si possa chiamare così. Deve prendere anche il testo originale, già solo per il meraviglioso latino, che non potrà mai essere tradotto. E la cosa

²³⁵ Sulla questione di tale mutamento stilistico-tematico, cfr. I. Bochet, *Interpretation scripturaire et comprehension du soi. Du De doctrina christiana aux Confessiones de Saint Augustin*, in J. Greisch (dir. par), *Comprendre et interpreter. Le paradigme hermeneutique de la raison*, Paris: Beauchesne, 1993; U. Duchrow, *Der Aufbau von Augustinus Schriften Confessiones und De trinitate*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 62 (1965), pp. 338-367.

²³⁶ Sulla dimensione escatologica e temporale delle *Confessioni* Agostino, cfr. G. Lettieri, *La dialettica del tempo nelle Confessiones di Agostino*, in «Doctor Seraphicus», 34 (1992), pp. 13-63; T. Liuzzi, *Tempo e memoria in Agostino dalle Confessioni al De Trinitate*, in «Rivista di storia della filosofia», 39 (1994), pp. 37 ss.; R. De Monticelli, *L'ascesi filosofica. Studi sul temperamento platonico*, Milano: Feltrinelli, 1995; R. J. Severson, *Time, Death and Eternity. Reflecting on Augustine's Confessions in Light of Heidegger's Being and Time*, Lanham-London: The Scarecrow Press, 1995 e, infine, P. Montani, *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*, Roma-Bari: Laterza, 1996.

migliore è leggere il testo nella grande edizione del Maurini; solo così si dischiude tutta l'atmosfera (*Stimmung*)²³⁷.

L'intento programmatico che guida la scepsi fenomenologica è duplice: da un canto, ricondurre la concezione agostiniana della memoria, della ricerca della felicità (intesa come *gaudium de veritate*) e dei tre tipi di *concupiscentia* ad un coglimento *originario* del *come* esistente della vita, che, nel divenire *quaestio* a se stessa, fa esperienza della propria storicità e, dall'altro, rimarcare il valore filosofico della peculiare forma letteraria delle *Confessiones*, a proposito della quale Heidegger osserva che

il problema del *confiteri* nasce dalla coscienza dei propri peccati. La tendenza alla *vita beata*, non *in re*, bensì *in spe*, sorge soltanto dalla *remissio peccatorum*, dalla riconciliazione con Dio.²³⁸

Nella tematizzazione della *Grundorientierung* dell'esperienza storico-fattiva della vita cristiana offerta da Agostino che ne deriva, l'attenzione del filosofo risulta principalmente finalizzata a porre in luce l'irrigidimento del dinamismo e dell'ineliminabile precarietà dell'esistenza in vista della peculiare concezione agostiniana della fruizione di Dio, la quale, configurandosi come *possesso* della vita autentica, si fa testimone di una visione assiologizzante e assolutizzante, in cui è facilmente riconoscibile la marca platonica e neoplatonica.

Di contro all'indicazione agostiniana di un orientamento alla fruizione quieta, estetico-oculare, e dunque pacificata di Dio, Heidegger sottolinea l'impossibilità di annullare lo specifico senso d'attuazione dell'esperienza fideistica, in quanto irrimediabilmente segnata dalla *Stimmung* dell'angoscia. In tal modo, la vita vera non può che darsi nella tensione fra *defluxus* e *continentia*, tra i quali è costantemente sospeso il rapporto con se stessi, senza che sia possibile una volta per tutte determinare il *verso-dove* della propria esistenza.

²³⁷ M. Heidegger, *Briefwechsel mit Karl Jaspers (1920-1963)*, München-Frankfurt a. M.: Piper-Klostermann, 1992, pp. 104-105. Cfr. Inoltre C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.

Così, se per Agostino la vita vera viene esperita solo quando, nel donarsi di Dio all'uomo, questi diviene consapevole della sua propria dignità e dell'immensa distanza che lo separa dai bruti, dagli animali, che non possono riconoscere la presenza di Dio nel mondo, per Heidegger il modo autentico dell'effettività è rappresentato dal *curare*, ovvero dalla sollecitazione esistenziale connaturata alla relazione con l'ente intramondano, nella quale rientra anche la speranza della *vita beata*, e dunque la ricerca, mai completamente *attuabile*, del possesso autentico di se stessi.

Ciò a cui si rivolge l'analisi fenomenologica è soprattutto il “come” dell'attingimento della vita beata o della felicità, in relazione al quale determinante è il confronto con la dimensione agostiniana della *cura*, che circoscrive il senso stesso della *Bekümmernis um Leben* che si delinea a premessa concettuale della *Sorge* di *Essere e tempo*. La pluralità semantica che caratterizza la voce verbale ‘*curare*’, nel peculiare impiego che Agostino ne fa all'interno delle *Confessioni*, comporta la convergenza di due distinte accezioni: il “prendersi cura” (*cura habere*) in termini di sollecitudine e di interesse, e la *cura* come “*anxietas*”, ovvero come inquietudine, angoscia, travaglio e affanno, a proposito delle quali è possibile ravvisare, nelle parole qui espresse da Heidegger, una significativa anticipazione del concetto, capitale nel contesto della successiva *Analitica esistenziale*, di ‘*deiezione*’:

«In multa defluximus» [*Conf.*, X, 29, 40.], ci dissolviamo (*zerfließen*) in molteplici cose e siamo completamente assorbiti dalla distrazione (*Zerstreuung*). Tu esigi la reazione contro la dispersione (*Zerstreuung*), contro il cadere in pezzi della vita [...]. In questo decisivo sperare vive il genuino darsi da fare per la *continentia*, che non giunge alla fine [...]. E ci sarà sempre qualcosa *quid desit*, poiché la vita non è propriamente nient'altro che costante tentazione²³⁹.

Estremamente pregnante è inoltre il concetto di ‘*tentatio*’ (*Versuchung*), che nell'interpretazione heideggeriana diventa espressione della *Bewegtheit* dell'esistenza storico-fattiva, in quanto mai risolvibile in quello antitetico di ‘*quies*’: è infatti la vita stessa, assunta nella sua totalità, a rappresentare una “tentazione”, ovvero una prova – intesa in senso ontologico-esistenziale – cui è impossibile sottrarsi, e che, peraltro, non

²³⁸ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 361.

²³⁹ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 265.

ha, secondo le indicazioni heideggeriane, alcuna connotazione valutativa, in quanto indicante il *Wie* dell'attuazione della fatticità, in riferimento alla quale può sorgere la questione che la vita è per se stessa (*quaestio mihi factus sum*).

Nell'interpretazione heideggeriana, pertanto, tale interrogativo non si pone come un ostacolo da superare lungo il cammino orientato alla conquista della verità di Dio, bensì costituisce l'essere genuino dell'esistenza radicata nel mondo storico, nel suo proprio essere un *pondus* per se stessa.

Ed è proprio rispetto allo specifico intendimento dell'esistenza come carico (*pondus*) doloroso che Heidegger formula la sua critica nei confronti della dottrina agostiniana dell'esistenza creaturale: nelle parole di Agostino, infatti, il senso della vita intesa come prova e sofferenza si esaurisce interamente nell'acquisizione del *summum bonum*, pienamente identificato con Dio sulla base di un preciso ordine di valori che, «irrigidendo l'analisi dell'essere dell'uomo ad una teoretizzazione [...] del modo autentico di stare davanti a Dio, reso visibile per il tramite della sua opera, [...] [palesa] il debito contratto da Agostino nei confronti della filosofia greca»²⁴⁰:

Il problema della teoria generale dei valori si connette con il neoplatonismo e con la dottrina del *summum bonum*, in particolare con la capacità di comprendere la via lungo la quale il *summum bonum* diventa accessibile²⁴¹.

Intimamente connesso all'identificazione di Dio con il *summum bonum*, quiete del cuore ed eterna sospensione degli affanni terreni – con il conseguente occultamento della motilità dell'effettività –, lo scadimento della temporalità originaria a semplice-presenza risulta così riconducibile alla concezione di Dio anch'esso come *praesentia* rappresentabile, al cospetto della quale l'uomo può finalmente dare un senso al proprio cercare, alla *molestia* e alla *tentatio* in cui vive, raggiungendo proprio con la conoscenza (*cogitare*) di Dio l'essenza stessa della sua esistenza.

Particolarmente interessante risulta, inoltre, la funzione prioritaria che nella concezione agostiniana riveste il *videre* in virtù della conoscenza umana, per mezzo di

²⁴⁰ D. Vicari, *op. cit.*, p. 193.

²⁴¹ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 281.

quell’“occhio interiore”, l’anima, che è capace di volgersi a Dio in quanto essere-presente-davanti-agli-occhi²⁴².

Il primato a cui assurge la conoscenza *estetico-oculare* di Dio – significativamente registrabile anche nella complessa dottrina aristotelica del *summum bonum*, la cui trattazione rimandiamo al prossimo capitolo, in cui ampio spazio sarà dedicato al ruolo dell’attività contemplativa in relazione all’ideale dell’*eudaimonia* – emerge ancor più limpidamente nel ricorso alle espressioni verbali ‘*uti*’ e ‘*frui*’: se la prima indica la modalità attraverso cui l’essere umano si rapporta all’ente intramondano, la seconda definisce invece, in quanto “godere” (*genießen*), lo specifico modo dello stare dinanzi a Dio:

Uti: io “ho a che fare” con ciò che la vita mi arreca. Questo è un fenomeno interno al *curare*.

Frui: “godere”. – «*Beatus est quippe qui fruitur summo bono*». In ciò è implicito un determinato senso estetico fondamentale. Si nota l’influsso neoplatonico: il bello inerisce all’essenza dell’essere [...]. Nel godere dobbiamo avere le cose eterne e immutabili [...]. La possibilità di dimorare stabilmente nel godimento ce l’ha solo la *trinitas*, che è il bene supremo e immutabile [...]. A ciò è connesso il fatto che per Agostino lo scopo della vita è la *quies* [...]. *Uti* e *frui* costituiscono il *curare*. La direzione fondamentale della vita: la *delectatio*. La *tentatio* è contenuta nella *delectatio* stessa. Essa ha le possibilità decisive del *defluxus* e della *continentia*²⁴³.

La via alla *beatitudo* è *tendere e redire*, un movimento direzionato verso l’*aeternitas* e al contempo verso la propria *origo*, che trova attuazione nell’interrogarsi all’indietro a partire dalla morte, la quale proietta la vita nel mondo e quindi nel suo proprio *non-ancora* e *non-più*, determinando in tal modo la specifica positività delle possibilità non ancora attuate. Così, la fine della vita è, come nota opportunamente Hannah Arendt nello scritto in cui forse maggiormente emerge l’inquietudine del suo rapporto con Heidegger, *Il concetto d’amore in Agostino*, «*finis* in duplice senso: da un lato, *finis vitae*, la propria fine immanente alla vita, l’estremo e più radicale indice della

²⁴² Sull’interpretazione heideggeriana dell’essere in Agostino come essere-presente, cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., pp. 47 ss. e Id., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, op. cit., pp. 87 ss.

²⁴³ [GA 60] M. Heidegger, op. cit., pp. 346-349.

sua caducità, dall'altro, però, *finis* è inteso come il luogo in cui cessa la vita e ciò in virtù del quale essa è; *finis* è in certo qual modo il punto in cui la vita si incontra con l'*eternità*, anzi è l'*eternità*»²⁴⁴.

Filtrata dalla lezione heideggeriana, la lettura che della dottrina agostina offre la Arendt – la quale aveva assistito alle *Vorlesungen* tenute dal maestro nel semestre estivo del 1921 – consente quindi di cogliere la profonda ambivalenza che Agostino riconosce alla morte: se da un lato essa manifesta alla creatura la sua nullità, dall'altro, rinviandolo alla sua origine, si rivela unica fonte dell'impulso al *se quaerere*, superando così il suo stesso carattere di limite estremo e, profilandosi come inizio dell'eternità, diviene luogo positivo presso il quale avviene il cessare della caducità e l'immissione alla dimensione originaria dell'essere, inteso come *essere-sempre ed immutabile*.

È nella quiete della contemplazione divina, in cui si realizza pienamente l'*amor* per il *bonum* e in cui culmina la ricerca di Dio, amato *qua aeternitas*, che l'*amor sui* si capovolge nella negazione di sé e nell'*inhaerere Deo*, i quali comportano la rinuncia a soddisfare i desideri e ad assecondare gli impulsi terreni, condizioni stesse del costante pericolo, per l'uomo, di perdersi.

Proprio in relazione alla *Stimmung* agostiniana dell'*'amor'*, la trattazione arendtiana mira a sottolinearne la valenza aperturale e dunque la promessa di acquisizione della rinnovata e più autentica condizione ontologica che essa comporta.

Scandita dallo schema heideggeriano della temporalizzazione, la declinazione della disposizione dell'amore implica anzitutto il riferimento alla dimensione del futuro, così che essa assume la forma dell'*appetitus*, ovvero del desiderio, che, a sua volta, a seconda che si rivolga alla cura nei confronti dei beni mondani o al bene supremo, Dio, scade nella *cupiditas* o viene sublimata nella *caritas*. L'*amor* come *appetitus* esprime la mancata autosufficienza connaturata alla creaturalità, per sua natura soggetta allo smarrimento di sé e all'ininterrotto anelito alla felicità, realizzabile solo nel presente eterno della beatitudine celeste, che nessuna schiavitù esercitata dai beni terreni potrà più minacciare. Per questa ragione, l'amore si qualifica anzitutto come desiderio del trascendente, in virtù del quale l'essere umano è indotto a confrontarsi dolorosamente con la contingenza propria e del mondo cui si relaziona quotidianamente, rileggendola alla luce dell'assoluto, ed è solo la domanda sul proprio essere a condurre, mediante

²⁴⁴ H. Arendt, *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Julius Springer, 1929, tr. it. A cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano: Sé, 2004, p. 87.

l'esercizio dell'attività mnestica, al ricordo della vita beata. Resa in tal modo presente, essa può essere trasformata in futuro possibile.

Il ritorno all'origine può così mutare il desiderio della beatitudine in ricordo della stessa, portando la creatura dinanzi a ciò che conferisce senso alla sua essenza e alla sua stessa destinazione, la creazione, fondamento assoluto cui ricondurre il carattere temporale mutevole e transeunte che scandisce l'inizio e la fine della sua vita terrena.

Pertanto, la ricerca umana del proprio essere autentico si prospetta primariamente come ricerca della propria ἀρχή: è nel rinvio, che l'ordine rigidamente assilogico della dottrina agostiniana implica, alla derelizione al cospetto di Dio che tanto la Arendt quanto Heidegger individuano il limite più lampante del tentativo agostiniano di fondazione della contingenza.

Solo con il cessare dell'*appetitus* il trascendimento di sé e l'accesso ad una dimensione di perfetto attingimento del *summum bonum* si configura come l'autentico *telos* dell'esperienza creaturale, come Arendt rileva a più riprese, seguendo la medesima linea interpretativa heideggeriana in merito alla fondamentale relazione sussistente fra le attività del *frui* e del *videre*:

Insieme all'eternità, l'*amor* spera nel proprio adempimento. Il quale consiste nel *videre*, che è una modalità specifica, e per Agostino eccelsa, del possedere. Il *videre* diventa *frui*, godere. Nella quiete e fissità assoluta della vita eterna, il rapporto con Dio è quieto godere. Solo in questo godere Dio esiste propriamente per gli uomini [...]. Solo l'amore mette fine realmente all'abbandono dell'uomo da parte di Dio, ossia non è un *appetitus*, ma espressione dell'appartenenza a Dio e "non cessa mai", perché in esso e solo in esso si ha un reale superamento della creaturalità dell'uomo, del suo essere-mondo. Egli non tende verso ciò che ama e non si annulla in esso, bensì si trasforma in esso. La negazione di sé qui non è pertanto oblio di sé, bensì diventa reale e operante nella coscienza del peccato, nella coscienza del passato da cui ciascuno è stato redento.²⁴⁵

È proprio l'*Auseinandersetzung* con la fenomenologia agostiniana della dispersione esistenziale a fornire le premesse teoriche cui sono riconducibili le celebri pagine di *Essere e tempo* dedicate alla cura, alla *Stimmung* dell'angoscia e alle modalità inautentiche della *Rede*, la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco. È dunque possibile

ravvisare nelle *Vorlesungen* qui prese in esame il fondamento antropologico della tensione fra autenticità e inautenticità che informerà alcuni dei paragrafi capitali del capolavoro del 1927 e la contestuale analisi delle modalità deietive dell'esistenza.

Sospesa fra le due *Grundmöglichkeiten* del *defluxus* e della *continentia*, l'esistenza storico-fattiva appare infatti soggetta alle alternative possibilità del *defluere in multa* o del pervenire a sé mediante l'esercizio della *continentia*, alla radice delle quali si pone il fenomeno della *tentatio*, da assumersi tanto nel senso di "tentazione" quanto in quello di "prova", che, pervadendo l'esistenza, costituiscono per l'uomo la più autentica opportunità di conoscersi. Quest'ultima non è affatto assimilabile all'autocoscienza teoreticamente intesa, in quanto tale possibilità trova esplicazione esclusivamente nella concretezza del darsi della vita stessa in seno al contesto mondano, ed è primariamente riconducibile al desiderio che anima costantemente l'essere umano nella sua esperienza terrena:

"Nescit se homo, nisi in tentatione discat se". L'uomo non conosce (*kennt*) affatto se stesso, se non fa conoscenza (*kennenlernt*) di sé nella *tentatio*. È da osservare il senso storico fondamentale del *discere*, che ha luogo nella concreta, effettiva e storica esperienza del Sé. La *tentatio* è un concetto specificamente storico²⁴⁶.

A tal proposito, il punto acmeico dell'indagine ermeneutica heideggeriana è rappresentato dall'analisi delle tre direzioni di senso in cui la *tentatio* si esprime e che fornisce le coordinate generali per l'inquadramento dell'esperienza fondamentale dell'effettività agostiniana.

La prima delle tre direttive della *defluxio* è individuata, fra il trentesimo e il trentaquattresimo capitolo delle *Confessioni*, nella *concupiscentia carnis*, al cui fondo vi è la *voluptas* che si manifesta tanto nella sfera degli impulsi sessuali quanto in quella degli stimoli sensoriali, così da palesare l'inscindibilità del nesso anima-corpo, la cui fallace separazione teoretica è imputata da Heidegger al "tradimento" ermeneutico compiuto dalla lettura cartesiana della riflessione agostiniana:

²⁴⁵ *Ivi*, pp. 41-42.

Occorre lasciare da parte tutte le divisioni, teoreticamente elaborate, tra corpo e anima, sensibilità e ragione, realtà corporea e spirito, e simili. Il senso decisivo del fenomeno non risiede primariamente in esse [...]. La speculazione di Agostino è stata annacquata da Cartesio. L'autocertezza e il possedere-se-stessi nel senso di Agostino sono qualcosa di totalmente altro rispetto all'evidenza del "cogito"²⁴⁷.

Se la *concupiscentia carnis* proietta nella dimensione propriamente fisica (*ad inferius*) che attiene alla sfera corporea, la *concupiscentia oculorum* – rappresentante la seconda declinazione della *tentatio* – volge l'animo *ad exterius* per il tramite della sensibilità, facendosi medium del rapporto umano con l'ente mondano. La seconda forma di *concupiscentia* assume poi una valenza ancor più pregnante qualora divenga *curiosa cupiditas* o *curiositas*, radice stessa dell'impulso al sapere e alla scienza, come Agostino sottolinea nel seguente passo, dedicato ad una mirabile descrizione della ricchezza semantica del *videre* da cui la stessa *concupiscentia oculorum* scaturisce:

Risiedendo nel desiderio di conoscere, ed essendo gli occhi, fra i sensi, lo strumento principe della conoscenza, l'oracolo divino la chiamò concupiscenza degli occhi. La vista infatti appartiene propriamente agli occhi, ma noi parliamo di vista anche per gli altri sensi, quando li usiamo per conoscere. Non diciamo: "Ascolta quanto luccica", oppure: "Odora come brilla", oppure: "Assapora come splende", oppure: "Tocca come rifulge"; in tutti questi casi si dice sempre: "Vedi". Non solo diciamo: "Vedi quanto riluce", per le sensazioni cioè che gli occhi soli possono avere; ma anche: "Vedi che suono, vedi che odore, vedi che sapore, vedi che ruvido". Perciò qualunque esperienza sensoriale viene chiamata, come dissi, concupiscenza degli occhi, perché l'ufficio di vedere, prerogativa degli occhi, viene usurpato anche dagli altri sensi per analogia, quando esplorano un oggetto per conoscerlo²⁴⁸.

Particolarmente interessante è, oltre all'intendimento heideggeriano della *curiositas* in termini di "brama del nuovo" (*Neu-gier*), la forte connotazione in senso *emozionale* (*emotional*) dell'ambito nel quale si colloca quest'ultima, il *videre*,

²⁴⁶ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 274.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 298.

quell'«incuriosito guardarsi-attorno nel mondo»²⁴⁹ che, proprio in virtù della sua *coloritura patica*, presenta in nuce la peculiare caratterizzazione del rapporto sussistente fra *Befindlichkeit* e *Verstehen*, che sarà compiutamente tematizzato in *Essere e tempo*.

Pervadendo tutti gli ambiti esperienziali, da quello conoscitivo a quelli artistico e religioso, la passione degli occhi e del *vedere* rende ogni cosa accessibile (*zugänglich*) ed esperibile senza freno (*hemmunglos*), palesando la capitale rilevanza esistenziale (*existentielle Relevanz*) del fenomeno ad essa soggiacente:

Il mero voler vedere, la nuda curiosità, sono il senso dominante, e precisamente laddove l'esperienza si attua in modo emotivamente tonalizzato (*emotional betont*): paura, spavento, rabbrivimento. Le conformazioni di questa posizione fondamentale rispetto agli oggetti sono molteplici (cinema). “*Hinc etiam, si quid eodem perversae scientiae fine per artes magicas quaeritur*” [Di qui, ancora, se si cerca qualcosa per mezzo delle arti magiche col medesimo fine di una scienza perversa]. In questa curiosità (nell'accentuazione determinata di una possibilità d'esperienza e nella determinata attuazione di essa) risiede anche la “deiezione” (*das Verfallen*) verso l'essere indaffarati con la magia, la mistica e la teosofia²⁵⁰.

La terza forma della *tentatio*, l'*ambitio saeculi*, origina invece dal volgersi dell'anima *ad proprium bonum* e trova espressione nel desiderio di compiacimento nei confronti di se stessi e degli altri, inserendosi dunque nella dimensione comunitaria del decadimento esistenziale nella *Bedeutsamkeit* del mondo, in cui l'autentico Sé non può che disperdersi (*geht verloren*). Nel contesto fenomenologico della superbia o dell'autoconsiderazione (*Selbstgeltung*) in cui l'uomo rovinosamente precipita, un ruolo centrale è accordato dal filosofo alla pratica della *Rede*, che assume sovente le vesti della lode pubblica, in cui l'esistenza si autocondanna a divenire una *misera vita*, unicamente votata all'*amor laudis* e animata esclusivamente dalla necessità di *sibi placere*, in cui la *vanitas* domina in modo assoluto.

Il divenire della vita *quaestio* per se stessa, mutamento al quale è riconducibile l'esigenza della *confessio*, origina dunque dal coglimento – rimarcato a più riprese da

²⁴⁸ Augustinus, *Confessiones*, X 35, 54, tr. it. di C. Carena, curatela di M. Bettetini, *Agostino: Le confessioni*, Torino: Einaudi, 2002.

²⁴⁹ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 287.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 298.

Heidegger – del senso della *tentatio qua molestia*, ovvero in quanto costante minaccia del possesso di sé, e quindi dell'occasione (*Gelegenheit*) che essa costituisce per l'afferramento genuino della vita effettiva.

L'esistenza può pertanto approssimarsi a se stessa attraverso il potere di ripresentificazione proprio della memoria, che nell'attualizzare il ricordo dell'origine dell'uomo in quanto *creatura*, gli consente di porsi al di sopra di se stesso e della sola dimensione temporale del presente, in cui il passato rammemorato si trasforma in un futuro possibile: in tal modo, l'azione rammemorativa, la ricerca e l'interrogazione sulla propria origine, sul *qui fecit me* è al contempo fuga dalla *dispersio* mondana e scoperta della radicale aperturalità dell'esistenza.

In questa prospettiva, il *redire ad Creatorem* è al tempo stesso *redire ad se*, originato dal ricordo del proprio da-dove, in dipendenza dal quale soltanto può acquistare vero significato la struttura ontologica dell'effettualità dell'esistenza che – in antitesi rispetto a quella del *Creator*, per principio *immutabilis* e *ante omnia*, secondo la definizione dell'*essentia* divina mutuata dalla concettualità greca – si determina in primo luogo come *fieri* e *mutari*. È solo nella conquista della *beata vita* che la tensione storico-fattiva della vita fra dispersione e autentica auto-assunzione – tensione che avrebbe innervato l'intera interpretazione heideggeriana del sementre successivo 1921-22 delle categorie della *faktische Lebenserfahrung* aristotelica, della quale tenteremo di porre in rilievo, nel prossimo paragrafo, la profonda continuità rispetto all'analisi dell'esperienza protocristiana – può trovare risoluzione.

CAPITOLO III

L'*Auseinandersetzung* heideggeriana con l'etica aristotelica: l'ἄνθρωπινον ἔργον e la felicità quale τέλειον ἀγαθόν

§ 1. La motilità rovinante della vita fattizia e la connotazione *patica* delle sue categorie nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (WS 1921-22)

L'indagine ermeneutica²⁵¹ condotta nel corso del semestre invernale 1921-22 in merito alla motilità dell'esistenza muove dalla preliminare individuazione delle categorie²⁵² di *riferimento intenzionale* che ne esplicano i termini di attuazione: l'«*inclinazione*» (*Neigung*) indica lo smarrimento della vita nel prendersi cura degli enti del mondo e a determinarsi a partire da essi, in virtù della cui forza di attrazione essa precipita, manifestandosi come un *pondus* per se stessa:

Questo senso categoriale dell'*inclinazione*, che è implicito nel senso di riferimento della vita stessa, dà alla vita una peculiare gravità, una direzione di gravitazione, un impulso-

²⁵¹ Riguardo all'accezione in cui Heidegger assume il lemma '*Hermeneutik*', cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 597: «fin dai primi corsi universitari egli usa questo termine per connotare il proprio programma filosofico di una analisi della vita umana che ne salvaguardi, a livello concettuale, il peculiare movimento, considerandolo nel suo puro «come», nella modalità fondamentalmente «pratica» del suo attuarsi, senza perdersi nella considerazione teoretica dei suoi contenuti particolari che lo oggettiverebbero e deificherebbero. Dopo aver parlato nel semestre post-bellico del 1919 di «intuizione ermeneutica» (GA 66-67, 117), in quello del semestre invernale 1919/20 di «dia-ermeneutica» (GA 68, 262-63) e nel cosiddetto *Natorp-Bericht* del 1922 (in GA 62) di «situazione ermeneutica», Heidegger sviluppa la propria «ermeneutica della fatticità» specialmente nel corso del semestre estivo 1923 *Ontologia. Ermeneutica della fatticità* (GA 63) [...]. È appena il caso di ricordare che Heidegger riprende questo termine da Aristotele e da una tradizione in cui però l'ermeneutica era intesa come *ars interpretandi*, cioè come tecnica per l'interpretazione dei testi (classici, teologici, giuridici) e come «teoria del comprendere». Egli assegna invece al concetto un valore nuovo, *filosofico*, in quanto fa del comprendere, da semplice operazione conoscitiva messa in atto di fronte a un testo, il modo stesso in cui la vita umana si articola nel suo essere nel mondo e nella storia».

²⁵² Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 121: «Quando in questo contesto si parla di “categorie”, s'intende qualcosa che, per il suo stesso senso, interpreta in una determinata maniera un fenomeno, in senso di principio, in una specifica direzione di senso, portando così alla comprensione questo fenomeno

verso [...]. Questo essere-incline spinge la vita nel suo mondo e ve la tiene stabilmente, facendo così maturare una stabilizzazione della presa di direzione della vita. La vita trova propriamente se stessa là dove proprio il suo essere-incline la stabilizza [...]. Nel suo essere incline al suo mondo la vita “si possiede” e si esperisce sempre solo nella forma del suo “mondo”.²⁵³

Cooriginaria al carattere dell'inclinazione è la categoria della ‘*distanza*’ (*Abstand*), atta ad indicare la dispersione dell'esistenza nella significatività del contesto ambientale in cui è gettata, così che l'estrema prossimità degli enti di cui essa si prende cura determina l'impossibilità, da parte della stessa, di un autentico afferramento del proprio essere:

La distanza, che contribuisce a rendere possibile l'inclinazione, viene trascinata con sé da quest'ultima. Nel riferirsi della vita al suo mondo nel prendersi cura, la vita ha il suo mondo, le singole significatività concrete, *dinanzi* a sé [...]. Il carattere di distanza si presenta nel fatto che la vita, nel suo aver cura, perde di vista se stessa nelle significatività [...]. La vita prende per sé delle misure il più possibile ampie e gravi, e in questo modo si facilita in realtà ciò con cui e in relazione a cui essa si comporta: la sua distrazione.²⁵⁴

La tendenza dell'esistenza all'evitamento di sé è ulteriormente segnalato dalla determinazione della ‘*chiusura*’, che allude, secondo quanto suggerito dal termine ‘*Abriegelung*’ cui Heidegger fa qui ricorso, al «senso di sbarramento, blocco, *impasse*, che consegue al perdersi della vita nell'effettività dell'essere consegnata al proprio mondo»²⁵⁵, come si evince dal seguente passo:

in quanto oggetto dell'interpretazione [...]. La *categoria* è interpretativa – e precisamente della vita fattizia – ed è interpretativa solo se appropriata nella preoccupazione esistenziale».

²⁵³ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 134-135.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 137.

²⁵⁵ A. Ardovino, *op. cit.*, p. 157. Cfr. F. Chiereghin, *La lotta della filosofia per l'esistenza. L'“Aristoteles-Einleitung” nell'ambito dei primi anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger (1919-1922)*, «Verifiche», XX, n. 3-4 (1991), p. 278: «La terza categoria fondamentale della vita effettiva che Heidegger nomina nella *Vorlesung* è l'*Abriegelung*, lo sbarramento. La vita diventa una viota “sbarrata”

Nel farsi trascinare dalle significatività del mondo, nell'iperbolico dar forma a nuove possibilità d'esperienza e di cura del mondo, è chiaro che la vita fattizia non fa che evitare continuamente se stessa in quanto tale [...]. Nell'apprensiva chiusura contro se stessa la vita fattizia dà forma a delle possibilità sempre nuove di significatività delle quali può occuparsi, assicurandosi così il suo "significato" [...]. Questa infinità [di possibilità] è la maschera che la vita fattizia pone di fatto a se stessa, cioè al suo mondo, per mantenerla quindi innanzi a sé.²⁵⁶

L'inarrestabilità del movimento *rovinante* si fonda, in ultima istanza, sul carattere della 'facilità' (*Leichte*), termine teso ad esprimere il costante tentativo della vita di distogliere lo sguardo da se stessa, anelito che si traduce in una *fuga* (*Flucht*) dinanzi al compito di assumersi a partire da sé:

La vita fattizia cerca sempre una qualche facilitazione, l'inclinazione segue l'impulso da se stessa, senza sforzo [...]. La vita è cura, e lo è proprio nell'inclinazione del rendersi-facili le cose, della fuga. In ciò matura la presa di direzione rivolta alla possibilità dell'errore in quanto tale, all'errabilità, la de-cadenza, il rendersi-facili le cose, il darsi a intendere qualcosa, l'enfasi, l'esuberanza.²⁵⁷

Nel processo deiettivo compendiato dai dispositivi concettuali sopra elencati si esplica, seppure in forma ancora germinale, il plesso tematico relativo alle modalità di comportamento che, esercitando sull'Esserci un'irresistibile attrazione, lo soggiogano e lo distolgono da ciò che gli è proprio (*eigentlich*), modalità che diverranno oggetto di diffusa trattazione nelle pagine di *Essere e tempo* dedicate all'analisi della *quotidianità*

quando, nella sua tendenza deiettiva a lasciarsi prendere dal mondo, essa si prende cura di tutto ciò che può allontanare indefinitamente l'attimo in cui, posta di fronte a se stessa, essa incontra sé nella propria verità. Nello sbarrare l'accesso a se stessa, la cura crescente per il mondo diventa una effettiva trascuratezza nei confronti di ciò che più propriamente le appartiene. Essa maschera e occulta la possibilità unica e fondamentale di comparire davanti a se stessa; questo autoinganno diventa effettivo attraverso lo sviluppo di una serie infinitamente crescente di possibilità di perdere e dimenticare se stessa nel mondo».

²⁵⁶ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 140-41.

(*Alltäglichkeit*). Essa rappresenta la modalità d'essere in cui il *Dasein* si trova “innanzi tutto e per lo più”, sgravato del peso della decisione da assumere riguardo alla propria esistenza, livellata nella *medietà* (*Durchschnittlichkeit*) di cui il *Si* impersonale rappresenta la figura fondamentale. Essa, delineata nei suoi tratti essenziali già nel corso estivo del 1923 *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*²⁵⁸ e ripresa nella seconda sezione del trattato *Il concetto di tempo* composto nel 1924²⁵⁹, risulta compiutamente tematizzata nell'ambito della prima sezione dell'opera del 1927:

Il Si, che non è un Esserci determinato, ma tutti (anche se non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità [...]. Esso si mantiene perciò di fatto nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accetta e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione che si fa innanzi. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è subito dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza.²⁶⁰

Se il *senso di riferimento* dell'esistenza è categorizzato, nel primo capitolo del testo del corso friburghese in questione, nelle determinazioni sopra elencate, il suo *senso d'attuazione* è indicato dalla nozione di 'roviniò' (*Ruinanz*)²⁶¹ – nel cui moto di *caduta*

²⁵⁷ *Ivi*, p. 142.

²⁵⁸ Cfr. [GA 63] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 83: «Della quotidianità fa parte una determinata medietà dell'esserci, il “si” nel quale si tiene nascosta la proprietà e la possibile autenticità dell'esserci». Sulla continuità concettuale e tematica fra i corsi tenuti da Heidegger durante i primi anni di insegnamento friburghese, cfr. F. Mora, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *op. cit.*, pp. 152-153: «Credo che nel pensiero del giovane Heidegger non vi sia alcuna ambiguità né oscillazione; trovo anzi una rigorosa linea di sviluppo che ha come tema la vita, pensata al di fuori dello schema teoretico-metafisico obiettivante, che ha nel protocristianesimo paolino e nella filosofia aristotelica due modalità storico-temporali ed epocali che ridanno l'autenticità dell'esperienza effettiva della vita».

²⁵⁹ Cfr. [GA 64] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, a cura di F.-W. Von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004, tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano: Adelphi, 1998, pp. 33-34: «Essendo l'esserci un ente che io sono, ed essendo al tempo stesso determinato come un essere-l'uno-con-l'altro, per lo più e mediamente non sono io stesso il mio esserci, ma lo sono gli altri; io sono con gli altri, e gli altri con altri ancora. Nessuno nella quotidianità è se stesso. Ciò che egli è, e il modo in cui lo è, non lo è nessuno: nessuno, eppure tutti insieme, senza che nessuno sia se stesso. Questo Nessuno, da cui nella quotidianità noi stessi veniamo vissuti, è il “Si” (“*Man*”). Si dice, si sente dire, si è a favore di, ci si prende cura. Nell'ostinato dominio di questo Si si trovano le possibilità del mio esserci, ed emergendo da questo appiattimento è possibile l'“io sono”».

²⁶⁰ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 158-59.

²⁶¹ Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, pp. 142-143: «Per questo processo, in cui la vita “vive al di là di sé” e “fissa la sua vita” in ciò di cui si prende cura, e facendo ciò “sfugge” a se stessa, Heidegger conia il termine

Heidegger vede confluire, sulla scorta di un luogo aristotelico²⁶², sia l'elemento *iperbolico* sia quello *ellittico*²⁶³ –, definita, in virtù degli snodi tematici fin qui discussi, secondo i «quattro caratteri indicativo-formali: (1) [...] seduttivo, (2) quietivo, (3) alienante, (4) negativo (attivo, transitivo: negare annientare)»²⁶⁴:

“ruinanza” (*Ruinanz*), mirando intenzionalmente all’associazione con “rovina” e “rovinoso”: in senso stretto ruinanza significa precipizio».

²⁶² Cfr. Arist. *Eth. Nic.* II, 1106b 28-34 (per la traduzione dei passi dell’*Etica Nicomachea* citati nel lavoro si utilizzerà come traduzione italiana di riferimento C. Natali (traduzione, introduzione e note di), *Aristotele, Etica Nicomachea*, Roma: Laterza, 1999), corsivo mio: «Inoltre *l’errare* si dà in molti modi (infatti *il male* rientra nella sfera *dell’indefinito*, come hanno immaginato i Pitagorici; invece il bene fa parte del definito) mentre l’essere corretti si dà in un solo modo: perciò vi è anche una *cosa facile* e una difficile, facile il fallire il bersaglio, difficile il coglierlo. Per questi motivi *l’eccesso e il difetto sono propri del vizio*, la medietà è propria della virtù [...]. Quindi la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l’uomo saggio, *medietà tra due mali, l’uno secondo l’eccesso e l’altro secondo il difetto*». Nel passo in questione, proponendo la celebre definizione dell’areté come medietà (*to méson*) nel provare passioni e nel compiere azioni, Aristotele distingue la virtù dall’eccesso (*hyperbolé*) e dal difetto (*elleipsis*) rispetto a cui si pone mediamente. Per esempio, rispetto alla paura e all’audacia (passioni) e a come ci si comporta in questi casi (azione), l’uomo coraggioso (e dunque virtuoso) prova paura (e audacia) nel momento adatto e rispetto a persone e cose adatte, diversamente dal vile (vizioso per difetto di audacia ed eccesso di paura) e dal temerario (vizioso per eccesso di audacia – il difetto di paura non ha nome). Cfr. G. Figal, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag GmbH, 1988, tr. it. a cura di F. Filippi, *Martin Heidegger, Fenomenologia della libertà*, Genova: Il melangolo, 2007, pp. 195-196: «Aristotele ha qui in mente l’“eccesso” e il “difetto” nei *πάθη* e nelle azioni. In quest’ottica, per esempio, si può temere troppo qualcosa ed essere dei codardi, ma si può anche temerla troppo poco ed essere dei temerari [...]. Heidegger intende dire tuttavia qualcosa di diverso. L’“iperbolico” e l’“ellittico” per lui costituiscono unicamente due aspetti dell’inautenticità. “Iperbolico” è l’eccesso di sicurezza [...]. La sicurezza, la “tranquillità”, in cui ogni comportamento viene attuato nel contesto di ciò che è espresso e in cui ci si comporta scorrendo, è al tempo stesso un “divergere da sé” e in questo è “ellittico” [...]. “Il divergere da sé”, di cui si parla qui, non deve essere inteso come un avvenimento unico; diversamente, l’inautenticità dovrebbe in effetti essere intesa come il decadimento da una “condizione originaria”. Il “divergere da sé” invece non significa altro che la motilità della deiezione nella sua stessa attuazione, cosicché con il divergere da sé si percepisce pur sempre anche ciò da cui si diverge. Questo significa però che, nell’inautenticità, l’essere indeterminato e imminente nell’apertura dell’ente [...] non è semplicemente chiuso, ma viene sempre nuovamente richiuso. La parvenza dell’inautenticità è sempre anche l’apparenza di ciò che da essa viene chiuso. La posizione del comportamento si lascia quindi cogliere solo nella differenza della libertà. Essa è l’attuazione di possibilità e realtà sotto l’aspetto della diversità che in essa si “diverge” dal possibile come tale». Cfr. inoltre F. Chiereghin, *op. cit.*, p. 279: «Nel descrivere i caratteri che la vita assume nella sua fuga dinanzi a se stessa, Heidegger mantiene letteralmente il linguaggio aristotelico: egli parla dell’iperbolico e dell’ellittico come tratti fondamentali dell’allontanarsi dalla giusta misura della vita nella direzione dell’eccesso e del difetto. Anche se l’iperbolico e l’ellittico determinano congiuntamente ciascuna delle tre categorie della vita effettiva, l’iperbolico è tuttavia determinante nell’“inclinazione” e nella “distanza” con cui la vita si perde nella molteplicità delle sue occupazioni, mentre l’“ellittico” è prevalente nello “sbarramento” con cui il prendersi cura s’industria di non arrivare mai a dover guardare in faccia la vita».

²⁶³ Cfr. U. Regina, *op. cit.*, p. 175. Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 108: «La vita effettiva si lascia cadere proprio in quanto si difende positivamente da se stessa. Lo sbarramento ha il carattere specifico di compimento e di maturazione dell’*ellittico*. La vita effettiva si apre da sé a traccia dandosi la propria direttiva, e ciò avviene inclinandosi nella rimozione di distanza, sbarrandosi la via in direzione della vita».

²⁶⁴ *Ivi*, p. 172.

La *Ruinanz* non vuole più avere tempo per il tempo, vuole cioè sottrarsi – vanamente – alla dimensione “cairologica” del senso-compimento [...]. Da rilevare che l’annullamento di ogni possibilità cairologica è a sua volta, contraddittoriamente, qualcosa che “si matura”, che cioè perviene alla radicalità nella modalità del “preoccuparsi” incondizionato.²⁶⁵

Il moto *rovinante* nel cui vortice si consuma l’esperienza della *faktische Lebenserfahrung*, nel reiterarsi puntuale di una dinamica esistenziale che ricade continuamente nella vanificazione di sé, si configura, in seno al quadro tematico delineato dalle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, quale matrice concettuale della più tarda nozione heideggeriana di ‘erranza’:

Insistente è l’uomo rivolto alla realtà più prossima e praticabile dell’ente [...]. Ma nel suo prendere misure l’umanità è distolta dal mistero. Quell’insistente rivolgersi alla realtà praticabile e questo e-sistente distogliersi dal mistero si implicano reciprocamente. Anzi sono la stessa cosa [...]. L’irrequietezza dell’uomo, che lo spinge ad allontanarsi dal mistero per volgersi alla realtà praticabile, e che lo fa passare via via da un oggetto all’altro della realtà corrente, senza accorgersi del mistero, è l’*errare* (*Irren*). L’uomo erra. Non è che l’uomo cada nell’erranza (*Irre*), ma si muove già sempre nell’erranza, perché e-sistendo insiste, e quindi sta già nell’erranza [...]. L’erranza domina l’uomo e lo fuorvia. Ma come fuorviamento, l’erranza contribuisce nello stesso tempo a creare la possibilità, che l’uomo può trarre dalla sua e-sistenza, di non lasciarsi fuorviare, facendo esperienza dell’erranza stessa e non misconoscendo il mistero dell’esser-ci [...]. La prospettiva che dall’erranza si protende sul mistero è il domandare nel senso di quella che è l’unica domanda: che cos’è l’ente come tale nella sua totalità? Questo domandare pensa il problema dell’*essere* dell’ente, problema essenzialmente sconcertante e quindi non ancora controllato nella sua plurivocità.²⁶⁶

²⁶⁵ U. Regina, *op. cit.*, pp. 175-6. Cfr. [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 147: «Il nulla della vita effettiva è qualcosa che *matura insieme* [*mitzeitigt*] la caduta; si tratta di un vuoto che in tal modo diviene fatale per la stessa caduta. La caduta viene così in modo caratteristico istituita dal suo verso-cui [*Wohin*]; questo a sua volta si matura nel preoccuparsi [*Besorgnis*]. Questo carattere di caduta viene designato come “annullamento” [*Vernichtung*].».

²⁶⁶ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 151-153.

I parametri definitivi sopra elencati, nell'indicare l'interna motilità della vita effettiva, per lo più propensa a «prendersi alla leggera in modo da allontanarsi sempre di più dal proprio sé autentico e da impedirne la riappropriazione come oggetto di genuina “sollecitazione” (*Bekümmierung*)»²⁶⁷, rivelano la prossimità concettuale delle considerazioni svolte in tale sede rispetto a quanto sarebbe stato ampiamente tematizzato entro il contesto speculativo dell'*Analitica esistenziale*, come attestano le seguenti parole:

Poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli Esserci ogni responsabilità [...]. Il Si *sgrava* ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non solo. In questo sgravamento di essere, il Si si rende accetto all'Esserci perché ne soddisfa la tendenza a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili. Appunto perché il Si, mediante lo sgravamento, si rende sempre accetto a ogni singolo Esserci, mantiene e approfondisce il suo ostinato dominio [...]. L'immedesimazione nel Si e in un “mondo” di cui ci si prende cura rivela qualcosa come una *fuga* dell'Esserci dinanzi a se stesso in quanto poter-esser-se-stesso autentico [...]. Il divergere da sé, per effetto della tendenza più propria della deiezione, *porta lontano dall'Esserci*.²⁶⁸

I risultati conseguiti attraverso l'indagine categoriale sulla motilità inaugurata nel corso di lezioni del semestre invernale 1921/22 sono condotte ad un livello esplicativo più perspicuo mediante l'introduzione delle nozioni di ‘*rilucentezza*’ (*Reluzenz*) e ‘*prestruzione*’ (*Prestruktion*), volte a designare le «due forme specifiche della motilità rovinante nel suo esplicarsi nella cura»²⁶⁹: la prima è definita come «movimento della

²⁶⁷ D. Vicari, *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della ‘questione dell'uomo’ nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Torino: Silvio Zamorani Editore, 1996, p. 141. Sull'accezione e le occorrenze del lemma ‘*Bekümmierung*’ nel *Denkweg* del primo Heidegger, cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 585: «È il termine, corrispondente al greco ἐπιμέλεια, che Heidegger impiega nei corsi friburghesi dei primi anni Venti per indicare il “movimento” proprio della vita umana (κίνεσις τοῦ βίου) nella sua “fatticità” [...], e che più tardi sarà ridefinito come “Cura” [...]. In *SuZ* compare solo il suo derivato *Bekümmernis* (“affanno”), che insieme a *Besorgnis* (“apprensione”) rappresenta una modalità ontica della “Cura” [...] di cui Heidegger si era occupato più estesamente e in termini diversi soprattutto nel corso del semestre invernale 1921/22».

²⁶⁸ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 159-225.

²⁶⁹ D. Vicari, *op. cit.*, p. 140.

vita verso se stessa all'interno della direzione d'incontro [della cura]»²⁷⁰: disperdendosi nel contesto ambientale di cui si prende cura, la vita vi si riflette, ricevendo un'immagine di sé falsata, proprio in quanto scaturente dal mondo in cui è immersa²⁷¹:

Alla vita che si distrae, il suo mondo si fa incontro come “distrazione”, un che di dispersivo, di molteplice, che appaga, impegna, assorbe, svuota o annoia [...]. La vita che attua la sua cura in questo tipo di riferimento, illumina di rimbalzo se stessa [...]. Attraverso il suo mondo e con esso la vita è rilucente in se stessa, cioè riluce su di sé in quanto vita avente-cura.²⁷²

Fondato sul fenomeno della *rilucente*, il carattere *prestruttivo* della cura esplica l'aspetto specificamente progettuale della motilità effettiva, connesso, tuttavia, con la distrazione (*Zerstreuung*) e l'allontanamento da sé che l'esistenza subisce nel progettare se stessa a partire dal contesto mondano verso cui *precipita*, come suggerisce l'etimo latino dello stesso termine ‘*Praestruktion*’²⁷³:

La vita costruisce e progetta a partire dal suo mondo e per esso; si struttura nel senso dei suoi programmi e del proposito ad essa appropriato; si assicura e si protegge con un proposito tale che il suo prendersi cura si riferisca in forma esplicita o inespressa ad esso.

²⁷⁰ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 152.

²⁷¹ Cfr. U. Regina, *op. cit.*, p. 195: «Nel corso del 1921/22, Heidegger parla di *Reluzenz* per indicare il “riverberarsi” della temporalità autentica anche nelle espressioni più “rovinose” della vita. Tale riverberarsi, in un modo o nell'altro, trascende il puro “che-cosa” [*Was*] da essa incontrato, in direzione di un “come” [*Wie*] conforme alla radicalità propria della problematicità temporale di tipo cairologico. Tale “come” è lo stesso essere dell'ente nel suo riverberarsi nella radicalità di ogni attimo dell'esistenza».

²⁷² *Ibidem*. Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 34-35: «L'interpretazione preparatoria delle strutture fondamentali dell'Esserci, rispetto al suo modo di essere più prossimo e medio, in cui quando egli è anche innanzi tutto storico, metterà in chiaro quanto segue: L'Esserci, non solo ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarsi alla luce riflessa (*reluzent*) da esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata. Questa gli sottrae la capacità di guidarsi da sé, di ricercare e di scegliere».

²⁷³ Cfr. A. Ardovino, *op. cit.*, p. 159: «[il termine] contiene in sé tanto l'elemento costruttivo-progettuale, quanto quello “inibitorio”: *praestruere* può intendersi infatti come «costruire, fabbricare innanzi», ma anche come «cingere, chiudere, serrare». Questa “prestruttività” della vita si presenta del pari come tendenza assicurativo-protettiva (*Sicherungstendenz*)».

Nel suo aver-cura essa è sempre progettante, nella sua rilucenza è dunque *allo stesso tempo prestruttiva*.²⁷⁴

Sullo sfondo definitorio delineato dalla *Vorlesung* del semestre invernale del 1921-22, di cui si è tentato di fornire nelle pagine precedenti una pur sommaria esposizione, si articola l'indagine ermeneutica per mezzo della quale i tratti strutturali della vita, ontologizzati nella motilità effettiva, divengono oggetto di una lettura profondamente fertilizzata da una penetrante interpretazione dei testi di Aristotele, che campeggia quale referente teorico e polemico lungo il tracciato speculativo che condurrà alla stesura di *Essere e tempo*, in cui gli assunti categoriali guadagnati attraverso il confronto giovanile con l'esperienza greco-cristiana della vita verranno ridiscussi entro la più ampia prospettiva tematica in cui si colloca l'analisi ontologica delle determinazioni esistenziali dell'Esserci.

A conferire un valore decisivo alle *Vorlesungen* friburghesi dei primi anni Venti è la possibilità di rintracciare in esse la presenza dei principali snodi tematici intorno a cui si dipanerà quell'ininterrotto confronto con Aristotele che informerà di sé l'intero percorso speculativo heideggeriano, segnato fin dai suoi esordi dal dialogo critico intrapreso nei confronti del filosofo greco ed inizialmente influenzato dalla lettura delle opere *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) di F. Brentano e *Von Sein. Abriß der Ontologie* (1896) di C. Braig, entrambe espressione dell'interpretazione in chiave scolastico-tomistica del pensiero aristotelico²⁷⁵.

Il progressivo allontanamento dal cattolicesimo ed il contemporaneo avvicinamento alla fenomenologia husserliana concorsero, in concomitanza dell'esordio accademico di Heidegger, a direzionare il suo itinerario intellettuale verso un'interpretazione della filosofia dello Stagirita orientata al disvelamento fenomenologico delle strutture ontologiche sottese all'*antropologia* elaborata dallo stesso, ben documentato dai corsi, seminari ed esercitazioni ad essa dedicati a partire dal secondo decennio del Novecento.

²⁷⁴ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 152.

²⁷⁵ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padova: CEDAM, 1976; G. Haefner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München: Johannes Berschmans, 1981; R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; D. Thomä, *Die zeit des Selbst und die Zeit danach*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, pp. 35-44.

La necessità teoretica di accedere alle *cose stesse* poteva essere garantita, secondo il giovane Heidegger, solo da un ritorno ad Aristotele, affrontando lo sforzo di cogliere i fenomeni in ciò che essi mostrano di sé e che l'Oggi ha offuscato attraverso il velo opacizzante delle interpretazioni maturate nel corso della storia della filosofia occidentale. In ciò si chiarisce il senso di un *Auslegen auf etwas hin*, di un interpretare rispetto a qualcosa, di un'indagine volta a considerare il fenomeno di volta in volta preso in esame non come oggetto di una *Abschilderung*, ma come dato scorto (*hineingesehen*) e ricollocato all'interno del suo proprio contesto storico-concettuale.

L'intento di un'*ermeneutica fenomenologica* – che andava così profilandosi in seno ai corsi friburghesi tenuti fra il 1919 e il 1923 – sorgeva dall'esigenza di *ripetere* il movimento della storia della filosofia in senso regressivo, rivitalizzando il rapporto con l'origine, rappresentata dall'ontologia greca²⁷⁶, che, almeno inizialmente, non rappresentava per il filosofo che «un'estensione di quel che [...] [egli] aveva indicato sotto il nome di Aristotele»²⁷⁷. Se solo a partire da una ben determinata coscienza epocale (*Bildungsbewußtsein*) si dà la storia della filosofia, una filosofia del presente sarà possibile se essa comprenderà il proprio elemento storico (*das Historische*) in relazione all'origine e sarà in grado di cogliere tale elemento come *effettività*. E, proprio in quanto è effettiva, l'esistenza consiste essa stessa nella filosofia (che ne è, dunque, l'autointerpretazione), la quale non può essere in alcun modo determinata, nel suo statuto epistemologico, dalle scienze, rispetto alle quali è essa a rivestire una funzione fondativa: già nella *Vorlesung* del semestre estivo del 1919, dedicata alla determinazione della filosofia, Heidegger aveva elaborato l'idea della filosofia come scienza originaria, in quanto movente dall'effettività della vita e che, pertanto, «deve rendere visibile l'origine e la ramificazione dell'ambito di problemi che le è proprio»²⁷⁸.

²⁷⁶ Cfr. H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen: Mohr, 1983, tr. it. a cura di R. Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Genova: Marietti, 1987, p. 55: «Heidegger chiamava "ontologia" il suo primo tentativo di pensare in maniera originaria. "Ontologia" era il titolo della prima lezione che, nel 1923, ho ascoltato presso di lui. Ma ontologia non era qui intesa nel senso della tradizione della metafisica occidentale, che aveva fornito alla domanda sull'essere una prima risposta, decisiva per la storia universale. Il termine aveva qui l'unica pretesa di produrre una primissima preparazione della posizione del problema. Cos'è una posizione del problema? Porre un problema sembra un po' come tendere una trappola, in cui l'altro cade con la sua risposta, e in questa egli cade a causa di come gli è stata posta la domanda. In questo caso però non si tratta di porre la domanda in vista di una risposta [...]. È dunque in tutt'altro senso che Heidegger pone il problema circa l'inizio della metafisica occidentale, un altro senso da come lo porrebbe uno storico [...], un interrogare retrospettivo riguardo all'inizio è un'interrogare circa noi stessi e il nostro futuro».

²⁷⁷ U. M. Ugazio, *L'Aristotele del primo Heidegger*, «Annuario filosofico», 6 (1990), p. 369.

²⁷⁸ [GA56/57] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, a cura di B. Heimbüchel, *op. cit.*, tr. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli: Guida, 2002, p. 15.

In tal modo, la segnalazione dell'intima connessione fra filosofia e *Faktizität* indica la stazione di partenza di ogni successiva meditazione heideggeriana sulla filosofia e sulla sua storia, animata, in virtù di una volontà di interrogazione originaria, da un atteggiamento *distruttivo* teso a portare alla luce, *scoprendolo*, quel momento iniziale che è stato coperto dalle posizioni di volta in volta attuali raggiunte dalla filosofia:

Interpretazione dell'effettività; la *Vorhabe* [pre-disponibilità] è raggiunta non con la vita, non con il mondo, ma con l'essere, con l'Esserci. *Elaborare distruttivamente*. La *Vorhabe* si raggiunge con l'interpretazione, ossia quando si articola sin da principio la situazione, la sua indicazione come situazione determinata effettivamente, quando cioè la situazione viene articolata in riferimento a quel che rispetto all'effettività manca, a quel che copre l'effettività. Rendere visibile la situazione come situazione in questo modo carente, coprente, deiettiva.²⁷⁹

A partire dalla *Vorlesung* del semestre invernale del 1921-22 il proposito di Heidegger si esplicherà sistematicamente nel tentativo di elaborazione di una filosofia che, non collocandosi più entro il corso della storia della filosofia stessa, fosse filosofia dell'inizio, in grado di esercitare una critica immanente per consentire alla domanda iniziale di porsi come tale e di comprendere la filosofia a partire dalla sua provenienza, dopo aver compiuto quel "passo indietro" in direzione dell'origine del pensiero:

L'intenzione di dire cose nuove non può appartenere alla filosofia, neanche quando, anzi tanto meno quando essa sia concepita come ricerca radicale. Sono le cose vecchie (l'elemento storico) che devono essere comprese; è di esse che ci si deve impadronire, non del resto; questo però non vuol dire che la cosa migliore sarebbe un rinnovamento

²⁷⁹ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 187.

modernizzato di una filosofia vecchia – questo significherebbe di nuovo voler dire qualcosa di “nuovo”.²⁸⁰

Da allora in poi la direzione della sua ricerca non sarebbe cambiata, ed i cammini percorsi da Heidegger sarebbero sempre stati *interrotti*, proprio perché «il tratto che su di essi [...] [sarebbe stato percorso] non [...] [poteva] che ricondurre all’inizio, anche se ogni volta la direzione sembra diversa»²⁸¹, e, in questo senso, «‘*Holzwege*’ è il nome heideggeriano delle aporie aristoteliche»²⁸², la cui applicazione metodologica permea l’intero *opus* del filosofo, spingendo la problematizzazione ermeneutica sino ai confini della comprensione stessa e della parola, costretta infine a farsi muta²⁸³.

Il rinnovato dialogo intrapreso da Heidegger nei confronti del pensiero di Aristotele, al contempo fonte imprescindibile «a cui attingere per l’elaborazione di un’indagine filosofica che assume sempre più chiaramente i caratteri dell’ontologia»²⁸⁴ e interlocutore polemico in cui egli individua il fautore della prima compiuta concezione dell’essere in termini presenzialistici – concezione che avrebbe dominato l’intero corso della storia della filosofia occidentale, notoriamente identificato da Heidegger con il termine ‘metafisica’ –, prende le mosse da una lettura in senso prassistico dei concetti fondamentali della filosofia aristotelica e dal conseguente capovolgimento della

²⁸⁰ *Ivi*, p. 193.

²⁸¹ U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 377.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ Cfr. *ibidem*: «Heidegger non solo ha adottato il metodo aristotelico della discussione delle aporie, ma in un certo senso ha adottato anche il contenuto della posizione aristotelica dilatando il metodo aporetico a tutta la storia della filosofia. Bastano alcuni esempi per mostrare in che senso questo sia avvenuto: nella *Vorlesung* sulla storia del concetto di tempo, nella seconda parte, annunciata ma poi non svolta, le posizioni di Bergson e di Kant dovevano appunto essere ricondotte alla posizione di Aristotele (GA 20, 11); nella conferenza dello stesso periodo sul concetto di tempo, la stessa concezione del tempo di Einstein viene ricondotta a quella della *Fisica* aristotelica; in *Essere e tempo*, poi, viene ricondotta ad Aristotele anche la concezione hegeliana del tempo (GA 2, § 82)».

²⁸⁴ A. Fabris, *L’“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in (a cura di) F. Volpi, *Guida a Heidegger, op. cit.*, p. 103. Cfr. U. M. Ugazio, *op. cit.*, pp. 380-381: «In questo senso, precisa Heidegger [...], il compito di un’interpretazione alla filosofia coincide con l’interpretazione di Aristotele. Tutto questo, però, non per il fatto che Aristotele viene cronologicamente prima, ma perché in lui trova compimento il pensiero originario dell’essere come *Sorge*, come *Ruinanz*, preoccupazione, cura; così, la dottrina aristotelica del *λόγος* è esplicitamente legata, secondo Heidegger, al discorso che l’artigiano svolge tra sé e sé durante le fasi del lavoro attraverso le quali deve raggiungere la meta, che gli sta continuamente di fronte, rappresentata dal prodotto finito [...]. In questa prospettiva, l’essere non è tanto la cosa nella sua materialità, per esempio un manufatto che non sia ancora stato interamente eseguito o la cui esecuzione sia fallita, quanto piuttosto quel che appare come la conclusione del *λόγος* che anticipa l’esecuzione di un lavoro produttivo; Heidegger interpreta in questo modo anche il passato della formula aristotelica *τό τί ἦν εἶναι* nel libro Z della *Metafisica* [...], nel senso cioè di qualcosa che è già stato anticipatamente veduto, *ersehen*, prima che il manufatto sia stato prodotto».

gerarchia delle scienze umane. In tale prospettiva, il primato accordato dal filosofo di Meßkirch all'ambito pratico-produttivo e il declassamento dell'attività teoretica consentono allo stesso di indicare nella *Fisica* aristotelica il testo-chiave della riflessione ontologica operata dallo Stagirita, in quanto in essa viene delineato il carattere fondamentale dell'essere stesso, il movimento (*Bewegung*).

A tracciare le linee direttive dell'orientamento heideggeriano alla filosofia aristotelica e protocristiana è dunque, come emerso dall'analisi fin qui condotta, la questione dell'effettività, che negli anni del primo insegnamento friburghese si configura come criterio primario per l'impostazione della ricerca fenomenologica, la quale, attraverso il radicale ripensamento delle categorie secondo cui è stato tradizionalmente inteso l'essere dell'ente, renderà sempre più manifesta la propria vocazione all'approfondimento della questione ontologica in termini storico-fattivi.

§ 2. L'interpretazione heideggeriana delle ἀρεταί e della πρόξις aristoteliche e l'intendimento gadameriano della φρόνησις alla luce delle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* del *Natorp-Bericht* (1922)

Al fine di rendere manifesta l'incidenza della concezione aristotelica dell'essere dell'ente sulla possibilità di pervenire a un'adeguata caratterizzazione della *Grundbewegtheit* dell'esistenza umana, decisiva si configura la lettura fenomenologica del VI libro dell'*Etica Nicomachea*, avviata da Heidegger nella seconda parte del *Natorp-Bericht* e assunta a specifico oggetto di una più ampia trattazione nei primi tre capitoli dell'opera *Platon: Sophistes* che raccoglie l'omonimo corso di lezioni tenuto presso l'università di Marburgo nel semestre invernale 1924-25.

Nel primo dei testi heideggeriani appena menzionati, l'indagine ermeneutica muove dall'intento di lumeggiare l'intimo nesso sussistente fra la determinazione aristotelica della *motilità* dell'essere dell'ente, intesa a partire dal *caso limite* in cui essa si esplica raccogliendosi nella *quiete* della presenza compiuta e in atto, e la demarcazione dello statuto ontologico dell'esistenza umana che da essa deriva, rappresentandone una radicalizzazione.

Nel testo del 1922 l'attenzione del filosofo è principalmente volta a sondare la valenza fenomenologica rivestita dalle virtù dianoetiche della *phronesis* e della *sophia* intese come modalità dell'*aletheuein*, ovvero come «quelle maniere di disporre della

possibilità di attuazione di una genuina custodia (*Verwahrung*) dell'essere»²⁸⁵, sulla base della celebre reinterpretazione del significato della nozione di 'ἀλήθεια'.

Essa è assunta, contro la tradizionale definizione scolastica della verità come “*corrispondenza*” (*adaequatio intellectus et rei*), non come sinonimo del tedesco ‘*Wahrheit*’ (corrispondente al latino ‘*veritas*’ e indicante, come quest’ultimo, un concetto positivo), bensì – secondo l’etimo suggerito dallo stesso termine greco, che esprime un concetto negativo in quanto è costituito dall’*alpha* privativo e dalla radice ‘*λαθ/ληθ*’, che indica l’“essere latente, nascosto” – come ‘*Unverborgenheit*’, termine che ne riprende fedelmente la struttura e che è stato perlopiù reso dai traduttori italiani con le equivalenti dizioni ‘svelatezza’, ‘non nascondimento’²⁸⁶:

Le “virtù” di cui qui si discorre, sono quelle disposizioni [...] conformemente alle quali ed al modo in cui esse si attuano, l’anima “prima di tutto” prende nella sua originaria custodia l’ente che di volta in volta le si presenta innanzi disvelato. Per comprendere l’analisi aristotelica dei suddetti fenomeni, della diversità fenomenica, quindi del loro costitutivamente diverso operare nel custodire l’essere, ed infine del loro carattere di concreti procedimenti di attuazione della profonda vitalità del percepire come tale (νοῦς, νοεῖν) – è di fondamentale importanza la corretta interpretazione del significato di ἀληθές- ἀλήθεια [...]. Per determinare il significato di “verità” ci si richiama di solito alla diretta testimonianza di Aristotele, secondo cui la “verità” sarebbe qualcosa che “compare nel giudizio”, più precisamente sarebbe la “concordanza” del pensiero con

²⁸⁵ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 516.

²⁸⁶ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 260-264: «Tre tesi caratterizzano la concezione tradizionale dell’essenza della verità e l’interpretazione della sua prima definizione: 1) il luogo della verità è l’asserzione (il giudizio). 2) L’essenza della verità consiste nella “adeguazione” del giudizio al suo oggetto. 3) Aristotele, il padre della logica, ha considerato il giudizio come il luogo originario della verità e ha introdotto la definizione della verità come “adeguazione” [...]. Che significa, in generale, il termine “adeguazione”? L’adeguazione di qualcosa a qualcos’altro ha il carattere formale della relazione di qualcosa a qualcos’altro. Ogni adeguazione, quindi anche la “verità”, è una relazione [...]. In quale momento la verità si rende fenomenicamente esplicita nel conoscere? Nel momento in cui il conoscere si giustifica come vero. L’autogiustificazione assicura al conoscere la sua verità. La relazione di adeguazione deve quindi manifestarsi nel contesto fenomenico della giustificazione [...]. Nel procedimento di giustificazione il conoscere si riferisce esclusivamente all’ente. La verifica ha luogo in esso. È l’ente in questione a manifestarsi *così com’esso* è in se stesso, cioè a mostrarsi identico a ciò che di esso è mostrato e scoperto nell’asserzione [...]. La giustificazione ha a che fare soltanto con lo scoprimento dell’ente stesso con l’ente nel “come” del suo essere-scoperto. Essa trova la sua verifica nel fatto che l’asserito, cioè l’ente stesso, si manifesta come il medesimo. *Verifica* significa: *manifestarsi dell’ente nella sua identità*. La verifica ha luogo sul “fondamento” dell’automanifestarsi dell’ente. Il che è possibile solo a patto che il conoscere asserente e verificante sia, in virtù del suo senso ontologico, uno *scoprente essere-per* l’ente reale stesso. Che un’asserzione *sia vera* significa: essa scopre l’ente in se stesso: enuncia, mostra, “lascia vedere” (ἀπόφανσις) l’ente nel suo essere-scoperto. *Esser-vero (verità)*

l'oggetto. Nel contempo si prende questo concetto di verità come il fondamento della cosiddetta "teoria gnoseologica del rispecchiamento". Ma [...] il significato di ἀληθές in quanto esser-qui non nascosto [...] non si ricava affatto esplicitamente dal "giudizio", né ha in questo la sua sede originaria, né a questo si riferisce originariamente. Ἀληθεύειν non significa "impadronirsi della verità", ma prendere in custodia l'ente, volta a volta intenzionato, nella sua disvelatezza.²⁸⁷

In questo orizzonte terminologico e concettuale la possibilità di assumere l'essere dell'ente come ἀλήθεια, lasciandolo apparire (*apophainesthai*) da se stesso ci configura come un *compito* cui l'Esserci è chiamato:

L'ente, preso secondo le sue determinatezze in-quanto-qualcosa non è semplicemente qui, presente, esso è un "compito". L'ente, considerato nella sua disvelatezza, *on hos alethes*, è ciò che deve essere custodito contro una possibile perdita [...]. L'*on hos alethes* non è l'essere autentico né l'ambito ontologico o di validità dei giudizi veri, ma l'ente stesso come (*hos*) si dà nella disvelatezza del suo essere intenzionato.²⁸⁸

Il compito di custodire l'essere nella sua svelatezza può essere svolto dall'Esserci solo mediante l'esercizio di quelle *hexeis* che, nell'ambito della *πρᾶξις* – la quale identifica la *κίνησις* propriamente umana – orientano il comportamento e la relazione dell'Esserci con l'essere dell'ente e in virtù delle quali, come Aristotele afferma nel terzo capitolo del VI libro dell'*Etica Nicomachea*, «l'anima è nel vero» (*aletheuei he psyche*)²⁸⁹, rendendo accessibili le diverse regioni ontologiche cui esse rispettivamente si orientano.

A questo proposito è opportuno ricordare che la classificazione delle virtù operata da Aristotele in etiche (*ethikai*) e dianoetiche (*dianoetikai*) deriva dall'identificazione dei diversi principi funzionali dell'anima umana svolta nel

dell'asserzione significa *esser-scoprente*. La verità non ha quindi la struttura dell'adeguazione del conoscere all'oggetto nel senso dell'assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l'oggetto)».

²⁸⁷ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 517-518.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 519.

²⁸⁹ *Eth. Nich.* VI 3, 1139b 15.

tredicesimo capitolo del I libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui il filosofo distingue l'anima in due parti: quella razionale (*to de logon echon*) e quella irrazionale (*to men alogon*). Quest'ultima, a sua volta, comprende due funzioni (o parti): quella nutritiva (*threptikon*) o vegetativa (*phytikon*), che è comune a tutti gli esseri viventi e presiede alla nutrizione, all'accrescimento e alla riproduzione, e quella desiderativa (*epithymetikon*) o appetitiva (*oretikon*), la quale è propria solo degli animali e, nel caso dell'uomo, se da un lato si oppone alla ragione, dall'altro può parteciparvi al modo di qualcosa che è in grado di prestarvi ascolto (ἄκουστικόν τι)²⁹⁰. Pertanto, la funzione nutritiva o vegetativa compete alla parte irrazionale dell'anima e non interagisce affatto con la ragione, la funzione desiderativa o appetitiva, pur facendo capo alla stessa parte irrazionale dell'anima, può essere diretta anche dalla parte razionale, e, infine, la parte razionale in senso proprio è quella che è tale in virtù della sua stessa essenza (κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ)²⁹¹. Sulla base di tale tripartizione dell'anima, le virtù vengono distinte in virtù della parte desiderativa, ovvero del carattere (*ethos*) e virtù della parte razionale, ossia del pensiero (*dianoia*). Di esse si sottolinea, all'inizio del II libro, che le prime traggono origine dall'abitudine, mentre le seconde sono determinate prevalentemente dall'insegnamento (τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας)²⁹², e richiedono perciò tempo ed esperienza.

L'ulteriore bipartizione cui è sottoposta la parte razionale dell'anima, con la relativa indicazione delle *hexeis* dianoetiche che ad essa competono è tematizzata in apertura del II capitolo del VI libro dell'*Etica Nicomachea*:

Allora, quando abbiamo distinto le virtù dell'anima, abbiamo detto che alcune di esse sono virtù morali e altre sono virtù intellettuali; ora, dopo aver passato in rassegna le virtù morali, diremo quanto segue riguardo alle rimanenti, toccando per prima cosa ciò che riguarda l'anima. In precedenza abbiamo detto che due sono le parti dell'anima, quella razionale e quella irrazionale; ora si deve dividere la parte razionale allo stesso modo, e poniamo che le parti razionali siano due, quella con cui contempliamo quegli enti, i principi dei quali non ammettono di essere diversamente, e quella con cui consideriamo gli enti che lo ammettono; infatti nei confronti di enti diversi per genere sono diverse anche le parti dell'anima che per natura hanno come oggetto ciascuno di

²⁹⁰ *Ivi*, I 13, 1103a 3.

²⁹¹ *Ivi*, I 13, 1103a 2.

²⁹² *Ivi*, I 13, 1103a 15.

essi, se è vero che tali parti ne hanno conoscenza sulla base di una certa conoscenza e affinità. Diciamo che l'una è la parte scientifica e l'altra è la parte calcolatrice, infatti il deliberare e il calcolare sono la stessa cosa, e nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente: quindi quella calcolatrice è una certa parte dell'anima razionale.²⁹³

La funzione del pensiero pratico (*dianoia praktike*) – il quale, mediante la deliberazione (*orexis bouleutike*) conduce alla scelta (*prohairesis*) che, a sua volta, produce l'azione morale – consiste, come spiega lo Stagirita nel prosieguito del passo appena citato, nella determinazione della sintesi tra la rettitudine del desiderio (che si fonda sul carattere) e la verità del ragionamento (che si fonda sul pensiero). La funzione tanto della parte scientifica (*to men epistemonikon*) quanto della parte deliberatrice o calcolatrice (*to de loghistikon*) dell'anima razionale è quella di cogliere la verità, sebbene nel primo caso tale *aletheia* sia di tipo teoretico o speculativo, in quanto costituita dalle realtà necessarie, e quindi eterne e immutabili, mentre nel secondo caso riguarda le realtà contingenti future sulle quali l'uomo può esercitare la sua capacità deliberativa.

L'oggetto cui si rivolge l'anima razionale *tout court* è costituito dunque dalla verità, che si qualifica quale elemento unificante di entrambe le possibilità operative che in essa dimorano, e con ciò si rende perspicuo come, nel trattato in questione,

l'incedere del ragionamento aristotelico giunga [...] a prospettare come, attraverso il *logos*, la parte dianoetica dell'anima possa dis-porsi nei confronti dell'essere, aprendosi potenzialmente alla totalità delle sue manifestazioni. Con ciò pare chiara l'inevitabilità di confrontarsi con il tema della verità.²⁹⁴

²⁹³ Arist. *Eth. Nic.* VI 1-2, 1138b 35-1139a 15.

²⁹⁴ M. Nobile, *La parola e l'enigma. Un'interpretazione dell'etica di Aristotele*, Roma: Carocci, 2002, p. 186.

Proprio il riferimento al comune *ergon* di entrambe le parti dell'anima razionale, consistente nel coglimento della verità – seppur declinata nelle due diverse accezioni sopra indicate – giustifica il successivo sviluppo dell'indagine aristotelica intorno agli abiti dianoetici:

ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ὅς οὖν μάλιστα ἔξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὐτὰ ἄρετὰ ἀμφοῖν. Ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς. [Quindi la verità è il compito proprio di tutte e due le parti intellettuali, e dunque gli stati abituali, secondo i quali ciascuna di esse si troverà maggiormente nel vero, ne saranno le virtù proprie. Ricominciamo il discorso facendo un passo indietro, e parliamo di nuovo di questi stati abituali. Poniamo quindi che siano cinque di numero gli stati in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma e quando nega: essi sono arte, scienza, saggezza, sapienza, intelletto]²⁹⁵.

In merito all'oscillazione dello statuto che pertiene alla quinta delle virtù dianoetiche sopra elencate, il νοῦς, e al ruolo che la φρόνησις e la σοφία rivestono in relazione a esso secondo l'interpretazione esposta da Heidegger nel *Natorp-Bericht*, è interessante osservare che, mentre nel VI capitolo del VI libro dell'*Etica Nicomachea* esso è definito come una ἔξις autonoma mirante a cogliere i principi (*archai*) universali, necessari e indimostrabili che stanno a fondamento di ogni dimostrazione, nei capitoli VII e XI dello stesso libro il νοῦς risulta invece *funzionale* all'esercizio rispettivamente della σοφία e della φρόνησις, e, ancora, nel capitolo VII del X libro, in riferimento alla trattazione della felicità come *attività secondo la virtù più alta della parte migliore dell'anima*²⁹⁶, appare qualificato non come un abito, bensì proprio come quella parte di cui la virtù più alta (la *sophia*) è abito.

La connotazione *funzionale* del νοῦς – che esercita la propria funzione dianoetica nel tradursi in affermazione o negazione dei principi – si esplica in relazione

²⁹⁵ Arist. *Eth. Nic.* VI 2-3, 1139b 11-17.

²⁹⁶ Cfr. *ivi*, X 7, 1177a 12-14: Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὐτὴ δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου.

agli abiti della σοφία e della φρόνησις attraverso l'individuazione, entro l'orizzonte teoretico della sapienza, dei termini primi e immutabili da cui procede la dimostrazione, e, nell'orizzonte pratico della saggezza, dei termini ultimi dello scopo contingente che costituisce il principio dell'azione: ciò significa che l'intelletto può modularsi a seconda delle diverse ἔξεις attraverso cui si orienta la sua attività, sia essa *funzionale* alla deduzione o all'azione.²⁹⁷

Nel tracciare le coordinate in base alle quali si dipanerà – entro il contesto tematico del sopra menzionato corso *Platon: Sophistes* – la più estesa e particolareggiata indagine circa la funzione pratica e conoscitiva svolta dalle virtù dianoetiche, lo sforzo interpretativo heideggeriano si concentra, nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* del 1922, sulla delimitazione dei diversi ambiti ontologici presi in custodia dagli abiti della *phronesis* e della *sophia*, considerate come modalità di attuazione del νοῦς – assunto secondo la determinazione *funzionale* di quest'ultimo prima descritta –, come si evince dal seguente passo:

Il νοεῖν ha il carattere fondamentale del percepire. Il νοῦς è il puro percepire, ossia ciò che contribuisce in generale a rendere possibile, a pre-determinare qualcosa verso-cui una qualche pratica mondana si indirizza [...]. Il percepire, come la luce, produce tutto quanto produce perché se ne possa disporre [...]. L'oggetto genuino del νοῦς è ciò che questo percepisce ἄνευ λόγου, [...], ciò che in se stesso non è scomponibile, né può essere ulteriormente spiegato [...]. Poiché bisogna rendere esplicitamente accessibile un ambito d'oggetti come tale e ciò non solo al fine della loro definizione teoretica, deve essere sin da principio disponibile nella sua disvelatezza il “da-cui” (ἀρχή) del λέγειν. Il quale λέγειν muove dall'ἀρχή e ad essa mira, sì da tenerla sempre “d'occhio” come costante e fondamentale orientamento [...]. In questa custodia delle ἀρχαί, conformi alla relativa sfera d'essere consiste l'opera più elevata ed autentica del νοῦς: μάλιστα

²⁹⁷ Cfr. M. Nobile, *op. cit.*, p. 189: «A questo proposito è opportuno anche ricordare che questa considerazione “funzionale” dell'abito noetico non è casuale: nella misura in cui, infatti, esso presiede alla conoscenza dei principi e questi ultimi [...] sono tali solo in quanto sono principi *di altro* (nel nostro caso, di deduzione o di azione), anche l'abito noetico non si realizza se non in quanto non si sposi ad altro. Ciò che cambia è, semmai, la sua posizione funzionale: nel caso dell'eccedenza sul piano teoretico, esso *precede* l'esercizio della scienza, assicurandole quella verità dei principi che le consente di essere scienza delle realtà più sublimi; nel caso dell'eccedenza sul piano pratico, essa *segue* sia l'esercizio della virtù etica, che rende retto lo scopo, sia quello della *phronesis* che principalmente presiede alla buona deliberazione, assicurando il cogliimento della verità pratica: segue, nel senso che porta con verità a manifestazione il termine ultimo della deliberazione, acquietando il processo di retta ricerca e analisi in cui essa consiste. Da questo punto di vista, l'abito noetico è l'attitudine per la quale si dischiudono,

ἀληθεύει; i concreti procedimenti di attuazione di tale autentica custodia dell'essere sono σοφία e φρόνησις. Il puro comprendere contemplativo [σοφία] custodisce l'ente e il "da-cui" dell'ente che hanno la caratteristica di essere sempre e necessariamente ciò che sono. Invece l'avvedutezza [φρόνησις], che nell'aver cura per... giudica, custodisce quell'ente che in sé e nel suo "da-cui" può essere diversamente. Entrambi i procedimenti, volti a custodire l'ente, si attuano μετὰ λόγου, hanno cioè la caratteristica dell'esplicare discorsivo.²⁹⁸

La radicalizzazione della concezione cinetica sottesa all'ontologia aristotelica, in cui il fenomeno generale del movimento è interpretato a partire dalla sua statica compiutezza, che si realizza nella condizione dell'ἐντελέχεια, si traduce, entro l'ambito specificamente antropologico ora assunto ad oggetto privilegiato d'analisi fenomenologica, nell'identificazione della σοφία quale modo d'essere più elevato e nobile dell'uomo, dal momento che essa è rivolta a ciò che è immutabile, eterno e necessario. È in tal modo che l'ἔξις della σοφία acquista, nel pensiero di Aristotele, un netto primato ontologico sulla φρόνησις, e che anche il dinamismo connaturato alla *Faktizität* dell'esistenza viene inteso (impropriamente o inautenticamente) in termini di motilità compiuta, la quale trova appunto espressione nell'atteggiamento contemplativo guidato dalla σοφία:

Essere è essere compiuto, quell'essere cioè in cui il movimento è giunto al suo compimento. L'essere della vita è considerato come una motilità che ha il suo termine in se stessa, e invero è tale quando la vita umana, presa nella sua possibilità di movimento più propria, quella del puro percepire, è giunta al suo compimento. Questa motilità è propria della ἔξις che ha nome σοφία. Il comprendere puro non mira dunque a custodire la vita umana come è nel suo essere effettivo; la σοφία non ha propriamente come suo intenzionale *verso-che* la vita effettiva, che è l'ente che è proprio in quanto può essere diversamente. L'essere della vita va visto unicamente nel puro attuarsi della σοφία come tale, per quell'autentica motilità di cui dispone. Il νοῦς, in quanto puro percepire, è in

rispettivamente, il momento che inaugura il contemplare della sapienza e quello che perfeziona l'esercizio della saggezza».

primo luogo nella sua pura motilità allorquando ha rinunciato ad ogni occupazione volta a realizzare qualcosa, e soltanto percepisce; in secondo luogo il puro percepire è la motilità che, giunta al suo compimento in quanto ha in vista ciò che è percepibile in senso puro, non solo non viene meno, ma ora soltanto – in quanto giunto a compimento – è movimento [...]. All'idea suprema della motilità pura soddisfa solo la νόησις in quanto puro θεωρεῖν [...]. Il carattere ontologico dell'ἔξις [...], la struttura ontologica dell'essere dell'uomo, diviene comprensibile se si muove dall'ontologia dell'ente, considerato secondo una ben precisa concezione della motilità, e dalla radicalizzazione di tale concezione.²⁹⁹

Conformemente alla caratterizzazione dell'Esserci come *in-der-Welt-sein* che troverà espressione nelle pagine di *Essere e tempo*³⁰⁰, e allo statuto intimamente relazionale che attiene alla costituzione ontologica del suo proprio essere, Heidegger suggerisce, già nel breve scritto del 1922, in netta antitesi rispetto alla posizione aristotelica, il primato della dimensione pratico-fattiva su quella teoretico-contemplativa, giustificato sulla base della possibilità, assicurata dalla prima, di cogliere autenticamente il carattere effettivo ed incompiuto dell'esistenza umana, la quale identifica il modo d'essere *di volta in volta* dell'Esserci, difforme dalla semplice presenza proprio in virtù della sua refrattarietà a lasciarsi afferrare in una definizione compiuta.

Tali considerazioni chiariscono il senso della critica heideggeriana, fondata sulla riscoperta della struttura originaria dell'essere dell'uomo in rapporto a se stesso e al mondo, alla dimenticanza, propria della σοφία, del carattere estatico e potenziale attinente all'esistenza umana in quanto essere in movimento e non in atto, e perciò

²⁹⁸ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 520-521.

²⁹⁹ *Ivi*, pp. 523-524.

³⁰⁰ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 73-83: «L'espressione composita "essere-nel-mondo" rivela, già nel suo conio, che ci si riferisce a un fenomeno unitario [...]. L'in-essere [...] significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'esserci. Perciò non può essere pensato come l'esser-semplicemente presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) "dentro" un altro ente semplicemente-presente [...]. "Essere" come infinito di "io sono", cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con... L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo [...]. L'in-essere non è quindi una "proprietà" che l'esserci abbia talvolta sì e talvolta no, e senza la quale egli potrebbe essere com'è né più né meno che avendola. Non è che l'uomo "sia" e, oltre a ciò, abbia un rapporto col "mondo", che occasionalmente assegna a se stesso. L'esserci non è "innanzi tutto" per così dire un ente senza in-essere, a cui ogni tanto passa per la testa di assumere una "relazione" col mondo. Questo assumere relazioni col mondo è possibile soltanto perché l'esserci è ciò che è in quanto essere-nel-mondo [...]. L'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, è coinvolto nel mondo di cui si prende cura».

riferibile a quell'orizzonte di *contingenza* che è teatro della *πρᾶξις* umana, alla cui correttezza morale mira primariamente l'esercizio della virtù della *φρόνησις*, cui pertiene la considerazione autentica della temporalità in termini cairologici:

La *φρόνησις* custodisce, nel loro essere autentico, il *verso-che* della pratica mondana del vivere umano ed insieme il modo in cui s'attua tale pratica. Questa pratica è la *πρᾶξις*: l'agire che si attua non producendo, ma sempre e solo operando. La *φρόνησις*, illuminando la pratica del mondo, contribuisce allo sviluppo della vita nel suo essere. L'interpretazione concreta mostra come si costituisce nella *φρόνησις* quell'ente, che è il *καιρός*. L'operare previdente si attua concretamente sempre nella forma della pratica che si prende cura del mondo. La *φρόνησις* rende accessibile la condizione di colui il quale opera tenendo fermo l'οὐδ' ἔνεκα, – il motivo per cui (*Weswegen*), – fornendo l'*a-che* (*Wozu*) esattamente determinato, cogliendo l'"ora" e indicando il "come". Essa è rivolta all'*ἔσχατον*, al termine ultimo, in cui la situazione concreta, determinatamente considerata, di volta in volta punta. La *φρόνησις*, in quanto pondera e giudica con previdenza, è possibile solo perché essa primariamente è un *αἴσθησις*, una visione immediata dell'attimo [...]. La *ἀλήθεια πρακτική* non è altro che l'attimo – colto di volta in volta nella sua pienezza e disvelatezza – di quella decisiva modalità della vita effettiva consistente nella disposizione a rapportarsi a sé medesima nel mentre si prende cura del mondo che viene incontro. La *φρόνησις* è prescrittiva, essa dà l'ente nella forma di ciò di cui ci si deve prendere cura, ed in questa prospettiva considera ogni elemento costitutivo dell'attimo: il come, l'a-che, l'in-che-modo e il perché, così come volta a volta si presentano [...]. La *φρόνησις* è un mirare *κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος* (1142 b 32). E poiché custodisce l'attimo nella sua totalità, l'avvedutezza custodisce insieme nel modo genuino ed appropriato il *per-cui* dell'agire, le sue *ἀρχαί*.³⁰¹

Poiché la *φρόνησις* si rivela – a differenza del «puro percepire, che non si occupa più delle “faccende” mondane, ma che indugia soltanto sulla *arché* di ciò che sempre è, di cui non fa parte alcun “non-ancora”, ma che è sempre compiuto in se stesso»³⁰² – quale disposizione capace di custodire autenticamente la sfera d'essere degli enti non necessari, ovvero che possono essere altrimenti da come sono, essa è al

³⁰¹ *Ivi*, pp. 521-522.

contempo la modalità di disvelamento più atta a cogliere l'essere dell'*esistenza fattiva*, non cristallizzabile in una determinazione statica e in sé compiuta, che la assimilerebbe inevitabilmente agli enti semplicemente presenti:

Grazie alla saggezza l'uomo guadagna la possibilità più propria per riportarsi a se stesso nella sua particolarità. Nella deliberazione che ne scaturisce riesce, infatti, a raccordare sé a sé come principio e fine del proprio agire, o meglio: riesce a sostenere, in forma di *praxis* e in ragione della propria individuale differenza e finitezza, la tensione di principio e fine nella quale già da sempre si trova inscritto [...]. Dire che il *prakton* [...] ha il suo fine in se stesso significa allora sostenere che in ogni azione è ineludibilmente incluso colui che pure ne è principio: se è possibile separare il prodotto dal produttore non è infatti possibile separare chi agisce dalle proprie azioni. Per la stessa ragione, nessuno si conserva rigidamente nei limiti di un'identità statica: conformemente al rapporto circolare esistente fra azioni e abiti, nel succedersi e nel ripetersi delle scelte ciascuno altera progressivamente se stesso profilando nel tempo uno stile di vita.³⁰³

Traducendo il termine 'φρόνησις' con l'espressione '*fürsorgende Umsicht*', e sottolineando come l'oggetto cui tale virtù si rivolge sia costituito dalla situazione concreta che *di volta in volta* si schiude estaticamente nel *καίρός*,³⁰⁴ Heidegger

³⁰² D. Vicari, *op. cit.*, p. 135.

³⁰³ M. Nobile, *op. cit.*, p. 201.

³⁰⁴ Cfr. R. Lazzari, *Ontologia della fattività. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano: Franco Angeli, 2002, p. 183: «Nel *Natorp-Bericht* Heidegger traduce la parola *phronesis* come "circo spezione che si prende cura" [...]. Sofferamoci anzitutto su questa scelta heideggeriana di tradurre *phronesis* con la parola *Umsicht*, cioè con un termine che entrerà nel lessico di *Essere e tempo* per distinguere la visione relativa alla "pratica pro-curante" con gli enti "alla mano" (*zuhanden*) nel mondo circostante e per definire una forma di percezione situazionale, rivolta all'orizzonte, piuttosto che a uno specifico ritaglio al suo interno. La *phronesis* non è tanto la *Umsicht* in questo senso "pragmatico", relativo agli enti che stanno nel mondo, quanto un sapere che si riferisce a quella che di "volta in volta" è la situazione della vita fattizia, colta nella sua dimensione "kairologica". Heidegger dice anche che la *phronesis* è primariamente *aisthesis*, cioè un semplice vedere l'"attimo"; solo così essa consente di illuminare in modo "prescrittivo" la pratica e la situazione concreta di chi agisce nel "come", nell'"a-che", nel "fino a che punto" e nel "perché". La *phronesis* "rende accessibile la situazione", manifestando l'"esser-vero che si riferisce all'esserci stesso". Alla luce di questo, ci sembra che nella *phronesis* Heidegger ravvisi alcuni di quei requisiti che egli, nelle sue precedenti lezioni, aveva attribuito all'intuizione ermeneutica, intesa come un comprendere originario [...] che non dà luogo, ancora, ad un distanziamento teoretico da ciò cui si rivolge». Cfr. inoltre A. M. Ruoppo, *Postfazione all'edizione italiana*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, *op. cit.*, p. 114: «Nella sua ricostruzione del VI libro dell'*Etica Nicomachea*

conferisce ulteriore legittimità all'identificazione di questo abito dianoetico quale manifestazione dell'essere dell'Esserci, proteso fra le due dimensioni del "non più" e del "non ancora", e che progetta se stesso facendosi carico della decisione (*Entscheidung*) riguardo al proprio essere-nel-mondo, come il filosofo evidenzia facendo esplicito riferimento alla nozione aristotelica di 'εὐβουλία', che indica la 'buona deliberazione' cui l'esercizio della saggezza mira.

L'εὐβουλία non riguarda il fine verso cui è orientata l'azione, bensì ciò che Aristotele, con una formula ricorrente, definisce 'ta pros to telos', espressione solitamente tradotta con il termine 'mezzi', ma che abbraccia più propriamente il complesso sistema di strumenti, modalità, tempi e circostanze necessarie perché il fine, precedentemente determinato, venga raggiunto, secondo quanto esposto nel seguente passo tratto dal V capitolo del III libro dell'*Etica Nicomachea*:

Deliberiamo non sui fini, ma su ciò che porta al fine. Infatti un medico non delibera se guarire, né un retore se persuadere, né un politico se fare buone leggi, né alcuno dei rimanenti sul fine, ma, posto il fine, indagano come lo si realizza, e attraverso cosa; se è evidente che si realizza in vari modi, indagano quali siano i più rapidi e belli, se invece si compie in un solo modo, come avverrà attraverso quello, e quello attraverso cosa, finché non giungono alla causa prossima, che è l'ultima nell'ordine della scoperta: infatti chi delibera sembra ricercare e analizzare nel modo detto, come si fa con una figura geometrica. È evidente che non ogni ricerca è una deliberazione, per esempio le ricerche matematiche non lo sono, mentre ogni deliberazione è una ricerca, e l'ultimo passo nell'analisi è il primo nella realizzazione. E nel caso in cui ci si imbatte in qualcosa di impossibile, si rinuncia, per esempio se c'è bisogno di denaro e non è possibile procurarselo; se invece è chiaro che è possibile, si intraprende l'azione.³⁰⁵

egli [*scil.* Heidegger] [...], ponendo l'accento sul metodo dell'analisi e sul carattere proprio dell'ontologia aristotelica, mette in evidenza come, in Aristotele, l'autentico essere dell'uomo si temporalizzi nel puro compimento della σοφία. Aristotele infatti espliciterebbe le caratteristiche della φρόνησις attraverso un confronto descrittivo con le altre disposizioni e attraverso la separazione delle diverse prospettive del fenomeno analizzato. L'interpretazione di questo fenomeno mette in luce non solo l'ente e l'essere dell'ente che la φρόνησις custodisce, ma anche il suo carattere ontologico».

³⁰⁵ Arist. *Eth. Nic.* III 5, 1112b 13-27.

Il retto discernimento cui presiede la deliberazione, che precede la scelta, non si riduce pertanto a meccanica valutazione delle opzioni di volta in volta disponibili, ma consiste nell'accurato vaglio di tutti i fattori che intervengono a comporre la situazione concreta, sempre guidato dalla virtù della φρόνησις. A questo proposito si legge nel *Natorp-Bericht*:

In quanto illumina prescrivendo, la φρόνησις determina la pratica mondana secondo quell'atteggiamento fondamentale che consiste nell'essere preparato a..., libero per... Il *verso-che*, in essa intenzionato, l'essente colto nell'attimo, è collocato nella prospettiva dell'aver-significato per..., del dover essere oggetto di cura, di quanto va ora compiuto [...]. Al contempo l'interpretazione determina concretamente il metodo con cui Aristotele spiega il fenomeno della φρόνησις, che consiste nel descrivere confrontando e separando le diverse prospettive del fenomeno: l'essere-riferito a, il *verso-che* del riferimento, il come della sua realizzazione. La descrizione si compie sempre confrontando contemporaneamente le diverse ἔξεις. Particolarmente istruttiva è perciò l'analisi dell'ἐμβουλία, del procedimento in cui concretamente si attua il λέγειν immanente alla φρόνησις. L'ἐμβουλία è l'avveduta considerazione del giusto modo di operare per raggiungere lo scopo muovendo dall'attimo.³⁰⁶

È l'assunzione della *Faktizität* ad oggetto della filosofia a determinare, nell'interpretazione offerta da Heidegger nello scritto del 1922, la priorità della φρόνησις come modello conoscitivo in grado di mediare fra il particolare, rappresentato dalle singole circostanze in cui la πράξις trova attuazione, e la conoscenza dei principi ultimi e universali colti dal νοῦς³⁰⁷. La valenza ontologica di tale abito dianoetico si

³⁰⁶ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 522.

³⁰⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *La riscoperta dell' "introduzione" del 1922 di Heidegger ad Aristotele. Prima pubblicazione in occasione del suo 100° compleanno. Lo scritto "teologico" giovanile*, in A. M. Ruoppo, *op. cit.*, p. 127: «Io avevo partecipato, già a Friburgo, ad un indimenticabile seminario sul VI libro dell'*Etica Nicomachea*, che rappresenta il mio incontro decisivo con il modo fenomenologico di pensare di Heidegger. Nel manoscritto qui presentato il VI libro non è affrontato nei particolari. Si tratta di un semplice resoconto che Heidegger deve aver scritto, allora, evidentemente, in tutta fretta. Ma proprio nella misura in cui egli è chiamato a riferire della sua ricerca su Aristotele, i motivi del suo interesse filosofico e teologico e la profondità delle sue domande emergono in modo impressionante. Considerato nella prospettiva del mio discorso, il primo seminario su Aristotele, al quale avevo partecipato, divenne un'introduzione al fondamentale significato della *phronesis*, ovverosia del sapere pratico. Come è noto,

palesa così per i seguenti tre aspetti: «la sua capacità di cogliere l'intero della situazione dell'azione; il tipo di motilità dell'oggetto con cui essa primariamente si relaziona; la modalità non contemplativa in cui l'oggetto viene colto»³⁰⁸, ove l'oggetto è rappresentato proprio dalla vita considerata nella sua specifica motilità temporale.

§ 3. La scepsi fenomenologica delle virtù dianoetiche quali abiti veritativi del Dasein nel corso marburghese *Platon: Sophistes* (WS 1924-25)

L'interpretazione fenomenologica delle virtù dianoetiche proposta nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* del 1922 è approfondita e notevolmente ampliata, come accennato nel precedente paragrafo, nella sezione introduttiva del corso del semestre invernale 1924-25 *Platon: Sophistes*, che occupa circa un terzo delle oltre seicento pagine di cui si compone il volume della *Gesamtausgabe* ad esso corrispondente.³⁰⁹

In tale *Vorlesung* è possibile individuare almeno tre aspetti a partire dai quali e in virtù dei quali l'indagine heideggeriana relativa alle εἰσθητικὴν trattate nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* prende avvio: la concezione *aletica* della verità – sulla quale ci si è precedentemente soffermati – la duplice connotazione (*cronologica* e *cairologica*) della

ho messo in evidenza questo punto più tardi, per contrapporre il sapere pratico al concetto di metodo della scienza moderna e per mostrare i limiti di quest'ultimo. In questo modo, quindi, la *phronesis* di Aristotele divenne quasi una anticipazione di ciò che noi, nella filosofia moderna, comprendiamo come il concetto di giudizio (*Urteilkraft*) e come il significato autonomo della terza *Critica* di Kant. In questo manoscritto si legge chiaramente ciò che io, allora, avevo appreso nel seminario, ovvero sia l'individuazione, da parte di Heidegger, con sguardo sicuro, delle due forme reali più elevate dell'essere-conoscente, qui elaborate da Aristotele. Da un lato la *sophia*, ovvero sia la sapienza, e dall'altro la *phronesis*, ovvero sia la chiarificazione pratica della propria vita».

³⁰⁸ A. M. Ruoppo, *Postfazione all'edizione italiana*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, op. cit., pp. 113-114.

³⁰⁹ [GA19] M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, a cura di I. Schüler, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992. Nel presente lavoro si utilizzerà come traduzione di confronto quella inglese a cura di R. Rojcewicz e A. Schuwer, *Plato's Sophist*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

temporalità, ed infine lo *scopo ultimo* cui tende, secondo il dettato aristotelico, l'esistenza umana, l'εὐδαιμονία.

Il primo stadio della scepsi heideggeriana è costituito dalla chiarificazione del significato del verbo 'ἀληθεύειν', funzionale alla definizione degli abiti attraverso cui l'uomo è in relazione alla verità (colta in giudizi assertori, affermativi o negativi): il *disvelare* è determinato dalla ψυχή – termine che Heidegger traduce nel corso *Platon: Sophistes* significativamente con 'Dasein' – per mezzo delle ἔξεις relative a ciascuna delle sue due parti (*to men epistemonikon* e *to de loghistikon*), e ciò significa che l'ἀλήθεια è compresa come determinazione dell'essere dell'Esserci – poiché l'Esserci è condizione di manifestazione della verità così intesa –, o meglio, come rilevato già nel *Natorp-Bericht*, come suo *compito*.

Dopo aver illustrato il fondamentale nesso ψυχή/Dasein-ἀλήθεια, Heidegger procede nel determinare la struttura ontologica dei diversi ambiti dell'ente condotti a manifestazione dalle cinque virtù della τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία e νοῦς.

Esse si differenziano in primo luogo rispetto allo statuto ontologico di ciò cui mirano come oggetto di disvelamento, che è *sempre uguale a se stesso* nel caso delle virtù dianoetiche dell'ἐπιστήμη e della σοφία, e che, al contrario, *non è necessario* e quindi *può essere altrimenti* nel caso della τέχνη e della φρόνησις, e, in secondo luogo, rispetto alla possibilità – caratteristica della σοφία e della φρόνησις, a differenza di quanto avviene per l'ἐπιστήμη e la τέχνη – di manifestare le ἀρχαί³¹⁰: in merito a questo secondo criterio di distinzione, la σοφία risulta, nell'orizzonte dischiuso dall'*epistemonikon*, primaria rispetto all'ἐπιστήμη perché include anche la conoscenza veritativa dei *principi* del medesimo ambito ontologico cui si rivolge l'ἐπιστήμη stessa, e, analogamente, la ἔξις della φρόνησις risulta primaria rispetto alla τέχνη nell'orizzonte pertinente al *loghistikon*.

L'*iter* interpretativo intrapreso da Heidegger muove dalla preliminare indicazione della modalità in cui l'ente manifestato dalle singole virtù dianoetiche si presenta, a partire – conformemente allo schema espositivo e argomentativo proposto da Aristotele – dall'analisi dell'ἐπιστήμη, che ha per oggetto ciò la cui esistenza è necessaria e che quindi è eterno, ingenerato e imperituro:

³¹⁰ Cfr. M. Nobile, *op. cit.*, p. 190: «Il *noûs*, isolatamente considerato, può essere escluso da questo novero proprio perché nell'uomo è, per così dire, non autosufficiente. D'altro canto, [...] esso svolge una

πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μηδ' ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα. [Tutti noi riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è, mentre le cose che possono essere diversamente, quando si danno lontano dalla nostra vista, ci lasciano incerti se sono o non sono. Perciò l'oggetto della scienza è per necessità. Quindi è eterno, infatti le cose che sono necessarie in assoluto sono tutte eterne, e ciò che è eterno non si genera e non si corrompe].³¹¹

Poiché l'oggetto dell'abito epistemico, lo scibile, è costituito dall'ente che non può essere altrimenti da com'è e che ha pertanto il carattere dell'immutabilità, Heidegger lo identifica con ciò di cui è possibile dire che “è così”, ovvero non è soggetto a cambiamento ed è indipendente dal tempo, in quanto è permanente o costantemente presente a prescindere dall'essere presente o meno alla percezione, essendo sempre uguale a se stesso: l'essere disvelato dalla scienza, lo scibile, è l'essere in ogni tempo.

Sulla base di tale interpretazione dell'ἐπιστήμη, Heidegger guadagna due notevoli risultati concettuali relativi alla comprensione greca dell'essere dell'ente: (a) esso è identificato con l'essere presente e costante – coerentemente a quanto già segnalato negli scritti precedenti e, in particolare, nella parte conclusiva del *Natorp-Bericht* – e, in funzione di questa identificazione, quanto più un ente si configura come permanentemente presente, tanto più esso è³¹²; (b) l'essere in rapporto al quale l'Esserci si pone, attraverso la mediazione offerta dagli abiti aletici della sua anima, è interpretato a partire dal *tempo*, come risulta dal seguente passo del corso del 1924-25:

Nel senso della scienza risiede ὃ ἐπιστάμεθα, “ciò di cui abbiamo scienza”, del quale diciamo: “è così”. Ho conoscenza di esso, lo conosco già. E ciò implica: esso è sempre così. L'ἐπιστήμη si rivolge agli enti che sono sempre. Solo ciò che è sempre può essere

funzione insostituibile nel disvelamento della verità dei principi e, per questa ragione, non potrà non partecipare alla costituzione degli abiti dianoetici migliori».

³¹¹ Arist. *Eth. Nic.* VI 3, 1139b 19-25.

oggetto di scienza. Ciò che può essere altrimenti non è oggetto di scienza in senso stretto [...]. La scienza è caratterizzata dal fatto che anche ἔξω τοῦ θεωρεῖν, al di fuori della mia presente, attuale percezione, io continuo ancora ad essere a conoscenza di ciò di cui ho conoscenza. Perciò gli enti che sono oggetto di scienza sono sempre. E ciò significa che se essi sono conosciuti, questa scienza, come ἀληθεύειν, è sempre. Conoscere è dunque aver portato allo scoperto; conoscere è preservare la svelatezza di ciò che è conosciuto [...]. Perciò questi enti [*scil.* gli enti cui si rivolge ἡ ἐπιστήμη] possono γενέσθαι ἔξω τοῦ θεωρεῖν, possono scomparire dall'orizzonte di ciò che al momento presente è attualmente percepito e ancora essere conosciuti [...]. La mia conoscenza è sicura perché questi enti sono sempre. Io non ho bisogno di ritornarvi ancora e ancora [...]. Lo scibile, comunque, che io ho a mia disposizione, deve necessariamente essere com'è; esso deve essere sempre così; esso è l'essere che è sempre così, che non è diventato, che mai non è stato e che mai cesserà di essere; esso è costantemente così; esso è un essere nel senso più proprio [...]. Inoltre, gli αἰδία sono πρότερα τῆ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν (*Metaph.* Θ 8, 1050 b 7): “ciò che è sempre è, in riferimento alla presenza, anteriore rispetto a ciò che è corruttibile”, anteriore rispetto a ciò che viene all'essere e quindi una volta non era presente [...]. Gli αἰδία sono ciò che fornisce l'avvio per tutti gli altri enti. Pertanto essi sono ciò che propriamente è. [Ciò si spiega per il fatto che] ciò che i Greci intendono con il termine “essere” è la presenza, l'essere nel presente. Per questa ragione ciò che sempre risiede nell'ora è più propriamente un essere ed è ἡ ἀρχή, l'origine del resto degli enti. Tutte le determinazioni degli enti possono essere ricondotte, se necessario, ad un ente eterno e sono intelleggibili su quella base [...]. Gli enti sono interpretati quanto al loro essere in base al tempo. Gli enti dell'ἐπιστήμη sono ἡ ἀεὶ ὄν. Questa è la prima determinazione dell'ἐπιστητόν.³¹³

L'interpretazione heideggeriana della scienza procede attraverso l'illustrazione della modalità attraverso cui tale abito dianoetico si pone in relazione con i principi degli enti eterni verso cui essa è orientata, per giungere alla conclusione secondo cui la posizione delle ἀρχαί è assente nell'ambito della virtù epistemica poiché quest'ultima ha come oggetto, come è stato sottolineato, ciò che può essere dimostrato, ma la dimostrazione scientifica, condotta sotto la guida dell'ἐπιστήμη, ha sempre carattere

³¹² Cfr. A. Giordani, *op. cit.*, pp. 142-143.

³¹³ [GA19] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 32-34, traduzione mia.

deduttivo – come Aristotele chiarisce negli *Analitici secondi*³¹⁴ – e procede a partire da principi universali e indimostrabili che devono essere già stati conosciuti (per *ἐπαγωγή*) e quindi afferrati in precedenza e dai quali, attraverso il sillogismo, vengono dedotte le proposizioni scientifiche.

È l'insegnamento a rivelare la specificità dell'abito epistemico in relazione alle *ἀρχαί*: lo scibile, *l'ἐπιστητόν*, è infatti al contempo un *διδασκτόν*, qualcosa che può essere insegnato e dunque appreso, ma ogni insegnamento presuppone delle conoscenze preliminari da cui la deduzione (*συλλογισμός*) prende avvio per dare luogo a delle proposizioni conclusive riguardo a delle proprietà pertinenti agli enti su cui *l'ἐπιστήμη* verte, anche quando tali enti non siano materialmente presenti dinanzi a chi apprende³¹⁵:

ἔτι διδασκτὴ ἅπαντα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητόν μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πάντα διδασκαλία, ὡςπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἢ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἢ δὲ συλλογισμῶ. ἢ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγή ἄρα. ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικὴ [Inoltre è opinione che ogni scienza sia oggetto di insegnamento, e ciò che viene insegnato è anche appreso. Ma ogni insegnamento deriva da conoscenze precedenti, come abbiamo detto negli *Analitici*, in parte per induzione, in parte per deduzione. Da parte sua l'induzione riguarda il principio e l'universale, mentre la deduzione parte da premesse universali. Così vi sono dei principi da cui la deduzione deriva, e di cui non si dà deduzione: quindi se ne darà induzione. Allora, la scienza è un abito dimostrativo]³¹⁶

³¹⁴ Cfr. *An. post.* I 1, 71a 1-11.

³¹⁵ Cfr. M. Nobile, *op. cit.*, p. 191: «Come emerge dall'insegnamento delle scienze, [...] l'atteggiamento epistemico sconta la verità delle premesse e, al limite, quella dei principi, per concentrarsi invece sulla dimostrazione delle conclusioni. In questo senso la scienza non è niente di meno, ma neanche niente di più, che *héxis apodeiktiké* (1139 b 31-32): non è niente di meno, perché avere scienza significa pur sempre aver dimostrato il perché del sussistere di un rapporto predicabile fra due determinazioni; ma anche niente di più, perché quella che a suo modo è una persuasione derivata da principi più familiari della conclusione [...] non coincide però ancora con la capacità di dar conto in modo rigoroso dei principi stessi. A causa di questa carenza, l'abito epistemico, pur essendo uno degli atteggiamenti che permettono di essere nel vero, non può essere considerato l'abito migliore [...] nell'ambito della conoscenza di ciò che dipende da principi immutabili, titolo che spetterà [...] alla sola *sophía*». Cfr. M. DePaul/L. Zagzebski (a cura di), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

³¹⁶ Arist. *Eth. Nic.* VI 3, 1139b 25-31, traduzione leggermente modificata.

Il carattere dimostrativo della scienza determina la sua insegnabilità e apprendibilità e la dimostrazione, che procede con metodo deduttivo, presuppone la preliminare acquisizione di principi colti per via induttiva: pertanto, poiché *ἡ ἐπιστήμη*, in quanto abito dimostrativo, presuppone i propri principi, essa è meno originaria rispetto all'induzione stessa e si rivela non come il modo di manifestazione primario rispetto alla struttura ontologica dell'Esserci, che è, in se stesso, manifestazione dell'essere vero.

La successiva determinazione della definizione dell'*ἔξις* della *τέχνη* avviene, analogamente a quanto fin qui esposto in riferimento all'*ἐπιστήμη*, attraverso la delimitazione dell'orizzonte ontologico cui tale virtù si rapporta e del quale è disvelatrice, rappresentato da ciò che è contingente in quanto può essere altrimenti da com'è, essendo soggetto al mutamento: oggetto della *τέχνη* è il *ποιητόν*, ciò che, dovendo essere ancora prodotto, per mezzo dell'esercizio della *ποίησις*, non è presente nel modo in cui sarà una volta che l'azione produttiva sarà completata, ovvero sarà presente in modo diverso da com'è:

ἔστι δέ τεχνη πάσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχὴν [Ogni arte ha a che fare con la generazione, e con l'escogitare soluzioni, cioè con il considerare in che modo possano generarsi alcune tra le cose che possono essere e non essere, quelle di cui il principio è in chi le fa, e non nelle cose fatte; infatti non vi è arte delle cose che sono o si generano in modo necessario, né degli enti di natura, dato che questi hanno in sé il principio del loro generarsi]³¹⁷

L'oggetto su cui verte l'abito tecnico è suscettibile, come si evince dal passo aristotelico appena citato, tanto di essere quanto di non essere, e la *τέχνη*, che presiede al processo produttivo, è primariamente volta alla finalità costitutiva del *ποιητόν*, a partire dall'*aspetto* che esso acquisirà solo al termine (*τέλος*) della *ποίησις* e da ciò per cui esso è prodotto, come Heidegger esplicita nel seguente passo:

Se deve essere prodotto qualcosa, è necessaria una deliberazione. Il ποιητόν, il per-cui, deve essere considerato anteriore ad ogni produzione [...]. L'εἶδος di ciò che deve essere prodotto [...] è determinato prima della produzione. A partire da questi progetti il produttore, per esempio il costruttore di case, procede a costruire il prodotto stesso. L'ἀρχή degli enti della τέχνη, l'εἶδος, è dunque nella ψυχή, ἐν τῷ ποιοῦντι, “nel produttore stesso”, ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ, ma non si verifica che l'ἀρχή sia in ciò che deve essere prodotto, nell'ἔργον, in ciò che deve essere fatto [...]. L'oggetto della τέχνη è il ποιητόν, l'ἔργον, il prodotto finito, che deriva da una produzione o da una fabbricazione. Questo ἔργον è un ἔνεκά τινος (1139 b 1), esso è “per qualche utilità”, è in relazione a qualcos'altro. Esso è οὐ τέλος ἀπλῶς, “non un fine puro e semplice”. L'ἔργον contiene in se stesso un riferimento a qualcos'altro; come τέλος esso si riferisce ad altro da sé: esso è un πρὸς τι καὶ τινός (b 2), è “per qualcosa e per qualcuno”. La scarpa è fatta per essere calzata ed è per qualcuno. Questo doppio carattere indica che l'ἔργον della ποίησις è qualcosa prodotto per un uso ulteriore, per l'uomo [...]. Appena il prodotto è finito, esso esula dal dominio della τέχνη: diventa l'oggetto dell'uso a cui esso è preposto. Aristotele esprime questo precisamente: l'ἔργον è “παρά” (cfr. *Eth. Nic.* I 1, 1094a 4 sgg.). L'ἔργον, appena è finito, è παρά, “accanto” alla τέχνη.³¹⁸

Il processo produttivo di cui è responsabile la τέχνη prende le mosse dal τεχνάζειν, la progettazione tecnica del risultato finale, che è pre-visto o anticipato nell'aspetto che il prodotto stesso assumerà in forma definitiva solo al termine del processo stesso, aspetto che è quindi presente nell'anima del produttore ancora senza la materia (ἄνευ ὕλης), ma come pura forma, e che costituisce il termine ultimo cui deve pervenire il ragionamento dal quale ha poi origine la produzione vera e propria, che si risolverà nel conseguimento del fine dell'intero processo tecnico.

Aristotele delucida il rapporto sussistente fra ἀρχή e τέλος nell'ambito dischiuso dalla τέχνη nel seguente luogo del VII libro della *Metafisica*:

³¹⁷ Arist. *Eth. Nic.* VI 4, 1140a 10-16.

³¹⁸ [GA19] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 40-41, traduzione mia.

Τῶν δὴ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους νόησις ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεταξὺ ἕκαστον γίγνεται. [Nelle generazioni e nei movimenti ci sono due momenti: il primo è dato dal pensiero, il secondo dalla produzione; il pensiero è quello che parte dal principio e dalla forma, mentre la produzione è quella che parte dall'ultimo termine a cui perviene il pensiero. E lo stesso è il processo di generazione degli altri termini che sono intermedi].³¹⁹

L'elemento *difettivo* dell'abito tecnico risiede nel fatto che l'oggetto cui esso mira non ha in se stesso il proprio ἀρχή, e si può affermare che il τέλος, costituito dal ποιητόν, è al contempo l'ἀρχή della ποίησις, poiché la guida in guisa di causa finale.

In tal modo, si rende evidente che tanto l'ἀρχή quanto il τέλος della produzione, orientata durante l'intero suo svolgimento dalla virtù dianoetica della τέχνη, è esterno ad essa, dal momento che, in primo luogo, il principio dell'oggetto prodotto è inizialmente presente (in quanto pre-figurato come εἶδος) nell'anima del produttore e non nel prodotto stesso né nel processo di produzione, e, in secondo luogo, il fine ultimo della produzione non coincide con quest'ultima, ma si colloca al di là di essa, che ha dunque il suo scopo oltre se stessa: per questa ragione, il ποιητόν (al tempo stesso ἀρχή della ποίησις in quanto εἶδος presente nell'anima del produttore e τέλος della produzione non incluso in essa) si sottrae alla possibilità veritativa dell'abito che pure ne guida la generazione³²⁰.

³¹⁹ Arist. *Metaph.* VII 7, 1032b 15-18.

³²⁰ Cfr. M. Nobile, *op. cit.*, pp. 194-195: «Questo rapporto di reciproca trascendenza fra il prodotto, da un lato, e la produzione governata dall'abito *téchne*, dall'altro, implica poi una serie di conseguenze sulle quali Aristotele ritorna in vari luoghi. La prima di esse è che la bontà di un prodotto si misura solo sulla fattura del prodotto per sé considerato [...]. Nel giudicare la qualità di un'opera non si muove cioè dalla considerazione dell'*areté* di chi la produce, ma solo dalle caratteristiche della cosa stessa. Di qui una seconda conseguenza, e cioè la possibilità che allo stesso risultato si pervenga sì per capacità tecnica, ma anche per intervento del caso. Come Aristotele spiega in *Metaph.* VII 7, 1032b 21 ss., nulla impedisce che proprio nel punto dal quale doveva prendere avvio la fase poetica guidata dalla *téchne*, si inserisca un elemento casuale che produce lo stesso effetto [...]. Nella misura in cui il prodotto è qualcosa di indipendente dall'attività governata dalla *téchne*, è cioè possibile che esso scaturisca anche da cause di tipo diverso [...]. E per la stessa ragione, il fare può essere guidato non solo dalla sorte, ma anche dai suggerimenti esterni di qualcun altro [...], senza che ciò pregiudichi la qualità del prodotto in quanto tale. Infine la terza e forse più grave conseguenza: poiché il fine non è immanente all'attività produttiva, l'arte è di per sé aperta a esiti opposti. La stessa abilità tecnica può allora essere impiegata tanto per raggiungere lo scopo giusto, quanto per sbagliare intenzionalmente».

È possibile compendiare l'analisi ermeneutica proposta da Heidegger in merito alla struttura d'essere dell'opera (*Werk*: ἔργον), identificata con il τέλος della produzione, nei seguenti quattro punti:

1. Un ἔργον è ἔνεκά τινος, è in vista di altro (*um willen von etwas*) e si riferisce ad altro (*hat den Bezug auf etwas anderes*)
2. Un ἔργον non è τέλος ἀπλῶς, è solo in vista di altro e indica l'altro a cui si riferisce (*hat in sich die Verweisung auf etwas anderes*)
3. L'indicazione all'altro a cui si riferisce costituisce la struttura stessa dell'opera: è un fine finalizzato (*als τέλος ist es von sich wegweisend*)
4. Un ἔργον è, infine, πρὸς τι καὶ τινός, è per qualcosa e per qualcuno (*zu etwas für jemanden*) e indica ciò per cui e colui per cui è prodotto.³²¹

Da tali considerazioni si deduce che l'ἔργον costituisce un τέλος non assoluto, ma relativo, ovvero finalizzato ad altro da sé, a ciò in vista del quale essa è progettata e prodotta, che costituisce la condizione stessa di possibilità della sua esistenza, prefigurata inizialmente nell'anima di colui che la renderà effettivamente presente, cioè in atto. L'εἶδος di un ἔργον è dapprima presente nell'Esserci e coincide con l'εἶδος del ποιητόν finito in tutto, tranne che per la sua effettiva concretezza, rappresentata dall'aspetto propriamente materiale, ovvero dalla ὕλη del prodotto, la quale non è presente nel progetto, che è solo idealmente concepito come puro νοητόν dall'Esserci e solo successivamente reso tangibile, concreto attraverso la ποίησις.

All'interno del processo produttivo presieduto dalla τέχνη è dunque possibile distinguere due fasi: la prima, di tipo *noetico*, è rappresentata dalla progettazione del

³²¹ A. Giordani, *op. cit.*, p. 147.

prodotto, presentificato come puro εἶδος nell'anima del produttore, in cui l'ἔργον è ancora solo in potenza; la seconda, di tipo propriamente *poietico*, consiste nell'attualizzazione materiale del progetto precedentemente ideato, e perciò rinvia costitutivamente alla νόησις, intesa come pura visione del fine cui tendere, che a sua volta è finalizzato alla possibilità di espletare una determinata funzione in relazione a qualcosa e a qualcuno: così, per esempio, se il prodotto è costituito da una casa e se la ὕλη è rappresentata dal legno, il progetto della casa – come εἶδος, e quindi al contempo come ἀρχὴ e τέλος, seppure *relativo*, della ποίησις – sarà dapprima concepito *noeticamente* dal costruttore, e solo successivamente sarà realizzato e quindi reso presente in un ente materiale, la casa *di legno*, la quale si configura come un οὐ τέλος ἀπλῶς, ovvero come un fine funzionale ad altro: ad essere abitata (πρὸς τι) dall'uomo (τινός).

In definitiva, secondo l'interpretazione heideggeriana, è l'Esserci – anche nell'ambito del processo produttivo guidato dalla virtù della τέχνη – in quanto principio di manifestazione aletica dell'essere dell'ente, a determinare la possibilità stessa della sua esistenza intesa come *presenza costante e compiuta* del suo εἶδος colto noeticamente dalla ψυχῆ.

Dopo aver concluso l'analisi delle virtù dianoetiche della ἐπιστήμη e della τέχνη, accomunate dal mancato possesso dei principi a partire dai quali avviene il disvelamento dell'ente, e dopo aver rilevato che la loro relazione con la verità è derivata, Heidegger si inoltra nell'interpretazione del terzo abito dell'*aletheuein*, la φρόνησις, la saggezza pratica, definita attraverso le espressioni 'Umsicht' e 'umsichtige Einsicht'.

Tale ἔξις ha come oggetto di riferimento, come la τέχνη, l'ente contingente, ovvero ciò che può essere diverso da com'è, ed è quindi anch'essa virtù della parte deliberativa dell'anima razionale, ma, a differenza dell'abito tecnico, il cui τέλος è esterno in quanto risiede nel ποιητόν, ha il principio e il fine in se stessa, ovvero nella πρῶξις, la quale è l'attività che la φρόνησις orienta, e per questo risulta prioritaria, entro la medesima sfera d'essere, rispetto alla τέχνη.

La definizione aristotelica della saggezza prende avvio, a differenza di quanto accaduto per le virtù precedentemente prese in esame, in riferimento alle quali l'attenzione era stata prioritariamente focalizzata sulla natura dei rispettivi oggetti, dalla riflessione circa coloro (*phronimoi*) nei quali la φρόνησις trova incarnazione, assunti a

paradigma in cui è chiamato in causa il rapporto autoriflessivo che l'uomo ha con se stesso:

Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους, δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. [Potremo comprendere cosa sia la saggezza nel modo seguente: osservando quali persone noi diciamo sagge. Sembra quindi che caratteristica propria del saggio sia la capacità di ben deliberare su ciò che è bene e utile per lui, non negli ambiti particolari, come ciò che lo è per la salute o per il vigore fisico, ma in ciò che lo è per la vita buona in generale. Indizio ne è il fatto che noi chiamiamo "saggi" anche quelli che si limitano a un qualche ambito particolare, quando calcolano bene in vista di un qualche fine eccellente che non sia oggetto di qualche arte, cosicché, anche in generale, chi sa deliberare sarà saggio]³²²

Il primo degli elementi che concorrono a definire l'abito fronetico è, come esplicitato dal passo appena citato, l'assolutezza del τέλος verso cui è orientata la deliberazione del φρόνιμος, che riguarda unicamente ciò che è *buono e utile* per lui: l'uomo che delibera saggiamente, ovvero secondo φρόνησις, è colui che sceglie e dunque agisce mirando a se stesso³²³:

non, tuttavia, nella prospettiva parziale indotta dalle vicende o dagli episodi che tendono a frammentare la vita, né secondo le diverse abilità che rischiano di confinarlo nell'uno o

³²² Arist. *Eth. Nic.* VI 5, 1140a 24-30. Cfr. S. Broadie (introduzione e commento a cura di)/C. Rowe (traduzione di), Aristotle: *Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 53: «The adjective "*sophos*" was ordinarily used in connection with a particular expertise or subject, to ascribe virtuosity in that area. It was predicated on the basis of the *precision (akribeia)* of someone's work: its finished perfection, rigour, exactness, exquisite attention to detail. Opposite qualities: sketchiness, clutter, irrelevance, crudeness. "Precision" in a work of art or a performance manifests a penetrating sensitivity to the medium and subject matter. However, in Book VI Aristotle restricts accomplishment in the strict, primary, and unqualified sense to refinement, mastery, and creativity in theoretical science and theoretical philosophy».

³²³ Cfr. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963; J. Annas, *Aristotle on Human Nature and Political Virtue* (1996), in P. Gerson Lloyd (a cura di), *Aristotle: Critical*

nell'altro ruolo particolare, ma muovendo da uno sguardo alla luce del quale l'esistenza emerge a se stessa come totalità.³²⁴

In virtù di questa caratterizzazione, la saggezza si configura propriamente come abito veritativo perché la deliberazione saggia, vertendo sull'essere dell'ente determinato dalla *πρᾶξις*, comporta anzitutto il disvelamento del soggetto dell'azione pratica stessa, ovvero dell'ἄνθρωπος, come fine, e dunque anche come principio, in funzione del quale diviene intellegibile la distinzione tra il bene e il male e tra l'utile e il dannoso. È così che l'esistenza umana coglie, attraverso la *φρόνησις*, se stessa come un tutto dischiudendosi nella sua propria verità, in cui riposa la possibilità del vivere bene (*εἶ ζῆν*), rendendosi trasparente a se stessa. In questa luce va intesa pertanto la definizione aristotelica della saggezza:

ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ. [abito veritativo pratico, unito a ragionamento, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo]³²⁵

La *πρᾶξις* si differenzia nettamente dalla *ποίησις* per la relazione che essa intrattiene con il fine verso cui è predisposta, che non è relativo ad altro o compiuto in vista di altro, come Heidegger non manca di sottolineare come segue:

Nel caso della *φρόνησις* l'oggetto della deliberazione è la *ζωή* stessa; il *τέλος* ha lo stesso carattere ontologico della *φρόνησις*. *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος* (1140 b 6 ss.), "nel caso della *ποίησις*, il *τέλος* è qualcos'altro; ma ciò non si realizza per la *πρᾶξις*: l'*εὐπραξία* è essa stessa il *τέλος*". Nel caso della *φρόνησις*, il *πρακτόν* è dello stesso carattere

Assessment, 4 voll., New York: Routledge & P. Kegan, 1999, vol. IV, pp. 48-66; D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, London: Duckworth, 1984.

³²⁴ M. Nobile, *op. cit.*, p. 197.

³²⁵ Arist. *Eth. Nic.* VI 5, 1140b 4-6, traduzione leggermente modificata.

ontologico dell'ἀληθεύειν stesso [...]. Il φρόνιμος è pertanto diverso dal τεχνίτης, per il fatto che l'ἀληθεύειν del τεχνίτης è relativo ad un altro ambito d'essere [...]. Nella deliberazione del φρόνιμος, ciò che egli ha in vista è lui stesso e il suo proprio agire [...]. Ciò a partire dal quale e in costante riferimento al quale io delibero, ovvero l'οὐ ἔνεκα, è diverso in ogni singolo caso. In tal modo il deliberare della φρόνησις è un ragionare, un λογίζεσθαι, ma non una ἀπόδειξις, una ἐπιστήμη. Viceversa, l'ente necessario non può, come tale, essere un possibile oggetto di deliberazione. Perciò la deliberazione della φρόνησις, come quella della τέχνη, è relativa a qualcosa che può essere altrimenti [...]. E ancora la φρόνησις si differenzia dalla τέχνη per il fatto che nel caso della τέχνη il πρακτόν è un τέλος che è παρά. Non è così nel caso del τέλος della φρόνησις [...]. Il τέλος della φρόνησις non è un πρὸς τι e non è un ἔνεκά τινος; esso è ὁ ἄνθρωπος stesso.³²⁶

Il principio della πράξις è identificato da Heidegger con la vita stessa dell'uomo, poiché la deliberazione del φρόνιμος ha come οὐ ἔνεκα il suo stesso agire, ed è in funzione di ciò che il τέλος va in questo caso inteso non come un compimento, bensì come la *modalità* in cui l'azione pratica viene compiuta, cioè come εὐπραξία:

Il τέλος della φρόνησις è un τέλος ἀπλῶς e un οὐ ἔνεκα [...]. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά (1140b 16). Queste ἀρχαὶ sono l'Esserci stesso; l'Esserci trova se stesso disposto, e si relaziona a se stesso, in questo o in quel modo. L'Esserci è l'ἀρχή della deliberazione della φρόνησις. E ciò riguardo a cui la φρόνησις delibera non è ciò che conduce la πράξις a un compimento. Un risultato non è costitutivo per l'essere di un'azione; solo l'εἶδος, il modo, lo è. Il τέλος nella φρόνησις è ὁ ἄνθρωπος stesso.³²⁷

³²⁶ [GA19] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50, traduzione mia.

³²⁷ *Ivi*, pp. 50-51, traduzione mia.

Al fine di caratterizzare ulteriormente la saggezza come modo di manifestazione della verità, Heidegger mette in luce il nesso che intercorre tra tale virtù dianoetica e la prassi a partire dal seguente passo tratto dall'ottavo capitolo del VI libro dell'*Etica Nicomachea*:

Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευέται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμὸν. οὐδ' ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. [La saggezza riguarda le cose umane e quelle su cui è possibile deliberare, infatti diciamo che l'attività tipica del saggio è soprattutto questa, il ben deliberare. Nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente, né su ciò di cui non si dà un fine che sia un bene pratico; chi delibera bene, in generale, è colui che tende al miglior bene pratico per l'uomo sulla base del ragionamento calcolante. La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari]³²⁸

Poiché la φρόνησις guida l'esercizio della πρᾶξις, e quest'ultima si modula di volta in volta in base alle singole e determinate circostanze in cui il soggetto agisce, essa si configura come deliberazione intorno a esse e, in virtù di ciò, la virtù dianoetica in questione è manifestazione aletica non soltanto dell'universale, ma anche del particolare concreto. La πρᾶξις è al contempo dunque principio e fine: è ἀρχὴ in quanto la φρόνησις interviene *in vista della* πρᾶξις da compiere e τέλος in quanto l'azione compiuta secondo saggezza, l'εὐπραξία, ha in se stessa il suo scopo.

La saggezza si differenzia dalla scienza non soltanto per l'oggetto cui rispettivamente le due virtù mirano – che è contingente nel caso della prima e necessario ed eterno nel caso della seconda, come visto in precedenza – ma anche per la modalità di scoprimento dell'ente, che per l'ἐπιστήμη è rappresentata dalla deduzione dimostrativa effettuata a partire da principi già dati e colti per via induttiva, mentre la

φρόνησις è conoscenza non solo dell'universale, ma anche del particolare, e quest'ultimo deriva dall'esperienza, la quale a sua volta richiede del tempo (per questo motivo Aristotele afferma che un giovane potrà diventare un buon matematico ma non un saggio)³²⁹; inoltre, non essendo una disposizione semplicemente accompagnata da ragione, di essa non può esservi oblio, come Heidegger opportunamente sottolinea, commentando il seguente luogo aristotelico:³³⁰

ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημείον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν. [D'altronde la saggezza non è solo uno stato abituale unito a ragionamento: indizio ne è il fatto che vi è la possibilità di dimenticare stati abituali di quel tipo, mentre non ci si può dimenticare della saggezza]³³¹.

Posso dimenticare ciò di cui [...] ho notizia o che ho imparato; in tale possibilità, l'ἀληθεύειν è soggetto alla λήθη [...], ciò che è disvelato può ricadere nel nascondimento. La possibilità di essere di nuovo dimenticato è caratteristica di quell'ἀληθεύειν che ha il carattere del θεωρεῖν [...]. Nel caso della φρόνησις le cose stanno in modo diverso. Ciò si rende evidente nel fatto che ciò di cui ho avuto [...] notizia e che ho imparato è stato un tempo [...] acquisito, mentre la φρόνησις è in ogni singola circostanza nuova. Dunque non c'è λήθη in relazione alla φρόνησις [...] [la quale] non è un modo dell'ἀληθεύειν che si potrebbe definire conoscenza teoretica.³³²

L'insieme delle circostanze che costituiscono il contesto concreto in cui un'azione pratica si esercita è manifestato dalla saggezza, che disvela l'azione nella sua

³²⁸ Arist. *Eth. Nic.* VII 8, 1141b 8-14.

³²⁹ Cfr. Arist. *Eth. Nic.* VI 9, 1142a 11-16: σημείον δ' ἔστι τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν· πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν [è indizio di quanto abbiamo detto anche il fatto che i giovani diventano geometri, matematici e sapienti in quelle discipline, ma non si ritiene che diventano saggi. Causa ne è il fatto che la saggezza ha per oggetto anche i casi particolari, i quali ci divengono familiari per esperienza, mentre il giovane non ha esperienza (dato che "di tempo un grande lasso produce l'esperienza")].

³³⁰ Riguardo al rapporto fra saggezza e intelletto, cfr. A. Jori, *op. cit.*, p. 377: «La saggezza [...] si distingue dall'intelletto in quanto, mentre questo è intuizione delle definizioni [...], delle quali non si dà dimostrazione, essa è apprensione immediata del termine ultimo [...], di cui non v'è scienza bensì sensazione (*hoû ouk éstin epistème all'aísthesis*)».

³³¹ Arist. *Eth. Nic.* VI 5, 1140b 28-30.

completezza, dal *principio*, rappresentato dall'οὐδ' ἔνεκα (*Worumwillen*), su cui verte la deliberazione, alla *fine*, rappresentata dall'azione agita, cioè resa concreta dall'attuazione della scelta scaturita dalla precedente deliberazione. Heidegger descrive nel modo seguente l'intera struttura dell'azione ponendone in luce il nesso con la deliberazione (βούλευσις), la quale si pone come anello fondamentale di congiunzione tra gli abiti e la *prohairesis* dalla quale scaturisce direttamente l'azione³³³:

Certamente l'azione, in quanto coincide con ciò per cui mi decido, è anticipata; tuttavia, è caratterizzante il fatto che nell'anticipazione, nell'ἀρχή, le circostanze e le condizioni del compimento dell'azione non siano ancora date. Piuttosto, la situazione deve venire in chiaro proprio a partire dalla costante considerazione di ciò per cui mi sono deciso [...]. In questo senso, si tratta di scoprire a partire dalla considerazione dell'ἀρχή dell'azione la situazione concreta dell'azione, innanzitutto velata, e mettere così in chiaro l'azione stessa. Questo scoprire ciò che è velato nel senso del mettere in chiaro l'azione stessa è il compito della φρόνησις.³³⁴

Proprio alla valorizzazione heideggeriana della virtù fronetica e alla proposta metodologica di un'ermeneutica della fatticità in cui tale operazione si colloca è

³³² [GA19] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 39.

³³³ Cfr. M. Nobile, *op. cit.*, pp. 154-155: «Sebbene la scelta rientri nell'ambito di quanto è frutto di iniziativa spontanea, [...] essa presenta tuttavia una caratteristica specifica, riguardante la modalità del suo costituirsi. Non è infatti possibile parlare di *prohairesis* se prima non vi è stato un tempo durante il quale è avvenuto un esame (σκέψις) e un vaglio (βουλή) delle concrete alternative pratiche, tale per cui non ci si è limitati a una scelta purchessia [...], ma – come suggerisce la parola – si è optato di anteporre qualcosa a qualcos'altro [...]. In una parola, la *prohairesis* presuppone sempre una fase di deliberazione [...] dalla quale solamente essa può scaturire [...]. Un'azione *katà prohairesin* è dunque un'azione intenzionale [...] preceduta, però, da una deliberazione [...] che si conclude appunto con il perfezionamento di una scelta preferenziale. Se le cose stanno così, se cioè nella sua articolazione più completa l'azione scaturisce da una scelta, che è tale in quanto presuppone una deliberazione, è chiaro che quest'ultima si configura come momento fondamentale nell'intervallo che separa gli abiti dall'azione stessa».

³³⁴ [GA19] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 148. Cfr. A. Giordani, *op. cit.*, p. 168: «Il movimento deliberativo descritto da Heidegger è diretto completamente dalla posizione del principio. Infatti, posto il principio, il compito della deliberazione diviene quello di prendere in considerazione le circostanze in cui l'azione progettata può essere compiuta. Heidegger dice però qualcosa in più: la considerazione del principio non è solo il criterio per individuare le circostanze di compimento dell'azione, ma il criterio in base a cui le stesse circostanze si originano. In altri termini, Heidegger dice [...] che il principio considerato è ciò a partire da cui le stesse circostanze diventano presenti: ciò che ci circonda è innanzitutto velato, e viene svelato solo mediante la deliberazione sulla base dell'azione da compiere. L'ente che si incontra è quindi

notoriamente riconducibile, peraltro, l'origine della riflessione gadameriana sulla filosofia pratica, come attestato dall'interessante notazione che il giovane allievo di Nicolai Hartmann e Paul Natorp inserisce nell'introduzione al *Natorp-Bericht* a lui affidata in occasione della pubblicazione dello stesso, avvenuta solo nel 1989:

Io avevo letto l'inizio del manoscritto già dal 1922. Paul Natorp, presso il quale facevo allora il mio dottorato, mi diede una copia della *Anzeige der hermeneutischen Situation*. Così si chiamava il testo, che Heidegger aveva spedito come introduzione alle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Questo testo divenne per me fonte di autentica ispirazione.³³⁵

Alla luce di questa circostanza, è possibile comprendere la portata dell'influenza esercitata dal filosofo di Meßkirch su Gadamer, che, essendo a conoscenza solamente del prologo metodologico del suddetto scritto heideggeriano, intese l'approccio interpretativo lì presentato in direzione di una riscoperta della questione pratica di un'etica originaria, che prendeva le mosse dall'illustrazione della valenza teoretica della virtù dianoetica della *phronesis* a partire dal VI libro dell'*Etica Nicomachea*, nel contesto di una generale rilettura dei testi capitali della classicità greca che facesse da contraltare alle interpretazioni che in quegli stessi anni venivano avanzate in merito al pensiero aristotelico e platonico rispettivamente da parte di Werner Jaeger e dei neokantiani di Marburgo.

Ed è proprio rispetto al problema che il progetto fenomenologico di un rinnovato dialogo con i testi della tradizione pone che Gadamer rileva, nella sua *Habilitation: Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* del 1931, la radicalità, tanto sul piano ermeneutico quanto su quello ontologico, della

incontrato, nel suo essere significante in un determinato modo, alla luce della deliberazione e, in ultima analisi, alla luce del principio della deliberazione, ovvero dell'azione stessa in quanto decisa».

³³⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, op. cit., tr. it. a cura di A. M. Ruoppo, op. cit., p. 124.

proposta heideggeriana, richiamata esplicitamente dal titolo stesso della tesi di abilitazione appena citata:

La seguente interpretazione si caratterizza come “fenomenologica” proprio per questo ritorno ai motivi originari della stessa esistenza umana (*menschlichen Daseins*). Nella sua possibilità fondamentale essa si basa sul presupposto che l’effettiva esistenza umana (*faktische menschliche Dasein*) debba essere l’origine in ogni senso e, quindi, il punto di partenza di ogni riflessione filosofica, un presupposto, questo, che il lavoro di Heidegger ha messo in luce nel suo significato sia ontologico-fondamentale sia storico-ermeneutico.³³⁶

Quella che anni dopo, nella *Prefazione all’edizione italiana* (edita nel 1982) al primo volume degli *Studi platonici*, Gadamer avrebbe definito come specifica «*tecnica descrittiva* votata ai fenomeni nella loro concretezza», appariva dunque ai suoi occhi come un’eredità filosofica anzitutto di carattere metodico, ancor prima che contenutistico, e ciò rende del tutto intellegibile quali siano i presupposti da cui prende le mosse il progetto di una rivalutazione complessiva dell’etica antica, sebbene risulti orientato nel suo complesso, a differenza di quanto avviene nella prospettiva heideggeriana, non alla comprensione della motilità e dell’essere sottesi all’impianto teoretico aristotelico, bensì a quella della dinamica relazionale umana che proprio nell’*Etica Nicomachea* viene ampiamente tematizzata.

Focalizzando l’attenzione sulle modulazioni semantiche in cui il termine ‘*phronesis*’ si declina nel *Protrettico*, nell’*Etica Nicomachea* e nell’*Etica Eudemia*, Gadamer ne analizza accuratamente le oscillazioni, registrandone le notevoli differenze concettuali che emergono allorquando il concetto in questione divenga oggetto di diffusa trattazione nell’ambito della nota distinzione fra sapere pratico e sapere teoretico. Strettamente connessa a quest’ultima è quella tra le virtù dell’*episteme* e della *phronesis*, che afferiscono rispettivamente, come il filosofo tedesco sottolinea, all’ambito propriamente scientifico – e, più specificamente, matematico – e a quello

³³⁶ H.-G. Gadamer, *Platon dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Hamburg: F. Meiner, 1931, p. 18, n. 3.

etico, non edificabile, a differenza del primo, attraverso alcun tipo di dimostrazione, in quanto immerso nella concretezza dell'ambito della *praxis*³³⁷ e dunque non proteso a

Constatate ciò che è; esso si rapporta invece a ciò che non è sempre tal quale è, e che può essere anche altrimenti da ciò che è in questo o in quel momento determinato³³⁸.

Intendendo verificare la possibilità di una filosofia etica, Gadamer assume pertanto la virtù fronetica in sostanziale continuità rispetto alla lettura fenomenologica heideggeriana, interpretandola in termini di “ragionevolezza” e individuandovi «una modalità dello stesso sapere etico (*eine Weise des sittlichen Seins selbst*)»³³⁹, che, a differenza di quello tecnico-poietico posseduto dall'artigiano, non è suscettibile di essere insegnato né, conseguentemente, imparato né, ancora, obliato, bensì di una continua modulazione a seconda delle singole circostanze in cui trova applicazione.

Proprio tale tematica introduce ad una seconda, fondamentale distinzione tracciabile tra le due forme di sapere qui considerate: mentre infatti, nell'esecuzione di un progetto, una correzione effettuata dall'artigiano nell'atto di realizzazione dello stesso è da ritenersi una diminuzione, invece, nell'ambito dell'applicazione della legge, una modificazione apportata dal soggetto agente nell'attuazione della stessa può rivelarsi migliorativa rispetto a quanto, in teoria – e dunque in uno stato ancora puramente potenziale, antecedente all'esercizio effettivo del sapere pratico – egli aveva ritenuto giusto. Un altro aspetto assai rilevante della proposta ermeneutica gadameriana in riferimento alla tematica dell'*applicazione* del sapere etico è coglibile nella messa in evidenza, accanto alla *phronesis*, dell'apporto offerto dalla *synesis*, dalla comprensione, intesa come sapere non per sé, ma per l'altro, a proposito del quale il filosofo osserva che

³³⁷ Cfr., a tal proposito, H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain/Paris: 1963; tr. it. di G. Bartolomei, *Il problema della coscienza storica*, a cura di V. Verra, Napoli: Guida, 1969, pp. 53-54.

³³⁸ *Ivi*, p. 64.

³³⁹ H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik*, in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 4, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 183.

la comprensione di un altro, come fenomeno originale, [...] suppone che ci si impegni per una causa giusta e che, attraverso di essa, si scopra un legame con l'altro³⁴⁰.

È proprio la *synesis* ad introdurre a quella dimensione comunitaria in cui il *logos*, seppur inteso secondo un'accezione specificamente pratica, si manifesta come inscindibilmente connesso al *pathos*, se non, sotto un peculiare aspetto, persino identificabile con quest'ultimo: la comprensione infatti, consentendo di discernere opportunamente la situazione in cui l'altro si trova, si traduce nella disposizione (*pativa*, o meglio, *empatica*) della *tolleranza* e dell'*indulgenza* nei confronti dell'altro e della condizione in cui quest'ultimo opera³⁴¹.

In definitiva, sulla base di tali premesse e coerentemente alle indicazioni aristoteliche, Gadamer chiarisce, in merito alla possibilità di un'etica filosofica, come

il sapere etico riconosca il fattibile (*Tunliche*), cioè quello che una situazione richiede, e lo riconosca in base a una riflessione che mette la questione concreta in relazione con quello che si ritiene senz'altro giusto e conveniente³⁴².

Assumendo il "fattibile" come ciò che esige d'essere fatto qui ed ora e che è determinato, in primo luogo, dall'applicazione del sapere pratico alla situazione concreta in cui ci si trova ad agire, Gadamer ammonisce infine a non intendere tale rapporto nel senso di un'applicazione particolare di una norma generale, rifacendosi al riconoscimento, ampiamente tematizzato da Aristotele, della condizionalità delle singole circostanze in cui la *praxis* umana si attua³⁴³, nonché della *mesotes* quale luogo mediano in cui il *prakton agathon* può trovare realizzazione.

³⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, op. cit., p. 59.

³⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 70-71.

³⁴² H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik*, op. cit., p. 156.

³⁴³ Cfr. G. E. M. Anscombe, *Thought and Action in Aristotle* (1965), in J. Barnes/M. Schofield /R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 61-71.

§ 4. Il primato della σοφία e l'ideale aristotelico della 'perfetta felicità' (τελεία εὐδαιμονία), intesa non come *Stimmung*, bensì come ἐντελέχεια: la lettura fenomenologica del X libro dell'*Etica Nicomachea*

L'esegesi del VI libro dell'*Etica Nicomachea*, relativamente ai passi fin qui presi in esame secondo l'interpretazione heideggeriana, ha messo in luce la diversa relazione, negativa nel caso delle virtù scientifica e tecnica e positiva in quello della saggezza, che ogni abito aletico intrattiene con l'ἀρχή dell'ente di cui è manifestazione.

L'ἐπιστήμη, in quanto abito dimostrativo, pur essendo fondata su un complesso di principi dai quali deriva la deduzione delle proposizioni in cui essa consiste, non è scienza dei principi. Analogamente, la τέχνη, orientando l'operatività della ποίησις finalizzata alla realizzazione di un artefatto, non attinge direttamente il proprio principio, il quale risiede anzitutto in forma di εἶδος nell'anima del produttore, e, una volta ultimato il prodotto, si rivela al contempo τέλος, sebbene non assoluto – come già rilevato – ma condizionato rispetto a una funzionalità relativa a qualcuno o a qualcos'altro.

La φρόνησις è caratterizzata invece da una relazione positiva rispetto all'ἀρχή, poiché «il principio dell'azione è costituito dal fine in vista di cui l'azione è svolta ed è implicito nella considerazione dell'azione stessa da parte dell'agente»³⁴⁴: pertanto, rispetto alla possibilità di disvelamento dei *principi* relativi all'orizzonte ontologico degli enti contingenti in quanto sottoposti a mutamento – oggetto della parte deliberatrice o calcolatrice (*to de loghistikon*) dell'anima razionale –, la virtù dianoetica della saggezza rivela un evidente primato rispetto a quella tecnica.

In modo del tutto simmetrico, entro l'orizzonte ontologico degli enti necessari ed eterni, al quale si rivolge la parte scientifica (*to men epistemonikon*) dell'anima razionale, è la virtù dianoetica della sapienza a rivestire un ruolo prioritario, quanto alla possibilità di cogliere i principi, rispetto all'abito epistemico.³⁴⁵

La σοφία infatti include anche la manifestazione dei principi dell'ente di cui è abito aletico, anche se il modo che determina propriamente il disvelamento delle ἀρχαὶ è il νοῦς, come Aristotele precisa distinguendo quest'ultimo dalle quattro virtù dianoetiche finora esaminate:

³⁴⁴ *Ivi*, p. 155.

³⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 156: «L'analisi della sapienza indica [...] un modo di manifestazione che sta al principio, rispetto alla scienza, così come la saggezza sta al principio, rispetto alla competenza: non considera il principio solo in se stesso, ma in vista della conoscenza dimostrativa che viene derivata in base all'assioma e al sistema assiomatico assunto».

εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευ δόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τοῦ τῶν δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν [Quindi, se sono scienza, saggezza, sapienza e intelletto le disposizioni sulla base delle quali ci troviamo nella verità e non ci sbagliamo mai, riguardo alle cose che non possono essere diversamente e anche riguardo a quelle che lo possono, e non è possibile che quelle tre, intendo saggezza, scienza, sapienza, abbiano per oggetto i principi, rimane solo che abbia per oggetto i principi l'intelletto].³⁴⁶

Il νοῦς possiede una modalità di manifestazione diversa da quelle fin qui descritte, proprie delle virtù dianoetiche della ἐπιστήμη, φρόνησις, τέχνη e σοφία: queste infatti comportano una struttura aletica discorsiva, che avviene cioè μετὰ λόγου, per mezzo di proposizioni e connessioni di proposizioni, mentre l'intelletto opera ἄνευ λόγου, a prescindere dal ragionamento, in quanto è preposto al coglimento delle ἀρχαὶ (le quali possono essere, come sopra ricordato, oggetto anche di induzione)³⁴⁷, che sono definizioni di cui non è possibile fornire alcuna dimostrazione, e costituiscono la *condicio sine qua non* di ogni successiva eventuale deduzione dimostrativa di carattere scientifico³⁴⁸.

³⁴⁶ Arist. *Eth. Nic.* VI 6, 1141a 3-8. Cfr. *An. post.* 100b 5-11: Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμὸς, ἀληθὴ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεροι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπὶ στήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν [Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità, alcuni risultano sempre veraci, altri invece possono accogliere l'errore; tra questi ultimi sono, ad esempio, l'opinione e il ragionamento, mentre i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione. Ciò posto, e dato che i principi risultano più evidenti delle dimostrazioni, e che, d'altro canto, ogni scienza si presenta congiunta alla ragione discorsiva, in tal caso i principi non saranno oggetto di scienza; e poiché non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione, sarà invece l'intuizione ad avere come oggetto i principi], traduzione italiana tratta da G. Colli (a cura di), Aristotele: *Organon*, Milano: Adelphi, 2003.

³⁴⁷ Cfr. *Eth. Nic.* VI 3, 1139b 28-31: ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶν καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγή ἄρα. [Da parte sua l'induzione riguarda il principio e l'universale, mentre la deduzione parte da premesse universali. Così vi sono dei principi da cui la deduzione deriva, e di cui non si dà deduzione: quindi se ne darà induzione].

³⁴⁸ È interessante notare, a questo proposito, come Heidegger interpreti tuttavia il νοῦς dell'uomo come un intelletto di carattere dianoetico, la cui struttura di manifestazione risulta definita dalla medesima del λόγος. Cfr., a riguardo, [GA 19] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 59: «Questo νοῦς dell'anima non è un νοεῖν, un puro vedere, ma un διανοεῖν, perché l'anima umana è determinata mediante il λόγος. Il νοεῖν diviene διανοεῖν sulla base del λόγος, del presentare qualcosa *in quanto* qualcosa. Al di là del νοῦς non resta nessun altro modo dell'ἀληθεύειν che sia in senso proprio un ἀληθεύειν delle ἀρχαί». Cfr. inoltre A. Giordani, *op. cit.*, p. 157: «In relazione al noāj sono sostenute tre concezioni fondamentali: i) la

Poiché la σοφία è al contempo manifestazione degli enti eterni e immutabili e dei loro fondamenti, ovvero delle loro ἀρχαί, essa è insieme ἐπιστήμη e νοῦς, e perciò costituisce la più esatta delle scienze, come Aristotele rileva fornendone la definizione:

ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων [Quindi è chiaro che la sapienza verrà a essere la scienza più certa e precisa, ed è necessario che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma che si trovi anche nel vero rispetto ai principi; di modo che la sapienza verrà a essere intelletto e scienza insieme, e sarà come una scienza autocefala delle cose più eccellenti].³⁴⁹

La superiorità della sapienza rispetto a ogni altro abito veritativo si fonda sul fatto che 1) non concerne solo le dimostrazioni, come l'ἐπιστήμη, ma anche le ἀρχαί, 2) verte sulle realtà più alte (e perciò non coincide né con la politica né con la saggezza,

manifestazione dei principi è condizionata necessariamente dal νοῦς; ii) il νοῦς dell'esserci è in se stesso in relazione costitutiva al λόγος, ovvero non è possibile un νοεῖν che non sia διανοεῖν; iii) questa relazione implica che la struttura della manifestazione del νοῦς sia definita dalla stessa struttura manifestativa del λόγος. Il λόγος è però definito dal determinare qualcosa in quanto qualcosa, per cui è la struttura dell'in-quanto che costituisce la base di ogni manifestazione dei principi».

³⁴⁹ *Eth. Nic.* VI 6, 1141a 16-20. Le realtà più eccellenti (*ta timiotata*) costituiscono dunque l'oggetto della sapienza, la quale non può rivolgersi al mondo dell'azione umana, in quanto esso è variabile e contingente e di esso è possibile avere solo una conoscenza per lo più, cioè non esatta; a tale proposito, cfr. *Eth. Nic.* I 1, 1094b 11-22: Λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖν τὸ γὰρ ἀκριβές οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. [...] ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐν δείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι [Ma avremo parlato a sufficienza se avremo fatto luce per quanto lo permette la materia trattata, infatti non si deve ricercare la precisione nella stessa misura in tutti i discorsi, proprio come avviene anche nelle produzioni degli artigiani [...]. Dunque ci si deve accontentare se, trattando di tali argomenti a partire da tali premesse, la verità viene mostrata solo approssimativamente e a grandi linee, e se, riguardo a oggetti che sono per lo più e a partire da premesse simili, non si giunge che a conclusioni per lo più]. Cfr. S. Broadie (introduzione e commento a cura di)/C. Rowe (traduzione di), *op. cit.*, p. 53: «As well as being characterized by precision, intellectual accomplishment deals with sublime objects. What these objects are depends on what should count as sublime [...]. The objects of intellectual accomplishment are necessary and universal, but perhaps not everything necessary and universal is a domain for intellectual accomplishment, since in one place he implies that mathematical expertise is not intellectual accomplishment in the strict sense. The objects of the latter are “divine”, which for Aristotle includes not only immaterial divinities, but eternal physical substances such as he took the heavenly bodies to be. It may also include eternally ongoing natural cycles».

che hanno di mira ciò che è bene per l'uomo e funzionale alla sua felicità³⁵⁰, mentre la sapienza si occupa delle realtà necessarie) e 3) ha come oggetto non un ambito ontologico particolare, ma la realtà nella sua totalità, dato che manifesta i principi dell'*universale*, del quale Aristotele fornisce la definizione nel V libro della *Metafisica*, indicandolo come il primo dei significati secondo cui si predica l'*intero*:

τὸ μὲν γὰρ καθόλου, καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἔν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον ἵππον θεόν, διότι ἅπαντα ζῶα [Intero o tutto si chiama, anche, ciò che contiene le cose contenute in maniera tale che esse costituiscano una unità. E unità in due sensi: (a) o unità come è ciascuna delle parti, (b) ovvero un'unità come risultante dell'insieme di esse. (a) Nel primo senso è l'universale, e infatti ciò che si predica in universale come un intero o un tutto, è universale come abbracciante molte cose, in quanto si predica di ciascuna e tutte quante sono unità così come lo è ciascuna: uomo, cavallo, dio, per esempio, costituiscono un intero o un tutto in quanto sono, tutti quanti, viventi].³⁵¹

In riferimento al rapporto che intercorre tra le virtù dianoetiche della *φρόνησις* e della *σοφία*, è opportuno osservare che la prima è condizione necessaria di tutte le virtù acquisite (e, se accompagnata dall'abilità, ne è anche condizione sufficiente) e, poiché la sapienza è resa possibile dalla vita virtuosa condotta secondo saggezza, quest'ultima comanda *in funzione della σοφία*, ma ciò non comporta che la saggezza implichi di necessità la sapienza, cioè che la includa nel proprio dominio, come Aristotele avverte nell'*explicit* del VI libro dell'*Etica Nicomachea*:

³⁵⁰ Cfr. A. Jori, *op. cit.*, p. 377: «La politica e la saggezza, pur essendo la medesima disposizione, differiscono per essenza [...], giacché la prima riguarda delle deliberazioni particolari e delle azioni concrete, laddove la seconda, nella misura in cui ha per oggetto una città ed è architettonica [...] rispetto alle altre discipline, concerne primariamente la legislazione: è, cioè, saggezza legislativa [...]. La saggezza non è scienza, perché riguarda l'ultimo termine della deliberazione; al tempo stesso, si distingue dall'intelletto in quanto, mentre questo è intuizione delle definizioni [...], delle quali non si dà dimostrazione, essa è apprensione immediata del termine ultimo [...], di cui non v'è scienza bensì sensazione».

³⁵¹ Arist. *Metaph.* V 26, 1023b 29-32.

ἀλλὰ μὴν οὐδέ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδέ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδέ τῆς ὑγιείας ἢ ἰατρικῆ· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει [D'altronde la saggezza non ha autorità sulla sapienza, né sulla parte migliore, proprio come la medicina non ha autorità sulla salute, infatti non si serve di essa, ma vede come possa generarsi. Quindi dà ordini per essa, non ad essa. Di più, sarebbe la stessa cosa se uno affermasse che la politica governa sugli dèi, dato che dà ordini riguardo a tutto ciò che è all'interno della città].³⁵²

Un fondamentale criterio che consente di cogliere la profonda diversità di disvelamento dell'ente sussistente fra la saggezza e la sapienza, e la superiorità della seconda rispetto alla prima, è inoltre identificato da Heidegger con la temporalità, dato che la φρόνησις ha come referente l'ente che è *sempre* diverso nelle singole e concrete circostanze temporali in cui la πράξις trova attuazione, mentre la σοφία si rivolge agli enti non soggetti a cambiamento, che sono dunque *sempre presenti* e uguali a se stessi:

La φρόνησις è l'aver di mira quanto è proprio di questa volta, la concreta dimensione del di-questa-volta (*Diesmaligkeit*) della situazione nell'attimo. Essa è, in quanto αἴσθησις, il baleno (*Blick*) dell'occhio, il colpo-d'occhio (*Augen-blick*) su ciò che è via via concreto, e che come tale può essere sempre diversamente. Al contrario il νοεῖν nella σοφία è la contemplazione di ciò che è αἰεί, di ciò che è sempre presente nella medesimezza. Il tempo – l'attimo e l'esser sempre – fungono qui come discriminanti del νοεῖν nella φρόνησις e nella σοφία [...]. Sul fondamento di questo essere rapportate alle ἀρχαί, φρόνησις e σοφία sono le *più alte possibilità di aprire l'ente stesso* [...]. Dato che l'ente a cui si rapporta la σοφία è un essere sempre, e dato che la σοφία è il modo più puro di rapportarsi-a, ne viene che la σοφία, in quanto genuino situarsi nei confronti

³⁵² Arist. *Eth. Nic.* VI 13 1145a 6-11. Cfr. *Ivi*, 1143b33-35: ἄτοπον ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χείρων τῆς σοφίας οὐσα κυριώτερα αὐτῆς ἔσται· ἢ γὰρ ποιοῦσα ἄρχει καὶ ἐπιτάττει περὶ ἕκαστον [sembrerebbe strano che la saggezza, pur essendo inferiore alla sapienza, risulti più autorevole di lei: infatti l'arte che produce qualcosa la domina e dà ordini su ogni singolo aspetto].

di questo ente, è *la suprema possibilità*. La decisione circa il primato della σοφία viene alla fine presa a partire dallo stesso ente a cui essa si riferisce.³⁵³

Una volta individuate nell'attimo (*Augenblick/καιρός*) e nell'eternità o esser-sempre (ἄεί) le dimensioni temporali attinenti rispettivamente alla saggezza e alla sapienza, e avendo precedentemente osservato come l'entità o essere dell'ente (οὐσία) sia definita entro l'orizzonte filosofico greco di matrice aristotelica in termini di presenza costante come *'In-sich-stehen'*, e come tale concezione comporti che quanto più un ente è permanentemente presente tanto più esso è, Heidegger sottolinea – come si evince chiaramente dal passo sopra citato – che il primato della sapienza sulla saggezza deriva dalla *qualità* ontologica dell'ente su cui la prima verte, che è ente al massimo grado in quanto massimamente stabile, poiché *eternamente* uguale a se stesso.

Dopo aver esaminato la modalità in cui la σοφία si rapporta agli abiti dianoetici e aver giustificato, sulla base della sua possibilità di rendere intellegibile l'orizzonte ontologico degli enti necessari cogliendone anche le ὄρχαί, il suo primato epistemologico su di essi, Heidegger si sofferma sulla determinazione dell'eccellenza ontologica che la medesima virtù rivela nell'etica aristotelica non più in quanto modo dell'ἀληθεύειν, il quale si riferisce alla relazione fra *l'Esserci e l'ente di volta in volta manifestato* – sia esso contingente o necessario –, bensì *in rapporto all'esistenza umana stessa*: si tratta pertanto, seppur senza alcuna pretesa di esaustività, di comprendere ora in che senso e in base a quali motivazioni la σοφία costituisca per Aristotele non solo la modalità più alta di manifestazione del vero, e quindi «la scienza più certa e precisa» (ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν), ma anche, orientando essa l'attività del θεωρεῖν, la modalità attraverso cui diviene possibile per l'uomo perseguire il sommo bene, l'εὐδαιμονία, e dunque realizzare la possibilità più alta dell'esistenza.

L'esposizione della teoria aristotelica della felicità eccede, per la sua complessità e per la ricchezza di connessioni tematiche che essa comporta, nonché per la molteplicità delle interpretazioni variegata e tra loro spesso profondamente discordanti a cui è stata sottoposta, i limiti del presente lavoro, il quale si propone dunque, in riferimento a essa, di illustrarne sinteticamente i nodi concettualmente più rilevanti concentrandosi esclusivamente sui luoghi più pregnanti della sola *Etica Nicomachea* –

³⁵³ [GA 19] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 163-171.

evitando, laddove non sia strettamente necessario ai fini di un'esposizione, seppur stringata, quanto più organica possibile, di indagare i nessi, i rinvii e i sottili scarti rispetto alle altre opere dello Stagirita in cui la medesima questione è affrontata – secondo le indicazioni testuali suggerite dallo stesso Heidegger nella sezione conclusiva della prima parte del corso sul *Sofista*, che privilegia, in seno alla trattazione della nozione di 'εὐδαιμονία', la specificazione della funzione che, in relazione ad essa, svolge la virtù dianoetica della σοφία.

Va anzitutto ricordato che il termine 'εὐδαιμονία' designa – come numerosi interpreti hanno rilevato³⁵⁴ – secondo l'originale accezione greca, non uno stato psicologico soggettivo, implicante contentezza e gioia, bensì una condizione oggettiva acquisita mediante la piena realizzazione di sé³⁵⁵, ed è secondo tale valenza semantica che occorre intendere il termine in questione nell'ambito concettuale identificato dalla filosofia pratica aristotelica, la quale adotta, procedendo dialetticamente, l'esame dei *phainomena*, dei dati disponibili, e il confronto comparativo delle diverse opinioni esistenti in merito al tema di volta in volta considerato, quale criterio metodologico più adeguato al fine di erigere un sapere relativo alle possibilità dell'agire umano, sapere che, per la stessa natura variabile del suo oggetto, non aspira al massimo grado di precisione e accuratezza consentito alla conoscenza teoretica, ma è finalizzato all'identificazione dei criteri utili ad orientare la πράξις.

Quest'ultima, che Heidegger identifica con lo stesso essere dell'Esserci, ovvero con l'esistenza, è volta, secondo la concezione aristotelica, al conseguimento del τέλος supremo, il quale si identifica con la felicità, il bene «a cui tutto tende» (*hou pant'epietai*), come Aristotele afferma nel I libro dell'*Etica Nicomachea* richiamandosi esplicitamente alla definizione formulata dall'astronomo e matematico Eudosso di Cnido, collocando così in un orizzonte esplicitamente *teleologico* la questione dell'εὐδαιμονία.

L'indagine aristotelica prende le mosse dalla constatazione della molteplicità e della discordanza delle opinioni relative al significato secondo cui si debba intendere il termine 'εὐδαιμονία'. A tal proposito nel IV capitolo del I libro si legge quanto segue:

³⁵⁴ Cfr. R. Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, «Philosophical Review», 88 (1977), pp. 167-197; C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 1989, pp. 215-216, nota 1; M. Craven Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, (1986), trad. it. di M. Scattola, Bologna: Il Mulino, 1996, p. 53.

³⁵⁵ Cfr. G. M. Gurtler, *The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics*, in «Review of Metaphysics», 56 (2003) 4, pp. 801-834; G. Lawrence, *Aristotle and the Ideal Life*, in «Philosophical Review», 102 (1993),

ὄνοματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτ' ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν· περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν. οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλο, πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον· νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον· συνειδότες δ' ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν. ἔνιοι δ' ὄντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ [Ora, per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama “felicità”, e credono che vivere bene e avere successo siano la stessa cosa che essere felici. Ma su cosa sia la felicità, vi è disaccordo, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti, dato che i primi credono che sia qualcosa di tangibile ed evidente, come piacere, ricchezza e onore, e altri altro; spesso poi lo stesso individuo la pensa diversamente: quando è malato, pensa che sia la salute, quando è povero, che sia la ricchezza. Vedendo poi la propria ignoranza, la gente ascolta ammirata quelli che fanno discorsi grandiosi, e al di sopra del suo livello; alcuni hanno ritenuto che, al di là di tutti questi molteplici beni, vi sia qualcosa che è bene per sé ed è causa dell'essere tali, per tutti questi altri beni].³⁵⁶

Reputando inutile l'esame sistematico di tutte le opinioni cui ha brevemente accennato, il filosofo procede nel V capitolo del I libro, ricorrendo al caratteristico metodo d'indagine degli *endoxa*, al vaglio critico circa quelle più diffuse e autorevoli, identificando l'origine delle concezioni più note sul bene nelle modalità d'esistenza fattiva degli uomini, e prendendo conseguentemente in considerazione, attraverso un'analisi di tipo fenomenologico, i principali tre generi di vita (βίαι): (a) quella edonistica, ovvero dedicata al godimento (*bios apolaustikos*), (b) quella politica, che ha per fine l'onore (*time*) e dunque la virtù (*arete*) da cui il primo deriva (*bios politikos*), e (c) quella volta alla contemplazione (*theoria*), ovvero la vita teoretica (*bios theoretikos*).

pp. 1-34; A. Lannstrom, *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

³⁵⁶ Arist. *Eth. Nic.* I 2, 1095b 12-18.

Tracciando una precisa distinzione di ordine assiologico tra tali generi di vita – i quali non rappresentano gli unici *bioi* esistenti, ma quelli perseguiti in misura maggiore (μάλισττα) – Aristotele si prefigge di individuare quale di essi consenta di raggiungere il bene più alto, ricordando come i più, i *polloi*, si dedichino al *bios apolaustikos*, uno stile di vita degno degli schiavi e addirittura degli animali, in quanto totalmente asservito alle passioni, seppure adottato anche da uomini potenti, che assumono a paradigma della propria esistenza il riprovevole esempio del mitico re assiro Sardanapalo, ammirato per i piaceri sfrenati cui si dedicava.³⁵⁷

Il *bios politikos* è proprio di coloro che, da buoni cittadini, praticando la vita politica, aspirano all'onore, al riconoscimento collettivo che deriva dalla partecipazione alle cariche pubbliche; se tale genere di vita è indubbiamente migliore del precedente, tuttavia rivela la sua intrinseca debolezza in relazione alla dipendenza del conseguimento della *time* dalla mutevolezza delle circostanze e dei giudizi dei concittadini. Inoltre, è possibile possedere l'*arete* solo in potenza e non in atto, oppure è possibile che l'individuo virtuoso sia soggetto alla sventura, che ne compromette irrimediabilmente la condizione di felicità, per cui quest'ultima non è perseguibile stabilmente per mezzo di tale *bios*.³⁵⁸

Nella segnalazione aristotelica del terzo *bios* appare subito lampante l'asimmetria rispetto alla trattazione relativa ai due precedenti generi di vita, in quanto il filosofo non descrive né la tipologia di uomini che ad esso si dedica né il fine a cui esso tende, rimandando la trattazione della vita teoretica ad un'altra sede, suggerendo così l'alterità

³⁵⁷ Cfr. *ivi*, 1095b 19-22: οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἂν δραποδάδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλω. [Ora, la massa mostra chiaramente di essere in tutto simile agli schiavi, dato che preferisce una vita animalesca, ma trova un argomento in sua difesa, per il fatto che molti uomini potenti hanno sentimenti simili a quelli di un Sardanapalo].

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, 3 1095b 22- 1096 a 2: οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμὴν τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ, τάγαθὸν δ' οἰκείον τι καὶ δυσφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα [...] τάχα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη δοκεῖ γὰρ ἐνδέχασθαι καὶ καθεύδειν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων [Invece le persone raffinate e attive identificano la felicità con l'onore. Infatti questo è, più o meno, il fine della vita politica, però è evidente che anche questo fine è troppo superficiale per essere il bene che stiamo cercando, infatti pare che risieda in chi rende onore, piuttosto che in chi è onorato, mentre noi sentiamo che il bene è qualcosa di personale e di difficile da perdere [...]. Forse uno potrebbe credere che la virtù sia il fine della vita politica, ma anch'essa, evidentemente, è troppo incompleta: infatti sembra anche possibile che chi possiede la virtù dorma, o resti inattivo per tutta la sua vita, o, di più, che soffra di mali e incorra in gravissime disgrazie. Nessuno direbbe felice chi vive una vita di questo tipo, se non per difendere una tesi preconcetta].

di tale modalità d'esistenza sia rispetto alle altre già trattate sia in rapporto all'intero programma speculativo, vertente sul bene umano.³⁵⁹

Dopo il confronto con la *communis opinio*, Aristotele ritiene opportuno, al fine di guadagnare una compiuta definizione della felicità, chiarire quale sia l'*anthropinon ergon*, la funzione o operatività propria dell'uomo, dal momento che il bene per questi non potrà che consistere nell'esercizio di tale funzione.³⁶⁰

Così, nel VI capitolo del primo libro, dopo aver sostenuto che l'*ergon* proprio dell'uomo non può essere identificato né con la funzione vegetativa, poiché essa è comune a tutti gli esseri viventi, né con quella sensitiva, comune, a sua volta, a tutti gli animali, il filosofo giunge, *via negationis*, alla seguente conclusione:

λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· [...] εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δέ τὸ εἶ· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δέ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δέ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εἶ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εἶ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται [Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale [...]. Se l'opera propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione, e se diciamo che, quanto al genere, sono identica l'opera propria di una certa cosa e l'opera della versione eccellente – ciò vale in generale per tutti i casi, quando si aggiunga all'operare quel di più dato dalla virtù, infatti è proprio del citarista suonare la cetra, e del citarista eccellente suonarla bene; se è così, poniamo che l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un'attività dell'anima e in un agire razionale, che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in

³⁵⁹ Dopo aver posto in rassegna tali tre diversi generi di vita, Aristotele si premura di escludere dal quadro la vita dedita al guadagno, alle ricchezze, che non costituiscono un fine in sé, ma in vista di altro (cfr. *Eth. Nic.* I 3, 1096a 6-8).

³⁶⁰ Cfr. M. Nobile, *op. cit.*, p. 10: «Questo spostamento del baricentro del discorso dal motivo della felicità a una presunta operatività propria dell'uomo [...] ha suscitato in genere molta attenzione presso gli interpreti. I quali vi hanno spesso individuato anzitutto l'esigenza, da parte di Aristotele, di riprendere in mano tutta la questione a partire da una sorta di "nuovo inizio". In secondo luogo, essi hanno non di rado ritenuto di dover rimarcare la più o meno evidente irruzione di un concetto, appunto quello di *érgon*, che è parso giustificabile solo a partire da considerazioni di natura non strettamente etica, bensì, semmai, metafisica, biologica o psicologica». Cfr. a tal proposito, C. Natali, *La saggezza di Aristotele, op. cit.*, p. 267; T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988, §§ 194-198; E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, pp. 241 ss.; C. D. C. Reeve, *Practices of Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1992, §§ 22-25.

modo buono e nobile, e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria]³⁶¹

Poiché l'εὐδαιμονία si identifica con il sommo bene per l'uomo, la strategia argomentativa di Aristotele mira a rilevare come lo statuto ontologico della felicità sia definibile solo a partire dall'individuazione dell'*ergon* specificamente umano, così da poter infine fornire la definizione dell'ἀνθρώπινον ἀγαθὸν come l'attività dell'anima secondo la migliore e la più perfetta delle virtù, attività che inoltre andrà considerata nella sua completa durata, cioè nel corso di una vita compiuta, e in questa prospettiva la questione della felicità è declinata in rapporto al tempo e, specificamente, al limite temporale costituito dalla morte³⁶²:

τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δέ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδέ μία ἡμέρα· οὕτω δέ οὐδέ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος [il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta. E inoltre, in una vita completa: infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno].³⁶³

In virtù di una simile determinazione dell'εὐδαιμονία come ἐνέργεια della virtù migliore dell'anima razionale, divengono pienamente intelleggibili i caratteri attribuiti,

³⁶¹ Arist. *Eth. Nic.* I 6, 1098a 3-15.

³⁶² Il riferimento alla morte e dunque alla fine della vita quale criterio per giudicare felice la vita di qualcuno, emerge esplicitamente nel capitolo XI del primo libro *dell'Etica Nicomachea*, laddove Aristotele si rifà ad una celebre sentenza di Solone riportata da Erodoto, secondo la quale soltanto al termine dell'esistenza di qualcuno, la quale può essere sottoposta all'invidia degli dei e agli eventi nefasti, ci si può esprimere circa la sua felicità. Cfr. M. Nobile, *op. cit.* p. 103: «Solo con la morte, infatti, il destino si adempie: nel momento in cui svanisce, l'esistenza attinge la propria definitività e solo allora si lascia giudicare in ordine alla felicità di cui ha goduto [...]. Nell'economia del discorso aristotelico la morte perde la centralità legata alla definitività, perché, nonostante essa sia a suo modo un *télos* dal punto di vista biologico, non lo è altrettanto ai sensi del vero compimento dell'esistenza umana, ossia di quell'attuazione della congruenza di *bios* e *arché* che [...] è la felicità».

³⁶³ Arist. *Eth. Nic.* 1098a 16-20.

nel capitolo V del medesimo libro dell'*Etica Nicomachea*, al bene pratico, che, da un canto, si profila come il fine più alto cui tutte le azioni umane tendono, ponendo l'uomo al cospetto della sua vita come totalità, e, dall'altro, viene caratterizzato sia dalla perfezione (*teleiosis*), in quanto è in sé compiuto e perseguito non in vista di uno scopo ulteriore, sia dall'autosufficienza (*autarkeia*), in quanto rende l'esistenza degna di essere vissuta e non manchevole di alcunché, cosicché la felicità, intesa in tal modo, appare come il bene più degno di essere scelto, come si legge nel seguente passo:

εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, [...] ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθα τινα δι' ἕτερον, [...] δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μὲν ἐστὶν ἓν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων. τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν <καὶ> καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, [...] φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. [...] τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονοῦ μενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· [...] τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος [se vi è un qualche fine di tutte le azioni che si compiono, questo verrà a essere il bene pratico [...]. Siccome è evidente che i fini sono numerosi, e che noi scegliamo alcuni fini a causa di altre cose, è chiaro che non tutti i fini sono perfetti, ma il fine più alto è evidentemente qualcosa di perfetto. Di modo che, se è uno solo il fine perfetto, questo verrà a essere ciò che cerchiamo, se invece sono più di uno, ciò che cerchiamo sarà il più perfetto di tutti. Ma ciò che è perseguito per sé è detto “più perfetto” di ciò che è perseguito a causa di altro, e ciò che mai è perseguito a causa di altro viene detto “più perfetto” delle cose che sono perseguite sia per sé, sia a causa di esso; allora in assoluto è perfetto ciò che è sempre scelto per sé e mai a causa di altro. E si stima che tale sia soprattutto la felicità: infatti la scegliamo sempre per sé e mai per altro [...]. È evidente che a partire dalla nozione di autosufficienza si ottiene lo stesso risultato, infatti si ritiene che il bene perfetto sia autosufficiente [...]. Autosufficiente è ciò che, anche da solo, rende un modo di vivere degno di essere scelto, e fa sì che non gli

manchi nulla [...]. Qualcosa di perfetto e autosufficiente ci appare quindi la felicità, dato che è il fine delle azioni che compiamo].³⁶⁴

Aristotele chiarisce inoltre che l'εὐδαιμονία, oltre a rappresentare il τέλος più alto in quanto è ciò in vista del quale si compiono tutte le azioni, ne è anche l'ἀρχή, nel senso che ne costituisce la causa finale, cosicché è propria della felicità la capacità di escludere altro oltre di sé e di elevarsi al rango di scopo assoluto, ovvero non funzionale al perseguimento di uno scopo ulteriore³⁶⁵.

L'elaborazione delle diverse formalizzazioni definitorie, sulle quali ci si è sopra soffermati, atte a cogliere l'essenza dell'εὐδαιμονία, fa sì che questa si configuri, nella sua struttura teleologica, come il dispiegamento di una tensione – coincidente con il movimento della stessa esistenza umana – che si risolve solo nell'attingimento del proprio compimento, insito nel carattere di τέλειωσις del sommo bene.

Nel X libro dell'*Etica Nicomachea* quest'ultimo si pone nuovamente come oggetto specifico d'indagine, delineandosi come punto d'approdo dell'intera trattazione fin qui condotta, nel quale trovano unità tutti gli elementi precedentemente esaminati e fondati.

Dopo aver ribadito, nel VI capitolo, che l'εὐδαιμονία non è una disposizione, bensì un'ἐνέργεια fine a se stessa (*kath'hautes*), lo Stagirita prospetta, nel capitolo successivo, una gerarchia tra le parti della ψυχή umana, per indicare quale di esse sia la migliore e renda possibile, attivandosi, il conseguimento della felicità. La connessione tra l'εὐδαιμονία e l'ἐνέργεια dell'anima secondo la sua modalità di funzionamento più eccellente, identificata con il νοῦς, è formulata nei termini seguenti:

Εἰ δ'ἔστιν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὐτὴ δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ

³⁶⁴ *Ivi*, I 5, 1097a 22-1097 b21.

³⁶⁵ Cfr. J. L. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia* (1974), in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 15-33; J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993; W. F. R. Hardie, *The Final Good in Aristotle's Ethics* (1965), in J. M. E. Moravcsik (a cura di), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne: Macmillan, 1968, pp. 297-322; A. Kenny, *Aristotle on Happiness* (1965-66), in J. Barnes/M. Schofield/R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 25-31 e R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

ἀρχεῖν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ'έστι θεωρητικὴ, εἴρηται [Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi, o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un'attività teoretica, lo abbiamo detto].³⁶⁶

Nelle righe sopra riportate si palesa l'esigenza teorica di affermare l'esistenza di una funzione psichica dotata di maggiore dignità rispetto alle altre, la cui supremazia viene rivendicata per mezzo di espressioni metaforiche che rimandano, da un punto di vista terminologico, all'ambito della prassi politica, come testimonia il ricorso ai verbi 'ἀρχεῖν' e 'ἡγεῖσθαι'. Se la specificità del νοῦς in quanto virtù dianoetica della componente *epistemonikon* dell'anima razionale è ampiamente sottolineata – come si è notato in precedenza – in merito alla sua funzione di cogliere le ἀρχαὶ e di svolgere così un ruolo prioritario nell'ambito della costruzione della conoscenza scientifica, nel VI libro della *Nicomachea* e nel II libro degli *Analitici posteriori*, la determinazione del suo statuto in quanto componente psichica avviene invece nel *De anima*.

È nei capitoli IV e V del III libro del trattato appena menzionato che la dottrina aristotelica del νοῦς si configura compiutamente, attraverso l'indicazione delle caratteristiche distintive del *noein*, il quale viene descritto come il processo ricettivo tramite cui l'organo ad esso preposto, il νοῦς, attivandosi, coglie le forme intellegibili.

Per tale peculiarità l'intelletto, che è pura potenzialità, a differenza di tutte le altre facoltà della ψυχή, risulta privo di materia e separato dalla componente corporea, come Aristotele precisa:

Περὶ δέ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὧ, γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ [...], σκεπτέον τίν' ἔχει διαφορὰν, καὶ πῶς ποτέ γίνεται τὸ νοεῖν. εἰ δὴ ἔστι τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἔτερον.

³⁶⁶ Arist. *Eth. Nic.*, X 7, 1177a 12-18.

ἀπαθές ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, [...] ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δέ νοῦν ὧ, διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδέ μεμιχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, κἄν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἔστιν [Riguardo alla parte dell'anima con la quale l'anima conosce e pensa [...] bisogna considerare qual è il suo carattere distintivo e in che modo il pensiero si forma. Se, infatti, il pensare è come il sentire, consisterà o in una passione da parte dell'intelligibile o in altro di simile. Per ciò [tale parte di anima] deve essere impassiva, ma recettiva della forma e in potenza tale qual è la forma e tuttavia non identica alla forma e, come la facoltà sensitiva si comporta rispetto ai sensibili, così l'intelletto deve comportarsi rispetto agli intellegibili. Di qui è necessario che l'intelletto, poiché pensa tutte le cose, sia non mescolato [...]: di conseguenza non avrà altra natura se non questa di essere in potenza. Pertanto quella parte di anima che chiamiamo intelletto (e dico intelletto ciò per cui l'anima pensa e concepisce) non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle. Perciò non è ragionevole che sia mescolato al corpo, perché in tal caso assumerebbe qualità determinate, freddo e caldo, e avrebbe un organo al pari della facoltà sensitiva – e invece non ne ha nessuno].³⁶⁷

Nel VII capitolo del X libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele fornisce una dettagliata configurazione dell'attività teoretica cui la virtù dianoetica della σοφία è preposta, elencando le qualità eminenti che connotano il *theorein* come ἐνέργεια in cui si esplica l'εὐδαιμονία in quanto sommo bene. In tale sede, vengono rielaborati e approfonditi alcuni elementi emersi nel corso della scepsi condotta nel I libro, al fine di mettere a punto quella che può essere definita la teoria della felicità *perfetta*.

³⁶⁷ Arist. *De an.* III 4, 429a 10-28, traduzione italiana (leggermente modificata) di R. Laurenti tratta da R. Laurenti e A. Russo (a cura di), Aristotele: *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, Roma-Bari: Laterza, 2001. Nel V capitolo del III libro del *De anima* Aristotele, conferendo compiutezza alla propria dottrina dell'intelletto, prospetta l'esistenza, accanto all'intelletto potenziale e ricettivo descritto nel capitolo IV, di un intelletto sempre in atto, che viene definito come principio "causale e attivo", in quanto è in grado di attivare i processi del pensiero, e che si caratterizza, oltre che per il suo statuto di separatezza e impassibilità – che lo accomuna all'intelletto in potenza – per il suo essere immortale ed eterno. Questo capitolo, che rappresenta il verice della psicologia aristotelica è stato oggetto, come è noto, di un ampio e controverso dibattito interpretativo, che non è il caso di rievocare in questa sede. Un quadro dettagliato delle interpretazioni relative a tale questione è tracciato da P. Moreaux, *Le "De anima" dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interprétation du traité, de*

Anzitutto, si ribadisce che l'attività teoretica è superiore ad ogni altra perché rappresenta l'ἐνέργεια della parte migliore dell'anima umana, ovvero del νοῦς, la cui dignità deriva da quella degli oggetti a cui si rivolge, identificati nelle «cose belle e divine». In secondo luogo, il θεωρεῖν è l'attività che può essere svolta nel modo più continuo, prerogativa designata dall'aggettivo al grado superlativo 'συνεχესτάτη', che allude sia alla continuità temporale della funzione più elevata dell'anima, in quanto non subisce, a differenza di quanto avviene per l'attività pratica, il condizionamento delle circostanze esterne, sia alla capacità di connettere in un *unicum* gli oggetti su cui essa si esercita, e, in quanto forma di conoscenza rivolta all'universale, rivela un tratto comune rispetto all'attività noetica di dio:

κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς)· ἔτι δέ συνεχესτάτη θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν [Tale attività è la più eccellente, dato che anche l'intelletto è la cosa in noi più eccellente, e l'oggetto cui si volge l'intelletto è la più eccellente tra le cose di cui abbiamo conoscenza. Inoltre è la più continua, dato che siamo in grado in modo continuo di contemplare, più che di compiere qualsiasi altra azione].³⁶⁸

Il terzo fattore che concorre a determinare l'eccellenza del *sophos* è rappresentato dalla piacevolezza che reca in sé la vita teoretica: l'*hedone* costituisce un completamento aggiuntivo all'attività conforme a sapienza, rendendola così ulteriormente perfetta, ed è data dal possesso stabile del sapere, condizione che rende l'attività teoretica umana assimilabile a quella «attività dell'immobilità» (ἐνέργεια ἀκινήσιας) che lo Stagirita attribuisce nel XIV capitolo del VII libro della *Nicomachea* al dio:

Théophraste à Thémistius, in G. E. R. Lloyd-G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge, 1978, pp. 281-324.

³⁶⁸ *Eth. Nic.* X 7, 1177a 19-22.

οἴομεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δέ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὐλόγον δέ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι [Riteniamo che il piacere debba essere connesso alla felicità, e, per opinione comune, l'attività che deriva dalla sapienza è la più piacevole tra le attività che derivano dalle virtù: quanto meno, la filosofia ha fama di racchiudere piaceri meravigliosi per purezza e per saldezza, ed è ragionevole che coloro che sanno passino il loro tempo in modo più piacevole di coloro che ricercano].³⁶⁹

Nella rassegna delle caratteristiche attinenti all'attività in questione un ruolo di spicco spetta alla complessa nozione di 'αὐτάρκεια', già delineata nel I libro come propria della felicità, e qui nuovamente introdotta per enfatizzare la differenza sussistente tra il *bios politikos* e il *bios theoretikos* e rilevare come solo il *sophos* possa godere di piena autosufficienza: posto che il possesso dei beni esterni è indispensabile per il conseguimento della felicità, e, ancor prima, per svolgere qualsiasi attività secondo virtù, Aristotele pone in rilievo il diverso impiego che delle risorse necessarie alla vita avviene nell'ambito pratico-politico e in quello teoretico, sottolineando come, mentre il φρόνιμος, partecipando all'attività della πόλις, trascorre la propria vita in un contesto relazionale ed agisce secondo virtù in vista del riconoscimento attribuitogli dai suoi concittadini³⁷⁰, invece il *sophos* può dedicarsi alla θεωρία anche isolatamente, al di fuori del contesto politico e intersoggettivo che rappresenta la dimensione costitutiva della πόλις.

Tale indipendenza si traduce pertanto in libertà del *sophos* – la cui vita sociale può limitarsi a una ristretta cerchia di uomini che condividono i suoi stessi interessi – dai vincoli relativi al legame relazionale insito nell'attività politica, ed è annoverata in definitiva da Aristotele quale motivo di superiorità della *theoria* rispetto alla *praxis*:

ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη· τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δέ τοιούτοις

³⁶⁹ *Ivi*, 1177a 22-27.

ἰκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον βέλτιον δ' ἴσως συνεργοῦς ἔχων, ἀλλ' ὅμως ἀνταρκέστατος [Ciò che chiamiamo "autosufficienza" verrà a essere legato soprattutto all'attività teoretica: della cose necessarie per vivere avranno bisogno sia un sapiente, sia un uomo giusto, sia tutti gli altri, ma quando individui virtuosi come questi saranno provvisti a sufficienza di che vivere, allora l'uomo giusto avrà bisogno di persone verso le quali compiere azioni giuste e di compagni cui unirsi per questo, e lo stesso sarà per il temperante, per il coraggioso e tutti gli altri, il sapiente invece sarà in grado di contemplare anche stando da solo, e tanto più quanto più sarà sapiente; forse si troverà in condizione migliore se avrà dei collaboratori, ma ugualmente sarà in massimo grado autosufficiente].³⁷¹

A sancire, infine, la superiorità della θεωρία su ogni altra attività umana è la sua autonomia rispetto ad ogni fattore esterno, cosicché, non producendo alcun vantaggio al di là di se stessa, è la sola «libera», ἐλευθέρα, in quanto fine solo a se stessa; perciò è la più divina e degna d'onore, come Aristotele evidenzia nel I libro della *Metafisica*:

δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. [...] ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη ἢ τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κἄν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν [è evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa [...]. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna d'onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: (a) o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, (b) o, anche, perché

³⁷⁰ Cfr. R. G. Mulgan, *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, in «Hermes», 102 (1974), pp. 438-445 e J. Nixon, *Relationships of Virtue: Rethinking the Goods of Civil Association*, in «Ethics and Education», 1 (2006) 1, pp. 3-13.

³⁷¹ Arist. *Eth. Nic.* 1177a 27-33, traduzione leggermente modificata.

essa ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri].³⁷²

Con la segnalazione della legittimità di definire *completa* l'εὐδαιμονία umana solo qualora essa si estenda lungo la durata dell'intera vita si conclude il novero degli elementi in virtù dei quali Aristotele può asserire che solo nella θεωρία risiede la possibilità di conseguire la felicità *perfetta* (τελεία εὐδαιμονία).

La soluzione prospettata nel X libro dell'*Etica Nicomachea* implica l'inquadramento della felicità connessa all'esercizio dell'attività speculativa nell'ambito di un *bios* che consente all'uomo che vi si dedica la trascendenza, seppur parziale, rispetto alla propria costitutiva finitezza, possibilità che deriva dalla supremazia, fra le possibilità della sua ψυχή, della componente noetica, cui Aristotele ha riconosciuto un carattere divino. In tale contesto tematico va colto il senso della caratterizzazione del *bios theoretikos* come esistenza divina – che rende l'uomo μακάριον, *beato*, ovvero felice al sommo grado –, in quanto vissuta secondo l'elemento divino che è nell'uomo, e il carattere parenetico del passo, dal tono particolarmente enfatico, in cui lo Stagirita ricorre al verbo 'ἀθανατίζειν', il quale rappresenta un *hapax* nell'ambito dell'intero *Corpus*:

εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παρὰ νοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδέ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος [Se quindi l'intelletto è cosa divina rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. Non si deve, essendo uomini, limitarsi a pensare solo a cose mortali, come dicono i consigli tradizionali, ma rendersi immortali fin quanto è possibile e fare di tutto per vivere secondo la parte

³⁷² Arist. *Metaph.* I 1, 982b 24-983a 7.

migliore che è in noi. Anche se è di peso minuscolo, per potere e per onore essa supera di gran lunga tutto il resto. E si potrebbe ritenere anche che ognuno di noi è questo elemento, dato che è il principale e il migliore; quindi si avrebbe un assurdo, se uno non scegliesse il suo proprio modo di vivere, ma quello di un altro. Quanto abbiamo detto prima si adatta anche a quanto diciamo ora: ciò che a ciascuno è appropriato per natura è per lui la cosa più importante e piacevole, e quindi per l'uomo lo è la vita secondo l'intelletto, dato che questo è, principalmente, l'uomo. E questa vita sarà, per conseguenza, la più felice]³⁷³

L'elezione del *bios theoretikos* a paradigma di esistenza capace di produrre l'assimilazione alla divinità determina al contempo la divaricazione fra l'attività teoretica e quella pratica conforme alle virtù etiche, ovvero fra le alternative esistenziali indicate dall'*athanatizein* e l'*anthropeuesthai*, e conferisce un'evidente eccedenza antropologica alla figura del *sophos*, fondata sulla sua affinità con la divinità e sulla sua condizione privilegiata di θεοφιλέστατος, cui si connette il favore e la benevolenza degli dèi.

Contestualmente all'identificazione del genere di vita più adeguato al conseguimento del sommo bene, il primato accordato all'attività teoretica nella forma della σοφία, definita mediante il complesso di requisiti su cui sopra ci si è soffermati, sembra collidere, per lo meno *prima facie*, con quanto esposto nel I libro dell'*Etica Nicomachea* (nonché nell'*Etica Eudemia*)³⁷⁴, in cui la felicità è concepita come un fine complesso, *inclusivo*, che cioè includerebbe tutte le attività secondo le virtù etiche e dianoetiche, che Aristotele tratta nei libri II-IX, secondo il modello rappresentato dal *bios politikos*, mentre nel X libro (capitoli 6-9) si afferma che la felicità perfetta consiste in un fine supremo, *dominante* rispetto a tutti gli altri fini, e identificabile con ciò verso cui essi tendono, l'attività teoretica, e dunque con il genere di vita dedicata a essa, il *bios theoretikos*.

L'opposizione tra le due tesi *inclusivista* e *dominante* o *esclusivista* è stata rilevata da moltissimi e autorevoli studiosi, divenendo oggetto di un ampio e articolato dibattito, del quale non è possibile in questa sede prendere in esame le singole e controverse

³⁷³ Arist. *Eth. Nic.* X 7, 1177b 29- 1178 a7.

³⁷⁴ Cfr. Arist. *Eth. Eud.* II 1, 1219a 38-39, passo nel quale la felicità è definita come «attività di una vita completa secondo virtù completa».

posizioni³⁷⁵, e una soluzione sembra prospettarsi qualora si consideri che lo Stagirita non mette a confronto, né tanto meno contrappone, due diversi tipi di attività, quella politico-morale e quella teoretico-speculativa, bensì due *bioi*, ovvero due generi o forme di vita complessi, entrambi felici, sebbene secondo una diversa *gradazione*. Secondo la teoria della felicità esposta nel I libro, si definisce ‘felice’ colui che agisce *secondo virtù completa in una vita completa*³⁷⁶ e «si realizzi nell’azione (εὖ πράττειν)»³⁷⁷ – e ciò lascerebbe presupporre che la sua vita sia condotta, proprio in base ad un criterio di *completezza*, secondo tutte le virtù, etiche e dianoetiche – cosicché l’εὐδαιμονία si configura come «un certo modo di vivere bene e di agire bene (εὐπραξία)»³⁷⁸, perseguendo uno stile di vita *praticamente e politicamente* attivo conforme all’esercizio delle virtù etiche, oltre che di quelle dianoetiche, entro il contesto relazionale della πόλις³⁷⁹.

³⁷⁵Per un panorama sintetico sulla *Wirkungsgeschichte* contemporanea dell’*Etica Nicomachea*, cfr. L. Bertelli, *Aristotele o la felicità di essere uomini*, «Parolechiave», 13 (1997), pp. 59-79. Si vedano inoltre J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975; D. Bostock, *Aristotle’s Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000; S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1991; H. J. Curzer, *Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics I 7 and X 6-8*, «Classical Quarterly», 40 (1990) 2, pp. 421-32; T. Devereux, *Aristotle on the Active and Contemplative Lives*, «Philosophical Research Archives», III (1977), pp. 834-44; A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1992; D. Keyt, *Intellectualism in Aristotle*, «Paideia», 7 (1978), pp. 138-157; M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene: Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), trad. it. di M. Scattola, Bologna: Il Mulino, 1996; J. Whiting, *Human Nature and Intellectualism in Aristotle*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 68 (1986), pp. 70-95; D. Charles/D. Scott., *Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volume LXXIII (1999), pp. 205-42. Sulle soluzioni tentate dagli interpreti antichi è interessante la nota (n. 49, p. 456), basata sul commento di Aspasio in C. Natali, (traduzione, introduzione e note di), *Aristotele: Etica Nicomachea*, op. cit.; D. Roche, **Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation**, in «**Journal of the History of Philosophy**», 26 (1988), pp. 175-194; C. G. Rowe, **The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle’s Thought**, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», suppl. 3 (1971); T. Nagel, *Aristotle on Eudaimonia* (1972), in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 7-14; D. Scott, *Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation: Primary and Secondary Eudaimonia*, in «**Aristotelian Society**», suppl. 73 (1999), pp. 225-242; R. Majithia, *On the Eudemian and Nicomachean Conceptions of Eudaimonia*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 79 (2005) 3, pp. 365-388; M. Wedin, *Aristotle on the Good for Man*, in «**Mind**», 90 (1981), pp. 243-262 e J. Whiting, *Human Nature and Intellectualism in Aristotle*, in «**Archiv für Geschichte der Philosophie**», 68 (1986), pp. 70-95.

³⁷⁶Cfr. *Eth. Nic.* I 11, 1101a 14-16.

³⁷⁷Cfr. *ivi*, 8, 1098b 21.

³⁷⁸Cfr. *ivi*, 8, 1098 b 22.

³⁷⁹Cfr. R. Develin, *The Good Man and the Good Citizen in Aristotle’s Politics*, in «Phronesis», 18 (1973), pp. 71-79; J. M. Cooper, *Reason, Moral Virtue, and Moral Value*, in M. Frede/G. Striker (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 81-114; Y. H. Dominick, *Teaching Nature: Natural Virtue and Practical Wisdom in the Nicomachean Ethics*, in «Southwest Philosophy Review», 22 (2006) 1, pp. 103-111; M. Dufour, *L’Homme Animal Politique*, in «Bulletin de l’Association G. Budé», 18 (1928), pp. 35-37; O. Eikeland, *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Bern-Frankfurt: Lang, 2008; R. Hursthouse, *Practical Wisdom: A Mundane Account*, in «Proceeding of Aristotelian Society», 106 (2006), pp. 285-309.

Nel X libro, Aristotele sostiene che il piacere derivante da una certa attività virtuosa può impedire l'esercizio di un'altra attività virtuosa³⁸⁰, e assume come criterio, *inter alia*, per stabilire quale sia il genere di vita *più felice* il piacere che deriva dal suo perseguimento: la massima piacevolezza che l'attività teoretica comporta³⁸¹ – insieme al *più alto grado* di eccellenza, continuità, autosufficienza, libertà – induce il filosofo a stabilire infine che, se la felicità è attività dell'anima secondo virtù, e, se le virtù sono molteplici, la felicità *perfetta* sarà rappresentata dall'attività della parte migliore dell'anima, il νοῦς, secondo la sua virtù propria, la σοφία, allora è il *bios theoretikos* il genere di vita che garantisce, più di ogni altro, il raggiungimento di tale *τελεία εὐδαιμονία*. Inoltre, sempre nell'ambito del X libro, si afferma – a ulteriore sostegno della posizione secondo cui la felicità perfetta consiste nell'attività teoretica – che, poiché si ammette che gli dèi siano sommamente beati e felici (τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαιμόνας εἶναι)³⁸² e che la loro attività non consista né nell'azione pratica né in quella produttiva, bensì in quella teoretica, allora l'attività umana *più felice* sarà quella che *più si avvicina* a quella divina,³⁸³ attraverso ciò che di divino è presente nell'uomo, l'intelletto.

Pertanto, tra la definizione della felicità nell'*Etica Eudemia* e nel I libro dell'*Etica Nicomachea* e quella del X libro dello stesso trattato non sembra sussistere alcuna contraddizione, ma «un rapporto di specificazione e di precisazione»³⁸⁴, in virtù del quale al *bios theoretikos* è assegnato un netto primato sul *bios politikos* – che costituisce, come Aristotele precisa nel capitolo VII del X libro, un genere di vita felice solo *in secondo grado* (δευτέρως) in quanto *tipicamente umana, troppo umana*³⁸⁵ –, poiché solo il primo garantisce all'uomo la possibilità di esperire una felicità

³⁸⁰ Cfr. *Eth. Nic.* X 5, 1175a 1-13.

³⁸¹ Cfr. *ivi*, 7, 1177a 23-28.

³⁸² *Ivi*, 8, 1178b 8-9.

³⁸³ Cfr. *ivi*, 1178b 10-24.

³⁸⁴ C. Natali, *Etica*, in E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 261.

³⁸⁵ Cfr. *Eth. Nic.* X 8, 1178a 9-22: Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί. δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρείαις καὶ πράξεσι παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω· ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. [...] συνηρημένοι δ' αὐταὶ καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί· καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία [La vita secondo la specie di virtù rimanente [*scil.* la virtù etica] è felice in secondo grado, dato che le attività secondo questa sono tipiche dell'uomo. Noi compiamo nei nostri rapporti reciproci le azioni giuste e coraggiose e le altre che si compiono secondo le virtù, nelle transazioni, nei rapporti sociali utili e nelle azioni di ogni specie, come pure nelle passioni, e osserviamo ciò che si adatta a ciascuno: è evidente che tutte queste cose sono tipiche dell'uomo [...]; essendo connesse le virtù anche alle passioni, verranno a riguardare il complesso di anima e corpo, ma le virtù del complesso sono tipicamente umane, e quindi anche la vita secondo tali virtù, e la stessa felicità].

perfettamente compiuta, che gli consente di valicare, per quanto concesso dalla sua pur ineliminabile finitezza, i limiti della sua condizione terrena *eternandosi* (ἄθανατίξειν), coestensivamente alla durata della sua attività contemplativa³⁸⁶, e trascendendo così la propria natura.³⁸⁷

§ 5. La πρόξις quale modalità suprema di attuazione dell'*Existenz* e l'ontologizzazione heideggeriana dell'etica aristotelica

Dalla trattazione condotta nel precedente paragrafo emerge che l'identificazione aristotelica dell'*anthropinon ergon* con la parte razionale dell'anima umana e il conseguente privilegio accordato all'attività teoretica quale ἐνέργεια in cui consiste la perfetta εὐδαιμονία, comporta al contempo la subordinazione della virtù dianoetica della φρόνησις a quella della σοφία, assunta quale abito veritativo che, essendo al contempo ἐπιστήμη e νοῦς, preposto al coglimento tanto delle realtà necessarie e divine quanto delle loro ἀρχαί, si configura come modalità di manifestazione più alta dell'essere umano.

Nell'interpretazione proposta da Heidegger, nel terzo capitolo della parte introduttiva dell'opera *Platon: Sophistes*, in merito alla concezione aristotelica delle virtù dianoetiche e al primato che, fra di esse, è attribuito alla sapienza, la riconduzione gerarchica di tutte le ἕξεις alla dimensione dell'εὐδαιμονία riveste un ruolo di centrale rilevanza. Heidegger sottolinea che la determinazione aristotelica della modalità d'esistenza umana più alta in termini di perfetta εὐδαιμονία è intimamente connessa

³⁸⁶Cfr. Arist. *Eth. Nic.* X 8, 1178b 25-31: τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῆ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὲ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία.. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις [e mentre per gli dèi tutta la vita è beata, per gli esseri umani lo è nella misura in cui appartiene a essi una qualche immagine di una simile attività: degli altri animali nessuno è felice, dato che nessuno ha a che fare con la contemplazione. Dunque, quanto si estende la contemplazione, tanto si estende la felicità, e a coloro cui maggiormente appartiene il contemplare, appartiene anche l'essere felici, non per accidente, ma in conseguenza della contemplazione: questa infatti è degna d'onore di per sé. Di modo che la felicità verrà a essere un certo tipo di contemplazione].

³⁸⁷ Cfr. M. Nobile, *op. cit.*, pp. 219-222: «L'esigenza di pensare l'attingibilità di una felicità più che umana, la leleologia originaria, la tensione di *arché* e *télos*, in un certo senso si contrae, si risolve in unità, e finisce per assumere i conorni dell'ente perfetto: il dio [...]. Dunque la felicità umana è in realtà una felicità più che umana e, di fronte ad essa, l'uomo depone invero la sua umanità: l'irruzione del semplice sancisce nella natura plurale dell'uomo una scissione immortale che vince ogni esercizio di virtù umana. Nello sforzo di rendersi immortale ed essere ancora più *uno* di quanto la sua natura finita gli consenta, l'uomo aristotelico accetta così di separarsi da sé».

alla concezione ontologica generale greca dell'essere dell'ente inteso come *presenza stabile e costante*, anzi ne costituisce una diretta (e impropria, in quanto non approda ad una genuina e radicale concezione dell'essere dell'Esserci) *derivazione*: la σοφία si configurerebbe quindi come *la somma modalità non solo di scoprimento aletico dell'ente*, ma anche – attraverso la concezione dell'εὐδαιμονία quale attività da cui la σοφία è orientata – *dell'essere dell'Esserci*, in funzione dell'orizzonte ontologico cui essa mira, il quale – come precedentemente ricordato – è costituito dagli enti non soggetti a mutamento e sempre uguali a se stessi, quindi *massimamente stabili e costanti*.

In tal modo, secondo Heidegger, lo statuto ontologico proprio dell'Esserci risulta obliato, non solo perché interpretato in termini di *semplice presenza* (secondo la lettura critica della definizione aristotelica dell'uomo come 'ζῷον λόγον ἔχον' fornita dal filosofo tedesco) e dunque compreso a partire dagli enti da esso difformi, ma soprattutto a causa del privilegiamento, da parte di Aristotele, dell'atteggiamento speculativo rispetto a quello pratico, che emerge in modo evidente dalla trattazione della questione dell'εὐδαιμονία nel contesto del X libro dell'*Etica Nicomachea*, e che deriva, in prima istanza, dall'assunzione dell'intelletto quale parte migliore della ψυχή umana.

Il configurarsi dell'εὐδαιμονία – entro la concezione aristotelica teleologica e ontologicamente orientata a cogliere l'entità, la *Seiendheit*, come οὐσία, ovvero come *presenza in atto e motilità compiuta* (e dunque coincidente con la stasi, con l'assenza di movimento) – al contempo come ἐνέργεια e come τέλος supremo, e insieme l'*eternità* degli enti quali oggetti cui si volge la σοφία, come virtù secondo cui l'attività teoretica si esercita, costituiscono i cardini teorici intorno a cui si impernia l'indagine analitica heideggeriana, che si dispiega nei seguenti sette punti:

1) L
a più alta determinazione dell'essere è il νοῦς.

2) L
a più alta determinazione ontologica che è in noi, [...] cioè il νοῦς, la disposizione pura a cogliere gli enti come tali, è correlata ai γνωστά, con cui si entra in contatto mediante la pura contemplazione; e specificamente è correlata all'ente che è [...] eterno.

- 3) Q
Questo modo di essere, che soddisfa l'εὐδαιμονία, è συνεχεστάτη [...]. L'esistenza umana comporta che si è capaci di vivere in modo più continuativo nel modo della pura contemplazione piuttosto che nel modo dell'azione, e ciò perché l'azione, in senso proprio, è in ogni singolo caso diversa: a secondo delle circostanze, dei tempi, delle persone. La continuità dell'azione [...] è continuamente interrotta da nuovi impegni, ciascuno dei quali richiede una decisione. Al contrario, la pura contemplazione comporta una condizione di uniforme ininterrotta continuità [...]. Mentre gli enti cui si volge la πράξις possono essere diversi in ogni caso e richiedono una decisione in ogni nuovo momento, la pura contemplazione di ciò che è eterno persiste come se fosse in un infinito ora. Questo terzo elemento, il συνεχέστατον, è attribuito all'atteggiamento che noi indichiamo come il θεωρεῖν della σοφία.
- 4) Q
Questo θεωρεῖν della σοφία è l'ἐνέργεια che è ἡδίστη [...]. La purezza e la stabilità di questa disposizione appartenente alla pura contemplazione è di nuovo comprensibile solo sulla base di ciò che è oggetto della contemplazione, ovvero ciò che è sempre [...]. L'uomo rimane, finché si rivolge a questo ente, nella medesima disposizione.
- 5) I
Il quinto elemento che è attribuito all'εὐδαιμονία e che soddisfa la θεωρία della σοφία è l'αὐτάρκεια, la condizione dell'uomo che è dipendente solo da se stesso [...], [mentre] tutte le possibilità dell'essere [dell'uomo] che si riferiscono alla πράξις dell'uomo preteoretico sono dipendenti [...] dall'essere con gli altri.
- 6) P
Pertanto il modo d'essere della pura contemplazione è il solo che può essere amato per se stesso.
- 7) Q
Questo modo dell'Esserci umano è autentico solo se esso [...] copre l'intera durata della vita [...]. In ciò risiede per l'uomo una certa possibilità di ἀθανατίζειν [...]. Questa è la concezione estrema a cui i Greci condussero l'Esserci umano. Solo a partire da questo punto di vista, [...] dalla determinazione del significato dell'essere come essere eterno, il primato della σοφία diviene comprensibile. Ora è chiaro perché la pura contemplazione [...] è la più alta [possibilità dell'Esserci] in senso greco [...]. Per i Greci la concezione dell'esistenza umana era determinata esclusivamente dal significato

dell'essere stesso [...], in riferimento alla possibilità dell'uomo di rendersi eterno [...]
Questa idea dell'essere dell'uomo determina [...] il significato di 'εὐδαιμονία' [...].
Questa somma possibilità d'essere dell'essere vivente chiamato uomo è il νοῦς [...].
Perciò la vita umana nel suo proprio essere consiste nel νοῦς.³⁸⁸

Nel lungo passo sopra citato Heidegger si sofferma in particolar modo sulla valenza che, in relazione alla concezione aristotelica della felicità e alla caratterizzazione della sapienza quale modalità suprema dell'*aletheúein*, è rivestita dal grado di stabilità ontologica e temporale degli enti sui quali l'attività teoretica verte, per mettere in rilievo come sia proprio l'*eternità* degli oggetti che la sapienza *dis-vela* a determinare, in ultima istanza, il primato della σοφία sulla φρόνησις.

In virtù di una simile disposizione tassonomica delle virtù, l'εὐδαιμονία, intesa come pura attività noetica, si profila come la suprema possibilità dell'esistenza umana, che proprio nella felicità consegue il suo compimento (τέλος), il quale, se da un lato consente all'uomo di trascendersi, dall'altro, proprio rendendo, pur limitatamente, possibile il suo ἀθανατίζειν, finisce per assimilare l'uomo agli enti *eterni* oggetto del suo θεωρεῖν, determinando così lo smarrimento della sua più propria costituzione temporale ed esistenziale e schiacciando l'essere dell'Esserci su quello degli enti sui quali egli esercita le proprie possibilità conoscitive, così da essere compreso, in definitiva, come *semplice presenza* a partire dal loro *status* ontologico:

³⁸⁸ [GA 19] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 119-122. Cfr. inoltre [GA 22] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), a cura di F.-K. Blust, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1993, trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano: Adelphi, 2000, pp. 415-16: «Vi sono diverse possibilità di βίος(βίοι). Ma qual è il βίος supremo, la suprema possibilità di esistenza, il modo di essere in cui l'uomo soddisfa in sommo grado il suo autentico poter-essere e in cui egli è in modo autentico? Tutti i comportamenti pratici sono rivolti a qualcosa di esterno all'uomo, a qualcosa di determinato come questo o quello, temporalmente circoscritto [...], "vita nella comunità". Orientamento su qualcosa di temporalmente determinato, di storicamente già dato, dunque su un essere che, nel senso dei Greci, non è un essere autentico. In ciò l'agire ha il vantaggio di deguarsi al mutamento. Invece il modo di essere supremo deve orientarsi su un ἀεί ὄν, il quale non è un oggetto di possibile manipolazione, ma può essere unicamente contemplato e indagato: θεωρεῖν, "indagine pura" dell'essere in quanto tale, che non mira a successi pratici, ma soltanto a far vedere l'ente così com'è [...]. Chi così indaga è colui che giunge più vicino di tutti all'essere e all'ente, anzi al νοῦς stesso. Nel θεωρεῖν [...] l'uomo raggiunge la massima vicinanza possibile al modo di essere più alto che gli è concesso. Ovviamente tale atteggiamento è possibile all'uomo solo per breve tempo, dopodiché egli ricade nella forma di vita precedente. Ciò non fu solo insegnato, ma anche vissuto in prima persona da Aristotele. A quel tempo la filosofia non aveva bisogno di essere avvicinata alla vita».

Aristotele considera l'εὐδαιμονία in un senso strettamente ontologico [...]. Essa costituisce l'essere proprio dell'Esserci umano. Questo essere equivale a nient'altro che alla presenza, al puro essere presente rispetto a ciò che è sempre. Ora l'εὐδαιμονία, dato che costituisce la completezza di questo essere, non può essere una mera ἔξις, i. e., una mera possibilità a disposizione dell'uomo, senza alcuna opportunità di essere attualizzata [...]. Detto altrimenti, essa non può essere una capacità opzionale che a volte è sveglia e a volte dorme. Al contrario, l'εὐδαιμονία, poiché concerne l'essere dell'uomo come suo stato compiuto, come essere proprio della più alta possibilità ontologica dell'uomo, deve essere un essere dell'uomo che è in ogni momento, costantemente, ciò che è. Essa non concerne una mera possibilità dell'essere, ma è questa possibilità nella sua presenza, ἐνέργεια [...]; ἐνέργεια non significa nient'altro che presenza, pura immediata presenza alla mano [...]. L'εὐδαιμονία, come puro e semplice τέλος, è nel senso più puro la presenza autonoma alla mano dell'essere vivente nel mondo. Essa è la pura presenza dell'essere vivente in riferimento alla sua finale attualizzata possibilità d'essere [...]. È la τελείωσις dell'esserci come in-essere.³⁸⁹

Dal testo sopra riportato si può facilmente evincere che l'interpretazione fenomenologica heideggeriana circa il nesso σοφία – εὐδαιμονία mira a porre in luce come l'attribuzione aristotelica del primato alla virtù dianoetica della sapienza su quella della saggezza e il conseguente privilegiamento dell'attività teoretica rispetto a quella pratica si collochi pienamente entro il più ampio orizzonte dell'interpretazione greca dell'essere dell'ente e di essa sia espressione: in tale prospettiva concettuale, la comprensione dell'essere dell'Esserci non può che risultare impropria o inautentica – in quanto derivata da un piano ontologico più vasto ed essenzialmente difforme dalla struttura esistenziale dell'Esserci stesso – e perciò insufficientemente radicale.

In netta antitesi rispetto alla posizione aristotelica, le pagine del *Platon: Sophistes* segnalano la necessità, sottesa ad una genuina comprensione dell'esistenza umana e della relativa modalità di esplicazione temporale, di cogliere non nella σοφία, ma nella φρόνησις la suprema possibilità di manifestazione del *Dasein*, coerentemente alla determinazione della πρῶξις quale dimensione contingente e progettuale in cui un dinamico spazio d'intervento si schiude alla capacità decisionale umana; in un simile

quadro teorico alla sapienza si attribuisce un primato precipuamente epistemologico, quanto alla sua possibilità, superiore rispetto ad ogni altro abito aletico, di manifestare la verità attinente all'essere dell'ente.

Come precedentemente ricordato, la saggezza infatti, mirando all'azione, si profila come deliberazione, che a sua volta si traduce in scelta, ed è pertanto il modo di manifestazione il cui oggetto è costituito dall'essere stesso dell'uomo, il quale, caratterizzato da Heidegger come *in-der-Welt-sein*, è essenzialmente *πρᾶξις* nonché *τέλος* per se stesso in quanto *Entwurf* in vista di se stesso. L'autotelicità del *Dasein* non si configura, tuttavia, in termini di attualità (*ἐνέργεια*) e compiutezza (*τελείωσις*), secondo la concezione aristotelica del sommo bene umano inteso come *τελεία εὐδαιμονία*, bensì come *Erschlossenheit*, *Möglichkeit*, *δύναμις*, culminante nell'ideale esistenziale dell'afferramento del proprio *Se stesso*, cui è connaturato lo statuto ossimorico di *τέλος ἀτελής*, se autenticamente compreso secondo la sua cifra ontologica aperturale e pertanto non cristallizzabile in alcuna definizione.

Al privilegiamento heideggeriano della *πρᾶξις* rispetto alla *θεωρία* si connette la corrispondente identificazione del *τέλος* dell'esistenza umana non nella *compiuta* esplicazione di una facoltà psicologica o conoscitiva del *Dasein* o di una sua possibilità di manifestazione aletica dell'essere dell'ente – quale è l'*εὐδαιμονία* aristotelicamente concepita come attività dell'anima secondo la sua virtù più eccellente – bensì nell'*Eigentlichkeit* assunta come modalità di attuazione del *poter-essere* e della *temporalità originaria* che il *Dasein* stesso è proprio in quanto *Da-sein*.

Muovendo dalla lettura ermeneutica proposta da Heidegger nel succitato corso del 1924-25 in merito alla concezione aristotelica delle virtù dianoetiche e della *τελεία εὐδαιμονία* esposta rispettivamente nel VI e nel X libro dell'*Etica Nicomachea*, e assumendo quale obbiettivo programmatico quello di indagare l'orizzonte concettuale in cui si giustifica la semantizzazione heideggeriana dell'Esserci come *πρᾶξις* orientata dall'atteggiamento fronetico, risulta di notevole interesse la possibilità di cogliere le corrispondenze strutturali, attinenti al piano teoretico ancor più che a quello prettamente terminologico, che sussistono tra le conclusioni cui perviene l'analisi condotta in seno al *Platon: Sophistes* e alcuni fra gli assunti ontologici più rilevanti del sistema di *Sein und Zeit*.

Al fine di pervenire ad una comprensione quanto più autentica e radicale possibile della *Faktizität* dell'esistenza umana, Heidegger compie, come è stato efficacemente

³⁸⁹ *Ivi*, pp. 118-119.

segnalato da Franco Volpi³⁹⁰, un'ontologizzazione degli abiti dianoetici distinti da Aristotele nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* – quali disposizioni attraverso cui l'anima (ψυχή) è nel vero (ἀληθεύειν), determinando il disvelamento aletico dell'essere dell'ente – interpretandoli come «modalità del carattere scoprente che contraddistingue l'esserci nel suo essere, in quanto esso sta sempre in rapporto agli enti e in rapporto a se stesso»³⁹¹. Tale ontologizzazione assume come criterio metodologico l'analisi fenomenologica dell'attività teoretica (θεωρία), pratica (πρᾶξις) e poietica (ποίησις), alle quali corrispondono rispettivamente, come disposizioni dianoetiche specifiche, la sapienza (σοφία), la saggezza pratica o prudenza (φρόνησις) e la tecnica o competenza (τέχνη). Proprio sul fondamento dell'appropriazione fenomenologica dell'etica aristotelica è possibile cogliere il senso dell'iter speculativo intrapreso da Heidegger negli anni Venti e leggere alcuni dei nodi tematici nevralgici di *Essere e tempo* alla luce di alcune intuizioni fondamentali derivanti dall'*Auseinandersetzung* con Aristotele.

Le tre attività sopra elencate corrispondono concettualmente alle tre determinazioni ontologiche identificate nell'*Hauptwerk* del 1927 dalle nozioni di 'Vorhandenheit', 'Dasein' e 'Zuhandenheit': la *Vorhandenheit* – termine cui Heidegger ricorre nel suo capolavoro assumendolo nella medesima accezione in cui, nelle lezioni del semestre estivo del 1925³⁹², adoperava il termine 'Vorhandensein' – definisce la modalità ontologica propria degli enti semplicemente presenti, *sottomano* (*vorhanden*), cui l'Esserci si rapporta nell'atteggiamento osservativo di tipo teoretico, e il fatto che Aristotele, in un celebre passo del I libro della *Metafisica*³⁹³, indichi con l'espressione 'τὰ πρόχειρα' (letteralmente, le "cose che stanno a portata di mano", cui corrisponde il latino '*praemanibus*', '*in promptu*', '*ad manum*') gli enti dinanzi a cui primariamente si manifesta la meraviglia, motore del sapere teoretico-filosofico, è una conferma dell'evidente connessione semantica sussistente fra la determinazione aristotelica

³⁹⁰ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, op. cit.; Id., *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 215-252; Id., *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, «aut aut» 223-224 (1988), pp. 203-230; Id., *Dasein comme Praxis: L'assimilation e la realisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in F. Volpi (a cura di), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London, 1988, pp. 1-41; Id., *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*, «Philosophisches Jahrbuch», 1989, pp. 225-240; Id., *La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote*, in J.-F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929*, Paris, 1996.

³⁹¹ F. Volpi, *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, «aut aut», 223-224 (1988), p. 219.

³⁹² [GA 20] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, op. cit.

³⁹³ Cfr. Arist. *Metaph.* I 2, 982b 12-14: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες.

dell'atteggiamento orientato alla pura teoresi e guidato dalla virtù della sapienza e la nozione heideggeriana in questione.

La *Zuhandenheit* costituisce il modo d'essere degli enti cui l'Esserci si rapporta nell'ambito del *mondo-ambiente* (*Umwelt*) nell'atteggiamento del *prendersi-cura* (*Besorgen*) come *utilizzabili* (*Zuhandenes*), e pertanto corrisponde alla *ποίησις*, l'attività produttiva manipolante, che cioè, per mezzo della manipolazione dell'ente, è volta alla realizzazione di opere a loro volta finalizzate ad uno scopo o uso ulteriore.

L'ultima, notevole corrispondenza, come sopra annunciato, è quella esistente tra la *πρᾶξις* quale attività il cui scopo è costituito dalla stessa azione e il *Dasein*, la cui struttura ontologica, l'*Existenz*, è connotata da Heidegger in termini eminentemente *pratici*.

Nell'assunzione delle nozioni aristoteliche qui prese in esame sono due le operazioni concettuali più significative attuate dal filosofo tedesco:

È evidente che Heidegger non mira semplicemente a riprenderle così come esse sono, ma cerca piuttosto di coglierne il significato e di riformularlo entro il suo progetto di un'analisi ontologica dell'esistenza. Facendo questo, egli modifica profondamente la struttura, il carattere e la connessione di tali determinazioni. La trasformazione più evidente è il conferimento ad esse di un carattere ontologico e la contemporanea esclusione, in esse, di ogni senso ontico. Per Heidegger, cioè, *πρᾶξις*, *ποίησις* e *θεωρία* non indicano tanto disposizioni o azioni particolari, bensì modalità d'essere dell'anima umana [...]. Un'altra trasformazione determinante è lo spostamento che avviene nella gerarchia delle tre disposizioni. Non è più la *θεωρία* a essere considerata come la disposizione suprema, preferibile per l'uomo. Nel quadro dell'ontologizzazione attuata da Heidegger è piuttosto la *πρᾶξις*, assieme alle determinazioni che essa implica, a divenire la connotazione centrale e portante, e questo nella misura in cui è concepita come la modalità d'essere e come la struttura stessa dell'Esserci.³⁹⁴

La modificazione operata da Heidegger in merito all'ordine gerarchico dei tre modi dell'essere designati dalle nozioni di '*Zuhandenheit*', '*Vorhandenheit*' e '*Dasein*', corrispondenti alle determinazioni aristoteliche della *ποίησις*, della *θεωρία* e della

πρῶξις si giustifica in virtù del fatto che in Aristotele è lo statuto ontologico (improntato alla *necessità* e all'*immutabilità* nel caso degli enti su cui verte l'attività teoretica, e alla *contingenza* e al *cambiamento* in quello degli enti di riferimento dell'attività pratica e poietico-produttiva) degli oggetti con cui le determinazioni sopra elencate sono connesse a fungere da criterio per stabilire un ordine tassonomico fra di esse, ed è proprio la superiorità, fondata sui caratteri della stabilità temporale e ontologica, degli enti cui la θεωρία si volge a decretare il primato di quest'ultima sulle altre attività. In Heidegger, invece, la disposizione gerarchica fra le tre modalità ontologiche cui si è fatto sopra riferimento è derivata non dallo *status* dell'ente con cui l'Esserci si relaziona in ciascuna di esse, bensì da una riflessione circa la costituzione ontologica del *Dasein* – che è eminentemente *pratica* –, in virtù della quale è la *πρῶξις* a campeggiare sui restanti modi d'essere dell'Esserci³⁹⁵:

La tradizione metafisica fonda [...] il primato ontologico dell'uomo sulla capacità che la vita umana ha di rispecchiare conoscitivamente tutta la realtà esterna nonché se stessa: la vita umana è *coscienza* e *autocoscienza*. Per Heidegger, l'assunzione tradizionale dell'atteggiamento teoretico-constatativo quale modo conoscitivo originario e determinante significa un duplice misconoscimento. Significa anzitutto un misconoscimento della modalità originaria del rapportarsi dell'Esserci alle cose, del prendersi cura di esse (*Besorgen*), che dapprima e per lo più è un avere a che fare con esse nella disposizione tecnico-pratica (*Zuhandenheit*) e che solo secondariamente può essere osservazione di esse come semplici presenza (*Vorhandenheit*). Ma soprattutto è un misconoscimento del carattere pratico-morale del riferirsi dell'esserci al proprio essere, il quale non si lascia cogliere in questa sua peculiarità, se compreso secondo le categorie oggettivanti della mera osservazione.³⁹⁶

³⁹⁴ F. Volpi, *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, in G. Vattimo (a cura di), *op. cit.*, pp. 227-228.

³⁹⁵ Sulla diversa concezione dell'attività pratica in Aristotele e in Heidegger, cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, *op. cit.*, p. 102: «La connotazione pratico-morale del vivere umano data da Heidegger, pur nella sostanziale analogia evidenziata, si inserisce in un quadro ontologico diverso e assume in conseguenza valenze diverse. Così, in Aristotele la considerazione pratica ha a che fare con l'uomo come soggetto dell'agire e, in quanto considerazione di un aspetto determinato della vita umana, essa sta accanto a molte altre considerazioni possibili, le quali osservano l'uomo sotto altri aspetti. Pertanto, in quanto esamina il vivere come agire, la filosofia pratica aristotelica non esaurisce la considerazione dell'essere di quell'ente che è l'uomo. In Heidegger, invece, la determinazione pratico-morale non è solamente un aspetto determinato tra molti altri, ma è la connotazione fondamentale dell'esserci».

³⁹⁶ *Ivi*, p. 98.

È attraverso il superamento della contrapposizione moderna tra *res cogitans* e *res extensa* che Heidegger determina l'essere dell'Esserci come *in-der-Welt-sein*, espressione atta ad indicare la costitutiva e reciproca appartenenza di Esserci e mondo (e che rappresenta la prima connotazione dell'esserci enucleata all'inizio dell'analitica esistenziale), ed è sul fondamento di tale relazione che si legittima l'interpretazione dei tre esistenziali del *Dasein*, la *Befindlichkeit*, il *Verstehen* e la *Rede* come determinazioni rispettivamente assimilabili, da un punto di vista concettuale, alle nozioni aristoteliche di 'ὄρεξις', 'νοῦς' e 'λόγος', dal momento che la *πρᾶξις* è guidata dall'esercizio della ragione (μετὰ λόγου) e scaturisce dall'unificazione dei due principi del desiderio (ὄρεξις) e dell'intelletto (νοῦς)³⁹⁷.

Inoltre, come per Aristotele ὄρεξις e νοῦς definiscono, in congiunzione con il λόγος, l'uomo³⁹⁸, così per Heidegger la *situazione emotiva* (in quanto espressione della passività e della ricettività del soggetto)³⁹⁹ e la *comprensione* (espressione della spontaneità dello stesso)⁴⁰⁰ definiscono il *ci* dell'Esserci in congiunzione con il *discorso*

³⁹⁷ Cfr. *Eth. Nic.* VI 6, 1139a 17-32: «Tre sono nell'anima gli elementi che determinano conoscenza vera e azione: sensazione, intelletto, desiderio. Di questi, la sensazione non è affatto principio d'azione, e ciò è chiaro per il fatto che le bestie hanno sensazione, ma non hanno nulla a che fare con l'agire. Ciò che nel pensiero è affermazione enegazione, nel desiderio è ricerca e fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico e questa la sua verità; del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto. Ora, la scelta è principio d'azione, nel senso di "ciò a partire da cui" ha origine il movimento, e non nel senso di "ciò in vista di cui", mentre il desiderio, e il ragionamento in vista di qualcosa, sono i principi della scelta».

³⁹⁸ Cfr. *ivi*, 1139a 36-b5: ἔνεκά του καὶ πρακτικῆ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἔνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος [ogni produttore produce in vista di qualcosa, e ciò che si produce non è fine in assoluto, ma è fine in relazione a qualcosa e per qualcuno. Invece il contenuto dell'azione è fine in assoluto, infatti l'agire con successo è il fine e il desiderio tende a questo. Per questa ragione la scelta è pensiero desiderante o desiderio pensante, e l'uomo è un principio di questa specie].

³⁹⁹ Sulla *Befindlichkeit* come esistenziale in cui si esplicita l'aspetto patico-situazionale dell'Esserci, cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, *op. cit.*, p. 106: «Ciò che Heidegger vuole mettere in luce con questa caratterizzazione della *Befindlichkeit*, è che la vita umana non si esplica e non si costituisce solo nei momenti attivi e puri della spontaneità e della razionalità, ma anche in quei momenti torbidi che tradizionalmente vengono compresi come passioni e che egli ricomprende appunto in termini di *Befindlichkeit*. E questo esplicitarsi, riconoscersi e costituirsi della vita umana nelle "passioni" conferma inoltre la scoperta fatta da Heidegger con l'ausilio della filosofia pratica aristotelica, e cioè la scoperta che la determinazione fondamentale dell'esserci è una determinazione eminentemente pratica».

⁴⁰⁰ Cfr. F. Volpi, *L'esistenza come "praxis"*. *Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, *op. cit.*, p. 242: «a dispetto del senso gnoseologico che il termine tedesco e, ancor di più, le traduzioni

– rispetto ad esse cooriginario e designante la costitutiva discorsività dell’Esserci⁴⁰¹ – e, riguardo alla connessione fra le tre determinazioni esistenziali dell’Esserci, il carattere della *Geworfenheit* e la connotazione dell’Esserci in quanto *Entwurf*, è interessante notare che

Il comprendere [*Verstehen*] è espressione del carattere progettante e attivo dell’Esserci, mentre la condizionatezza [*Befindlichkeit*] è espressione del carattere gettato e passivo [...]. La condizionatezza è ciò in cui diviene presente la gettatezza, mentre il comprendere è ciò in cui è presente il progettare [...]. Infine, la condizionatezza non è estranea all’in-vista-di-cui del progetto e il comprendere non è indifferente al mondo in cui l’Esserci è gettato. Il comprendere non può quindi corrispondere al semplice $\nu\omicron\delta\varsigma$ teorico, ma, in quanto implica progetto, deve coincidere con il $\nu\omicron\delta\varsigma$ pratico, il $\nu\omicron\delta\varsigma$ in se stesso $\omicron\rho\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, desiderativo. La condizionatezza non può poi corrispondere semplicemente con il desiderio, perché il desiderio è insieme il principio del progettare, è un principio attivo e non solo una condizionatezza passiva.⁴⁰²

La struttura dell’itinerario descrittivo delle corrispondenze sopra rilevate ha il suo fondamento nel coglimento dell’essenza dell’Esserci, da parte di Heidegger, come ente *aletico*: è la comprensione dell’Esserci in base all’ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ che fonda l’originaria connessione di Esserci ed Essere, ove il primo si configura come condizione di possibilità del *dis-velarsi* dell’Essere⁴⁰³, che altrimenti sarebbe muto.

Poiché sono molteplici le modalità di relazione attraverso cui può compiersi la manifestazione dell’essere dell’ente, anche a questo livello è possibile cogliere alcune evidenti analogie fra l’orizzonte concettuale aristotelico e quello heideggeriano:

latine suggeriscono, il *Verstehen* indica lo statuto ontologico dell’esserci in tanto in quanto esso è attività e ha il carattere di *Entwurf*, cioè in tanto in quanto esso progetta, articola e dispiega il proprio essere, rapportandosi ad esso nella disposizione pratica [...]. Il fatto che Heidegger consideri il *Verstehen* come modalità ontologica del poter-essere, e che gli attribuisca la struttura del progetto, e che lo associ al significato di “intendersi di qualcosa”, di “saper fare qualcosa”, colloca senza dubbio questa determinazione nell’orizzonte di una comprensione pratica. Certo, in quanto è intesa come determinazione ontologica, essa precede a rigore ogni distinzione fra teoria e prassi. Ma ciò non impedisce che la sua connotazione tematica provenga dall’ambito della $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ e che, attraverso il filtro ontologico, traspaiano tratti fondamentali del fenomeno dell’agire, donde essa proviene».

⁴⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 240: «Il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, pensato in Aristotele come una capacità che l’uomo possiede, diventa in Heidegger una struttura dalla quale l’esserci è già sempre determinato».

⁴⁰² A. Giordani, *op. cit.*, pp. 185-186.

l'oggetto del vedere disinteressato, puramente osservativo è, nel linguaggio aristotelico, l'ἐπιστητόν, ed esso costituisce l'equivalente concettuale, entro il contesto tematico di *Essere e tempo*, dell'ente semplicemente presente, referente oggettuale della *Vorhandenheit*. Analogamente, l'ente cui si rivolge l'attività poetico-produttiva è il ποιητόν, il quale, come precedentemente sottolineato, non è un τέλος assoluto, ma relativo, in quanto finalizzato a soddisfare un ulteriore scopo, per cui esso rivela lo stesso carattere strumentale di *mezzo* (*Zeug*) che pertiene all'ente cui si rivolge la *Zuhandenheit*, l'utilizzabile prodotto in vista di altro, cui per sua stessa natura rimanda.

Infine, come il πρακτόν costituisce il fine cui tende la πράξις attraverso l'orientamento dianoetico fornitole dalla φρόνησις, così l'Entwurf, il *progetto*, è ciò in cui l'Esserci apprende se stesso come l'in-vista-di-cui agire (*Worumwillen*), una volta afferratosi propriamente come *Existenz*, cioè secondo il suo carattere estatico ed esposto al *non ancora*.⁴⁰⁴

Il riferimento dell'Esserci al suo proprio essere è interpretato, specie nei paragrafi 4 e 9 di *Essere e tempo*, in termini fondamentalmente pratici, in quanto tale riferimento non consiste in una sorta di introspezione riflessiva⁴⁰⁵, bensì in un atteggiamento orientato alla decisione riguardo a sé come un *avere-da-essere* (*Zu-sein*):

L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra gli altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. *La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere [...]. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto ad esso [...]. L'essere stesso verso cui l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo esistenza. E poiché la determinazione dell'essenza di questo ente non può avere luogo mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale, e la sua essenza consiste piuttosto nell'aver sempre da essere il suo*

⁴⁰³ Cfr. *ivi*, p. 187.

⁴⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 193: «Come Aristotele dice che la prassi non è finalizzata ad altro se non alla prassi stessa e che ogni altra opera è intrapresa dall'uomo in vista della propria prassi, così Heidegger può dire che l'essere dell'esserci è l'in-vista-di-cui primario dell'esserci stesso e che ogni altro ente è presente in quanto finalizzato all'esserci. La tesi di Heidegger include quindi le tre implicazioni presenti nell'interpretazione di Aristotele: i) l'essere dell'esserci è la sua stessa prassi, il circolare interessato in relazione all'ente, l'essere-nel-mondo; ii) l'essere dell'esserci è ciò in vista di cui l'esserci è essenzialmente in gioco, l'essere-nel-mondo è fine a se stesso; iii) ciò in vista di cui l'esserci è in gioco è il fondamento dell'unità del mondo inteso come totalità di indicazioni, ovvero di funzioni costitutive dell'essere dell'ente che nel mondo si incontra».

essere in quanto suo, è stato scelto il termine Esserci, quale pura espressione d'essere, per designare questo ente.⁴⁰⁶

La comprensione heideggeriana della struttura ontologica della vita umana come prassi ha le sue radici nella generale valorizzazione dell'ἐπιστήμη πρακτική elaborata da Aristotele, che è significativamente tradotta dal filosofo tedesco con l'espressione 'Ontologie des menschlichen Lebens': come nell'orizzonte epistemologico aristotelico la vita umana non è intesa in termini meramente biologici come 'ζωή' volta semplicemente all'autoconservazione, ed è considerata, secondo quanto lo Stagirita afferma nel I libro della *Politica*⁴⁰⁷, come una πρᾶξις, non come una ποίησις, del tutto analogamente, nel quadro ontologico che Heidegger delinea a partire dagli anni Venti, la radicalizzazione della filosofia pratica aristotelica comporta l'identificazione dell'essere dell'Esserci, ovvero dell'Existenz assunta nel suo complesso, con l'azione, come dimostra l'affermazione, contenuta nel testo della conferenza tenuta a Tubinga nel marzo del 1927 *Fenomenologia e teologia*, secondo cui «Existieren [ist] Handeln, πρᾶξις»⁴⁰⁸.

L'assunzione dell'Existenz umana a partire dalla comprensione delle determinazioni strutturali della sua Grundbewegtheit, ovvero della sua motilità fondamentale, e l'interpretazione di quest'ultima in termini prassistici trova un'ulteriore, rilevante conferma, relativamente al confronto critico intrapreso da Heidegger nei riguardi del pensiero dello Stagirita nei primi anni di insegnamento friburghese, nella tesi aristotelica, esposta nell'*Etica Eudemia*⁴⁰⁹, secondo cui la πρᾶξις è la κίνησις τοῦ βίου, cioè costituisce il movimento specifico della vita umana. E, in tale prospettiva, si

⁴⁰⁵ Cfr. F. Volpi, F. Volpi, *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, op. cit., p. 230.

⁴⁰⁶ [GA 2] M. Heidegger, op. cit., pp. 24-25, corsivi miei.

⁴⁰⁷ Cfr. Arist. *Pol.* I 4, 1254a 7: ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἐστίν.

⁴⁰⁸ [GA 9] M. Heidegger, op. cit., trad. it. a cura di F. Volpi, op. cit., p. 15. Cfr. inoltre, a questo proposito, l'utile nota (n. 29, pp. 229-230) in F. Volpi, *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, op. cit.: «Tracce di questa comprensione sono individuabili anzitutto nei testi di questo periodo pubblicati da Heidegger stesso: dalle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers (1919/21)* fino al libro *Kant e il problema della metafisica (1929)* [...]. Ma importanti sono soprattutto i corsi universitari, specialmente la parte introduttiva di quello del semestre invernale del 1924/25 sul *Sofista* e la parte conclusiva di quello del semestre estivo del 1926 *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [...]. [In riferimento ad essi] si possono vedere le preziose indicazioni contenute in Helene Weiß, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel: Haus zum Falken, 1942. La Weiß aveva ascoltato i corsi heideggeriani e ne dà un resoconto nel capitolo terzo del suo libro, intitolato: *Menschliches Dasein - πρᾶξις* (pp. 99-153)».

rende ancor più manifesto che l'interpretazione heideggeriana dell'esistenza come *movimento pratico* sottende una radicalizzazione in termini ontologici della nozione stessa di 'πρᾶξις', poiché essa non si configura, in seno al progetto dell'analitica esistenziale, come un'attività tra le altre (di carattere speculativo o poetico-produttivo) cui il *Dasein* può scegliere di dedicarsi, ovvero come una possibilità che egli può decidere di mettere in atto o meno, bensì come ciò che designa in maniera complessiva la sua esistenza, e da cui pertanto non può sottrarsi, dato che è concepito come un «predicato ontologico del suo essere, che lo [...] [caratterizza] indipendentemente dalla sua volontà, dalla sua libera scelta e dalla sua decisione»⁴¹⁰.

Il primato ontico e ontologico che, com'è noto, il filosofo tedesco attribuisce, nelle prime pagine di *Essere e tempo*⁴¹¹, all'Esserci, non si fonda, come in Aristotele, sulla ψυχή quale essenza dell'uomo capace di rispecchiare conoscitivamente l'ente, bensì sulla possibilità, offerta dalla preliminare interrogazione circa la sua struttura esistenziale, di porre la *Seinsfrage*, compito da cui l'ontologia fondamentale muove e che risulta affrontabile solo sulla base della comprensione dell'unico ente che è in una disposizione relazionale rispetto all'essere, e che dunque può dischiudere una via d'accesso all'afferramento del suo senso.

Alla luce della connessione tematica fra la caratterizzazione heideggeriana dell'Esserci e la determinazione aristotelica dell'agire morale si può comprendere in che misura anche l'indicazione formale della possibilità dell'Esserci di chiamarsi a se stesso riavvicinandosi nel suo proprio poter-essere, la *coscienza*, definita da Heidegger nei §§ 54-60 di *Essere e tempo*, sia interpretabile come il risultato di una riappropriazione, seppur filtrata dall'interpretazione di stampo fenomenologico e profondamente connotata in senso ontologico, della disposizione aristotelica della φρόνησις, nella cui valenza semantica, come ricorda Gadamer, Heidegger individuò il corrispondente concettuale della nozione di 'Gewissen'⁴¹².

⁴⁰⁹ Cfr. *Eth. Eud.* II 3, 1220b 19-27.

⁴¹⁰ F. Volpi, *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, op. cit., p. 238.

⁴¹¹ [GA 2] M. Heidegger, op. cit., p. 26: «L'ontologia fondamentale, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve essere cercata nell'analitica esistenziale dell'Esserci. L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo esser-determinato dall'esistenza l'Esserci è in sé "ontologico". Ma all'Esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'Esserci. L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia. L'Esserci si è dunque rivelato come l'ente che, prima di ogni altro, dev'essere interrogato ontologicamente».

⁴¹² Cfr. H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, op. cit., p. 32.

Inoltre, come la φρόνησις costituisce nell'ambito del pensiero morale aristotelico l'abito dianoetico preposto ad orientare l'agire umano all'εὐπραξία e all'εὐ ζῆν resi possibili dalla scelta (προαίρεσις) scaturita da una corretta deliberazione (εὐβουλία), così il *Gewissen* rappresenta, secondo le parole dello stesso Heidegger, «un'attestazione dell'essere dell'esserci, in cui l'essere è chiamato innanzi al suo poter essere più originario»⁴¹³, attraverso la quale il *Dasein*, risolvendosi (*sich entschließen*) ad essere ciò che egli è secondo le possibilità sue proprie, è condotto a *scegliere* se stesso, facendosi carico della *decisione* o *risolutezza* (*Entschlossenheit*) circa il proprio essere⁴¹⁴.

Le corrispondenze appena illustrate (φρόνησις/*Gewissen* e προαίρεσις/*Entschlossenheit*) trovano conferma nel riferimento temporale ad esse relativo: come la saggezza orienta l'azione determinando la scelta pratica κατὰ τὸν καιρὸν, ovvero in base al tempo opportuno per agire⁴¹⁵ e in costante riferimento al *futuro*, ovvero alla dimensione di contingenza relativa a ciò che può avvenire o meno poiché non è già *stabilmente presente*, analogamente il *Gewissen* è sempre determinato, quanto alla *Zeitlichkeit* dell'Esserci, in intima connessione all'*attimo* (*Augenblick*) – che costituisce la modalità autentica del *presente* – e, chiamando il *Dasein* al suo *avere-da-essere* (*Zu-sein*), ne determina la protensione verso l'estasi dell'*avvenire* (*Zukunft*), nella modalità autentica di quest'ultimo, l'*anticipazione*:

La decisione [...] rappresenta un'apertura autentica dell'Esserci [...]. L'avvenire rende ontologicamente possibile un ente tale che, comprendendosi, esiste nel suo poter-essere [...]. L'esistere originario e autentico è risultato essere la decisione. Certamente l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, resta indeciso, cioè chiuso rispetto a quel suo poter-essere più proprio in cui esso può rispettivamente portarsi solo in quanto isolato. Dal che consegue:

⁴¹³ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 427. Su tale tema cfr. V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, *op. cit.*, pp. 406-425.

⁴¹⁴ In merito a tale corrispondenza, preziose risultano, ancora una volta, le osservazioni di F. Volpi, *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, *op. cit.* p. 248: «La determinazione della decisione o risolutezza (*Entschlossenheit*) rappresenta a mio avviso l'ontologizzazione della προαίρεσις, con la differenza che quest'ultima è un momento determinato nella teoria aristotelica dell'azione, mentre l'*Entschlossenheit* è un carattere dell'essere stesso dell'esserci. Una conferma innegabile di quest'ultima corrispondenza viene dal fatto che ogniqualvolta Heidegger deve tradurre il termine aristotelico προαίρεσις, lo rende con *Entschlossenheit*. Tra i numerosi passi che potrebbero attestarli, vorrei ricordare solo quello che mi pare il più significativo. Esso si trova nel corso del semestre estivo del 1926 sui *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Heidegger commente qui il libro Γ 2 della *Metafisica*, dove Aristotele distingue il filosofo e il sofista nella diversa scelta di vita, nella προαίρεσις τοῦ βίου. Ebbene, Heidegger traduce questo termine nel passo in questione con *Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschung*».

⁴¹⁵ Cfr. *Eth. Nic.* I 4, 1096a 26 e III 1, 1110a14.

la temporalità non si temporalizza costantemente a partire dall'avvenire autentico. Questa incostanza non significa tuttavia che alla temporalità faccia talvolta difetto l'avvenire, ma semplicemente che la temporalizzazione dell'avvenire ha molte modalità. Per designare terminologicamente l'avvenire autentico, usiamo l'espressione *anticipazione*. Essa indica che l'Esserci [...] si lascia advenire a sé come poter-essere più proprio [...]. L'attimo [...] si temporalizza a partire dal futuro autentico [...]. L'autentico advenire-a-sé, proprio della decisione anticipatrice, è tanto più un rivenire al se-Stesso più proprio e gettato nel suo isolamento. Questa estasi fa sì che l'Esserci deciso possa assumere l'ente che esso già è.⁴¹⁶

È tuttavia nella definizione della *suprema modalità* dell'esistenza umana che le posizioni, rispettivamente etica ed esistenziale, assunte da Aristotele e da Heidegger appaiono inconciliabili. Mentre l'ideale etico con il quale lo Stagirita identifica lo scopo supremo – cui i fini di tutte le πράξεις sono subordinati – è il *sommo bene* coincidente con la τελεία εὐδαιμονία, che si realizza nel *bios theoretikos* condotto dal saggio, ovvero da colui che, guidato dalla virtù dianoetica della σοφία, si dedica all'attività speculativa – e tale concezione si fonda, come si è avuto modo di osservare in precedenza, sulla riconduzione dell'*anthropinon ergon* all'esercizio del νοῦς quale elemento divino presente nell'anima umana –, invece in Heidegger non è il *Verstehen* (ontologicamente corrispondente, come sopra rilevato, alla capacità di comprensione razionale del νοῦς), ma l'*Entschlossenheit*, scaturita dalla volontà di porsi *silenziosamente* in ascolto del *Gewissen*, a configurarsi come *ergon* specifico del *Dasein*.

Conseguentemente, è la *praxis*, assunta in termini di *risolutezza*, *apertura* e *progettualità*, la modalità ontologica attraverso cui l'uomo può pervenire a sé, e non l'atteggiamento teoretico designato dalla *Vorhandenheit*, il quale costituisce, secondo Heidegger, una modalità del vedere *derivata* dall'atteggiamento primario di tipo pratico-poietico della *Zuhandenheit* (ontologicamente corrispondente all'attività produttiva della ποιήσις)⁴¹⁷ e orienta l'*Umgang* quotidiana con gli enti semplicemente presenti con

⁴¹⁶ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 397-401.

⁴¹⁷ Cfr. F. Volpi, *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, *op. cit.*, p. 228: «Ποίησις e θεωρία [...] sono due modalità della disposizione unitaria dell'esserci che Heidegger chiama il "prendersi cura" (*Besorgen*). In tal modo, riconducendo la ποιήσις e la θεωρία a un atteggiamento più basilare che entrambe le comprende, Heidegger consegue due risultati: mostra la

cui il *Dasein* si relaziona, assumendosi *innanzi tutto e per lo più* a partire da essi, cioè comprendendosi egli stesso, inautenticamente, secondo il modo della semplice presenza.

Se dunque l'Esserci è inteso in un senso eminentemente *pratico* e non teoretico, in quanto il suo *ergon* è rappresentato dall'*Entschlossenheit* circa la propria *Existenz*, sarà la capacità di decidere *saggiamente*, ovvero secondo l'orientamento fornito dalla *φρόνησις* (ontologicamente interpretata come *Gewissen*) a configurarsi come la condizione di possibilità per l'attingimento, da parte del *Dasein*, di quella *suprema modalità d'esistenza* che consiste non nell'ideale aristotelico – improntato ai criteri della compiutezza e della perfezione – della *felicità*, ma dell'*appropriazione di sé*, che Heidegger designa con il termine '*Eigentlichkeit*': solo sottraendosi alla tirannia impersonale del *Man* – che lo sgrava dal compito (*ergon*) di progettarsi *anticipando*, per mezzo della decisione, il proprio poter-essere in funzione della possibilità *incondizionata e insuperabile* della morte – l'Esserci può comprendersi e afferrarsi in modo autentico risolvendosi per il suo essere *più proprio* (condizione esistenziale

connessione tra la *Zuhandenheit* e la *Vorhandenheit*, tra la *ποίησις* e la *θεωρία*, e inoltre tra queste ultime e l'esserci, cioè la *πρᾶξις* originaria; in più, contro la concezione tradizionale, egli suggerisce l'idea che la *θεωρία* non è la disposizione originaria e primaria del vivere umano, ma deriva da una modificazione della disposizione poetica (precisamente in seguito ai fenomeni della *Auffälligkeit*, della *Aufdringlichkeit* e della *Aufsässigkeit*)». Sullo stesso tema, cfr. J. Taminiaux, *Ποίησις e πρᾶξις nell'ontologia fondamentale di Heidegger*, «aut aut» 223-224 (1988), p. 119: «Il fatto che i Greci abbiano rivendicato per la loro ontologia lo statuto di una pura *θεωρία* non autorizza in alcun modo a considerare quest'ultima come eterogenea all'attività produttiva o alla *ποίησις*: anzi, proprio perché l'essere cui questa *θεωρία* si rapporta è compreso come *Vorhandenheit*, e la comprensione dell'essere come *Vorhandenheit* è specifica del comportamento produttore, ciò invita a considerare la *θεωρία*, per quanto intuitiva possa essere, come una semplice “modificazione del vedere nel senso della circospezione del comportamento produttivo”». La conferma testuale di tali osservazioni è fornita dal seguente passo, tratto dal § 69 b di *Sein und Zeit* ([GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, a cura di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 423-427): «L'indagine teoretica non è priva di una sua propria prassi. La rilevazione degli indici numerici che costituiscono il risultato di un esperimento richiede sovente una complessa organizzazione “tecnica” del progetto sperimentale. L'osservazione al microscopio dipende dall'approntamento di “preparati”. Lo scavo archeologico che precede l'interpretazione dei “reperti” richiede imponenti manipolazioni. Ma anche la più “astratta” elaborazione di problemi o determinazione di risultati richiede ad esempio l'impiego di mezzi per scrivere [...]. Il “vedere”, preso nel senso più ampio, regola ogni “procedura” e conserva il primato [...]. In conformità al primato del “vedere”, la delucidazione della genesi esistenziale della scienza dovrà incominciare con la caratterizzazione della visione ambientale preveggenze che “guida” il prendersi cura “pratico”. La visione ambientale npreveggenze si muove nei rapporti di appagatività propri del complesso di mezzi utilizzabili [...]. Ciò che la visione d'insieme ha di essenziale è la comprensione primaria della totalità di appagatività all'interno della quale, di volta in volta, ha luogo il prendersi cura effettivo [...]. Quando usiamo un utensile sulla scorta della visione ambientale preveggenze, possiamo dire ad esempio: “il martello è troppo pesante” [...]. Anche l'affermazione: “il martello è pesante” può esprimere una riflessione prendente cura e significare: “il suo maneggio richiede forza”, oppure: “Renderà faticoso il suo uso”. Ma l'affermazione può anche significare: l'ente che mi sta davanti e che noi conosciamo ambientalmente come martello ha un peso, cioè ha la “proprietà” della pesantezza, esercita una pressione sul suo appoggio, togliendo il quale cade. Un discorso siffatto non si esprime più nell'orizzonte dell'attesa e del ritenimento di un insieme di mezzi e dei relativi rapporti di appagatività [...]. Da che cosa dipende che, nel discorso così modificato, ciò su cui il discorso verte, il martello pesante, si mostra in modo diverso? Non certo nel fatto che desistiamo dal manipolare o che non badiamo più al carattere di mezzo di questo ente; la causa è che *guardiamo* in modo “nuovo” l'ente incontrato, cioè come semplice-presenza.

incarnata dalla figura morale del φρόνιμος), che, al contempo, dischiude per lo stesso *Dasein* la possibilità di esperire la *libertà*⁴¹⁸.

Essa è da intendersi in primo luogo negativamente, come *liberazione o emancipazione dalla* condizione di perdizione e livellamento verso cui le lusinghe inautentiche del *Man* e il *commercio (Umgang) prendentesi-cura* (secondo la modalità del *Besorgen*) lo fanno decadere (secondo la *Verfallenstendenz* insita nell'esistenza). In secondo luogo, come capacità di *autoresponsabilità e autodeterminazione* fondate sulla fondamentale categoria ontologica della *possibilità (Möglichkeit)* – la quale pertanto assume, in maniera antitetica rispetto a quanto è possibile rilevare nell'ambito del pensiero aristotelico, un decisivo primato su quella di realtà (*Wirklichkeit*) –, in virtù della quale la κίνησις τοῦ βίου, il movimento dell'esistenza umana, è compresa da Heidegger, a differenza di quanto avviene in Aristotele, non a partire dal suo compimento, dalla sua stessa cessazione nello stato di quiete – che, da un punto di vista esistenziale, è rappresentato dall'interpretazione impropria della morte come *fine* della vita – bensì secondo il suo carattere propriamente *dinamico e incompiuto*, espressione dell'essere stesso del *Dasein*, costitutivamente connotato dallo *scoprimento*⁴¹⁹ e dall'*apertura (Offenheit)*.

Alla luce di tali considerazioni, la stessa morte si configura non più inautenticamente come mera cessazione dell'esistenza, ma, propriamente, in termini di *possibilità* estrema, e, in riferimento ad essa, il *Dasein* può infine comprendersi come *essere-libero*:

Nell'esser-avanti-a-sé, in quanto essere per il più proprio poter-essere, è posta la condizione ontologico-esistenziale della possibilità dell'*esser libero per* le possibilità esistentive autentiche. Il poter-essere è ciò in vista di cui l'Esserci è sempre ciò che esso

La comprensione dell'essere che guida il commercio che si prende cura dell'ente intramondano si è trasformata».

⁴¹⁸ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele, op. cit.*, p. 103: «Fondato sulla determinazione pratica del poter-essere, anche il concetto di libertà assume in Heidegger una valenza diversa. Essa non significa tanto il poter decidere in positivo per questo o quello, ma diventa la struttura fondamentale che sta alla base di ogni poter decidere. Ovvero, detto paradossalmente: alla base del poter decidere sta la libertà come un non poter non decidere. La libertà è allora per l'esserci quel peso che, in quanto peso del proprio essere e diversamente da ogni altro peso, non può essere né deposto né alleviato. Proprio in assenza di ogni agire e in mancanza di ogni virtù, si annuncia nel sentimento fondamentale dell'angoscia il vero peso, cioè quel peso di cui l'esserci, che lo voglia o no, ha da farsi carico e che non è tanto quello di singole azioni determinate, ma quello del suo essere e del suo vivere nella sua totalità».

⁴¹⁹ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 275: «All'essere e al poter-essere dell'Esserci, in quanto essere nel mondo, appartengono in linea essenziale l'apertura e lo scoprimento».

effettivamente è [...]. Nell'Esserci c'è sempre qualcosa che *manca*, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto "reale". Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha quindi una *costante incompiutezza* [...]. Il non-ancora è già incluso nel suo essere, e non come una determinazione accidentale, ma come suo elemento costitutivo [...]. L'Esserci, fintanto che è, è *già sempre il suo non-ancora*. Ciò che costituisce la "non totalità" nell'Esserci, il suo permanente avanti-a-sé, non è una mancanza di un insieme sommativo né qualcosa di non-ancora-divenuto-accessibile, ma un non-ancora che l'Esserci, in quanto è l'ente che è, ha sempre da essere [...]. L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente [...]. Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico progettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: *l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e [...] lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia.*⁴²⁰

⁴²⁰ *Ivi*, pp. 235-318.

CAPITOLO IV

Il carattere *cinetico* dell'esistenza e l'interpretazione heideggeriana dell'antropologia e dell'ontologia aristotelica

§ 1. *L'Ontologie des menschlichen Lebens come ontologia prima*

È nella tematizzazione del fenomeno ontologico della *motilità* e nell'esplicazione delle articolazioni categoriali del *Sorgen* in cui essa si traduce che l'indagine ermeneutica della *faktische Lebenserfahrung*, già tratteggiata nell'*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* del semestre invernale 1920-21 attraverso l'interpretazione fenomenologica della *christliche Faktizität* documentata dalle *Lettere paoline*, e ampliata nelle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1921-22), dedicate all'accurata disamina dei caratteri di *riferimento intenzionale* dell'esistenza – indicati dalle nozioni di '*Neigung*', '*Abstand*', '*Abriegelung*', '*Leichte*' e '*Flucht*' – e delle modalità deiettive ('*Reluzenz*' e '*Prestruktion*') in cui si declina il *sensu d'attuazione* (*Ruinanz*) della stessa – si rende pienamente manifesta nel *Natorp-Bericht* del 1922:

Il senso fondamentale della motilità effettiva della vita è il curare [...]. La motilità della cura non si attua in modo neutrale come se nella vita in generale accadesse semplicemente qualcosa e questo qualcosa fosse un processo. Nella motilità della cura è attiva una inclinazione al mondo come propensione a perdersi in esso, a lasciarsi-prendere da esso. Questa propensione del prendersi cura è l'espressione di una effettiva tendenza di fondo della vita a staccarsi da sé e quindi alla deiezione nel mondo ed alla disintegrazione della sua ipseità [...]. L'apprensione presente in ogni pratica mondana rivela l'inquietudine della vita effettiva per il Sé [...]. L'attuazione [...] [della] comprensione interna all'effettività e dell'approccio alla vita che assume tale comprensione, ha, dal punto di vista della sua possibilità esistenziale, il carattere

dell'interpretazione (*Auslegung*) della vita [...]. Questo significa però che la possibile problematica ontologica radicale della vita ha il suo centro nell'effettività.⁴²¹

Come suggerisce l'*explicit* del passo succitato, l'autointerpretazione della vita fattuale, volta a rendere l'Esserci trasparente a se stesso, prelude all'elaborazione della questione ontologica, nucleo tematico della seconda parte dello scritto programmatico del 1922. Qui il «filo conduttore è dato dalla domanda sul modo in cui le strutture ontologiche fondamentali si configurano, originariamente, come espliciti di un determinato modo dell'affrontare e dell'esser esplicito, ovverosia come *ricerca*»⁴²², la quale, fenomenologicamente guidata dall'intento di far emergere, dopo averli sottoposti a *Destruktion*, «i motivi nascosti dell'interpretatività tramandata e dominante, riportandola alle sue fonti motivazionali originarie»⁴²³, si rivolge preliminarmente alla problematizzazione dello statuto epistemologico della filosofia stessa, per sondare le possibilità di disvelamento dell'essere dell'ente a partire dalla comprensione della *Faktizität* umana:

se, in primo luogo, la filosofia non è un'attività frutto di mera escogitazione, che scorre a lato della vita, [...] ma, in quanto conoscenza che si interroga, in quanto ricerca, è l'esplicita, genuina realizzazione della tendenza ad interpretarsi delle motilità fondamentali della vita, in cui ne va per la filosofia stessa di sé e del suo essere – e se, in secondo luogo, la filosofia si propone di vedere e di cogliere la vita effettiva nella sua *determinante possibilità ontologica*, [...] – allora essa ha decisamente scelto, prendendo per sé ad oggetto la vita effettiva considerata nella sua effettività. Il modo della sua ricerca è *l'interpretazione di questo senso dell'essere in base alle sue strutture categoriali fondamentali* [...]. La ricerca filosofica [...], muovendo esclusivamente dall'oggetto che ha colto come suo, ha compreso che la filosofia insieme con il suo oggetto deve esaminare le *condizioni ontologiche originarie* che rendono possibile ogni concezione del mondo [...]. La problematica della filosofia riguarda l'essere della vita

⁴²¹[GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 502-506.

⁴²²G. Neumann, *Postfazione all'edizione tedesca*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, *op. cit.*, p. 95.

effettiva. La filosofia è, in questa prospettiva, *l'ontologia prima*, nel senso che le ontologie regionali, determinate nella loro individualità e mondanità, ricevono dall'ontologia dell'effettività il fondamento e il senso della vita effettiva secondo il modo in cui volta a volta ci si appella ad essa e la si interpreta.⁴²⁴

Solo rispondendo alla *Menschfrage*, alla domanda circa l'essere dell'uomo, è possibile porsi la *Grundfrage* relativa all'essere *qua* essere: accostarsi alla comprensione di quest'ultimo comporta la preliminare determinazione della costituzione ontologica di quell'essere che noi stessi siamo attraverso un'indagine che non si orienti all'identificazione delle *proprietà* che concorrono alla definizione dell'uomo *rispetto* agli altri esseri viventi, bensì al riconoscimento del carattere procedurale, cinetico e temporale del vivere fattivo. Quest'ultimo indica l'essere dell'Esserci, fornendo le condizioni di possibilità della posizione della *Seinsfrage*, secondo un procedimento del tutto analogo a quello che il filosofo avrebbe riproposto nel contesto tematico dell'*Analitica esistenziale*, rispetto alla quale l'*Ermeneutica dell'effettività* intrapresa nei primi corsi friburghesi appare *ex post* sia metodologicamente che concettualmente preparatoria.

La domanda "che cos'è l'uomo?" non è pertanto, secondo Heidegger, una domanda *antropologica* (o *antropologico-filosofica*), ma propriamente *ontologica*, «sia nel senso che essa risulta essere l'unica fondazione autentica dell'analisi del problema dell'essere, sia nel senso che questa domanda, in verità, si orienta, in modo originario,

⁴²³A. M. Ruoppo, *Postfazione all'edizione italiana*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, op. cit., p. 108.

⁴²⁴[GA 62] M. Heidegger, op. cit., pp. 506-507, corsivi miei. Cfr., su questo tema, D. Vicari, op. cit., p. 171: «La problematica unica della filosofia, vista nei suoi caratteri fondamentali della provvisorietà, della ripetizione, della dedizione, ecc., è *l'essere dell'esserci*, la vita effettiva considerata secondo il modo del suo essere. L'indicazione formale dell'essere dell'esserci, il ritorno alla problematica ontologica dell'essere della vita effettiva (ritorno fenomenologico alle cose stesse), risulta essere l'unica via praticabile, secondo Heidegger, per affrontare la domanda "che cos'è l'uomo?", non con l'obiettivo di giungere ad una risposta definitiva, conclusiva e risolutoria, ma con l'intento, ben più gravoso, di filosofare nell'ambito e a partire da questo domandare stesso. La definizione dell'uomo nel suo essere non può essere ridotta a semplice problema gnoseologico, al semplice problema della relazione tra un soggetto che conosce e un oggetto che viene conosciuto (in questo caso lo stesso conoscente che conosce), bensì il problema della determinazione dell'uomo è tale in quanto coinvolge l'intero essere dell'uomo: la definizione è essenzialmente un compito che non può essere dato una volta per tutte. Essa è una decisione che deve essere sempre ripetuta in quanto da essa dipende l'essere stesso dell'esserci che è in questione».

alla scoperta dell'essere di quell'essente che noi stessi siamo»⁴²⁵, ripudiando l'immagine dell'essere dell'uomo ereditata dalla tradizione greco-cristiana.⁴²⁶

In *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger distingue la duplice valenza semantica dell'espressione 'antropologia filosofica' come segue:

un'antropologia può dirsi filosofica quando segue un metodo filosofico, ossia [...] quando prende in considerazione l'essenza dell'uomo. Siffatta antropologia mira a differenziare l'ente che chiamiamo uomo dalle piante, dagli animali e dalle restanti sfere dell'ente [...]. L'antropologia filosofica diviene allora un'ontologia "regionale" dell'uomo, e come tale si allinea alle altre ontologie, che, insieme ad essa, si ripartiscono il dominio dell'ente nella sua totalità. Un'antropologia filosofica così intesa non può essere senz'altro il centro della filosofia [...]. L'antropologia può anche essere filosofica qualora determini, come antropologia, o lo scopo della filosofia o il punto di partenza della stessa o entrambe le cose. Se lo scopo della filosofia è l'elaborazione di una "visione del mondo", allora l'antropologia dovrà definire "la posizione dell'uomo nel cosmo". E se l'uomo ha la fama d'essere quell'ente che, in ordine alla fondazione di una conoscenza assolutamente certa, costituisce il dato più immediato e più sicuro, allora la costruzione della filosofia intrapresa secondo questo piano deve portare la soggettività umana in posizione centrale [...]. Entrambi [questi compiti], poiché rientrano nel campo delle considerazioni antropologiche, possono servirsi dei metodi e dei risultati di un'ontologia regionale dell'uomo.⁴²⁷

La seconda accezione rimanda dunque alla prima, e quest'ultima, in quanto mira a rispondere alla *Menschfrage* attraverso l'individuazione dei caratteri che *differenziano* l'uomo dagli altri esseri viventi, suggerisce l'identificazione dell'ambito tematico

⁴²⁵*Ivi*, pp. 158-159.

⁴²⁶Sulla posizione critica assunta da Heidegger nei confronti dell'immagine tradizionale dell'uomo inteso, secondo la definizione aristotelica, come *zoon logon echon*, e sulle conseguenze filosofiche di tale concezione cfr. *infra*, pp. 417 ss.

⁴²⁷[GA 3] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1991, tr. it. a cura di M. E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Bari: Laterza, 1981, pp. 182-183. Cfr. inoltre O. Pöggeler, *Existenziale Anthropologie*, in *Die frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, a cura di H. Rombach, Freiburg i. B.: Alber, 1966, pp. 443-460 e H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer «philosophischen» Anthropologie*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, a cura di V. Klostermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970, pp. 97-131.

dell'antropologia filosofica con quello di un'ontologia regionale, della quale Heidegger non manca di rilevare l'esigua portata filosofica⁴²⁸:

Ma proprio dalla varietà delle possibili definizioni del carattere filosofico di un'antropologia risulta già l'indeterminatezza di quest'idea [...]. Non solo l'idea di un'antropologia filosofica risulta insufficientemente determinata, ma la sua funzione, nell'insieme della filosofia, rimane oscura e indecisa. Questa deficienza ha però la sua radice nel limite che l'idea stessa di un'antropologia filosofica reca in sé. Tale idea, infatti, non è esplicitamente giustificata in base all'essenza della filosofia, ma è impostata sulla concezione più affrettata ed estrinseca dello scopo e del possibile punto di partenza della filosofia stessa. Così, la determinazione di quest'idea finisce per ridurre l'antropologia alla stregua di un possibile collettore dei problemi filosofici centrali, e non c'è chi non veda quanto sia superficiale una simile caratterizzazione e quanto sia discutibile dal punto di vista filosofico.⁴²⁹

La medesima critica mossa dal filosofo nel testo in questione nei confronti dello statuto epistemologico dell'antropologia e della sua liminare funzione nell'ambito di

⁴²⁸ Cfr. F. Volpi, *La «riabilitazione» della δύνναμις e dell'ἐνέργεια in Heidegger*, «Aquinas» XXXIII (1990), Fascicolo I, p. 8: «Heidegger era convinto dell'inadeguatezza delle categorie filosofiche tradizionali a cogliere la specificità del vivere umano nei suoi caratteri originari, giacché esse gli apparivano come ricavate ed elaborate nell'orizzonte di un sostanziale privilegiamento dell'attitudine della teoria, da lui considerato come un atteggiamento derivato. Il problema di una comprensione filosofica adeguata della vita umana, era un problema che Heidegger ereditava dalla speculazione di Dilthey e del conte Paul Yorck von Wartenburg e, in generale, dalla “filosofia della vita” di provenienza nietzschiana, massicciamente presente nella Germania degli anni Venti, che aveva dato origine a un'intera serie di analisi dell'opposizione fondamentale di vita e ragione, di anima e di spirito, di natura e cultura. Ma la soluzione heideggeriana si distingue per una sua forza specifica e per una sua peculiarità, e il suo fulcro è costituito dallo svolgimento del problema in chiave esclusivamente ontologica e nei termini di un'analisi del modo d'essere e della costituzione ontologica unitaria della vita umana in quanto “esserci”».

⁴²⁹ *Ivi*, p. 183. Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in [GA 5] M. Heidegger, *Holzwege* (1950), a cura di F.-W. von Hermann, 1981, tr. it. a cura di P. Chiodi, Firenze: La Nuova Italia, 1968, nuova versione a cura di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano: Bompiani, 2002, p. 98: «L'antropologia è quell'analisi dell'uomo che, in fondo, già sa ciò che l'uomo è, e quindi non può porsi il problema di che cosa esso sia. Se si ponesse questo problema, essa dovrebbe infatti riconoscersi rovesciata e oltrepassata. Ma come si potrà esigere questo dall'antropologia, quando essa non si propone altro che l'assicurazione dell'autocertezza del *subjectum*?». A tale proposito, cfr. D. Vicari, *op. cit.*, p. 180: «L'antropologia filosofica, secondo Heidegger [...] non pensa l'essere dell'uomo, bensì, basandosi su una risposta preconstituita alla domanda “chi è l'uomo?”, non vuole far altro che affermare la potenza (o la prepotenza) dell'uomo (inteso come soggetto) sull'ente, in modo che egli divenga quell'ente su cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità [...]. Per l'antropologia l'uomo come soggetto non è un problema, ma è l'autoevidenza da cui si dipanano tutte le certezze e le conoscenze».

una più radicale riflessione filosofica ricorre nel più tardo *Was heißt Denken?* nella seguente formulazione:

Si può rappresentare l'uomo in questo modo. Si inserisce poi l'uomo così rappresentato nella serie delle piante e delle bestie, sia che in questa serie si supponga una evoluzione, sia che si classifichino altrimenti le differenze degli esseri viventi. Anche quando si privilegia l'uomo come essere vivente ragionevole, egli rimane pur sempre tale che il carattere di essere vivente continua ad essere quello decisivo, benché l'elemento biologico nel senso di ciò che riguarda la vita animale e vegetale resti subordinato al carattere razionale e personale dell'uomo, quel carattere che determina la sua vita spirituale. Tutta l'antropologia filosofica quanto l'antropologia scientifica nella loro determinazione dell'uomo non prendono le mosse dall'essenza dell'uomo.⁴³⁰

Poiché, secondo l'interpretazione fornita da Heidegger nel testo del 1929, la domanda "che cos'è l'uomo?" compendia gli altri tre interrogativi kantiani ("che cosa posso sapere?"; "che cosa devo fare?"; "che cosa mi è lecito sperare?"), essa non è di natura antropologica: mirando alla fondazione della metafisica, «che, in quanto tale, non può essere oggetto di un'indagine regionale, o di un'indagine che si vede dare dall'esterno l'oggetto stesso da essa indagato»⁴³¹, essa risulta propriamente *ontologica* e muove dall'individuazione della *finitezza* quale cifra ontologica dell'essere dell'uomo, in funzione della quale questi può essere interrogato.

In tale prospettiva, la filosofia che assume ad oggetto tematico l'esistenza dell'Esserci si configura quindi come *ontologia prima*, definita da Heidegger come *ermeneutica dell'effettività* nelle *Vorlesungen* friburghesi – ed è in questo senso che «è da intendere il doppio titolo del corso del semestre estivo 1923: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*»⁴³² – e come *analitica trascendentale della soggettività del soggetto* o *metafisica dell'esserci* in *Kant und das Problem der Metaphysik*:

⁴³⁰ [GA 8] M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, (Wintersemester 1951-1952 e Sommersemester 1952), Tübingen: Niemeyer 1971, tr. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Milano: Sugarco, 1978, p. 33.

⁴³¹ D. Vicari, *op. cit.*, p. 170.

⁴³² *Ivi*, p. 171.

il problema della fondazione della metafisica trova la sua radice nell'interrogazione sull'esserci dell'uomo, o meglio sul suo più intimo fondamento, la comprensione dell'essere come finitezza essenzialmente esistente [...]. Ma ogni problema riguardante l'essere di un ente, e a maggior ragione il problema relativo all'essere di quell'ente che implica necessariamente nella propria costituzione essenziale la finitezza come comprensione dell'essere, è metafisica [...]. Nessuna antropologia, consapevole della propria problematica e dei suoi presupposti, può pretendere di sviluppare anche solo il problema di una fondazione della metafisica [...]. La domanda: che cos'è l'uomo? Necessaria per una fondazione della metafisica, è fatta propria dalla "metafisica dell'Esserci" [...]. Lo svelamento della costituzione dell'essere dell'Esserci è ontologia. Quest'ontologia, giacché in essa si deve porre il fondamento della possibilità della metafisica – la finitezza dell'Esserci come fondamento dell'ontologia medesima –, è detta fondamentale. Sotto la denominazione di ontologia fondamentale è già incluso il problema della finitezza dell'uomo, quale fattore decisivo, atto a rendere possibile la comprensione dell'essere.⁴³³

Sono pertanto i caratteri di *finitezza* (*Endlichkeit*) e di *motilità* (*Bewegtheit*) costitutivi dell'essere dell'Esserci a fungere da criterio operativo per la scepsi fenomenologica heideggeriana degli anni Venti, eretta sul fondamento della *riproposizione della questione dell'uomo* in quanto ente aperto all'essere in virtù della

⁴³³ [GA 3] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 198-200. Cfr. inoltre [GA 40] M. Heidegger, *Einführung ind die Metaphysik* (Sommersemester 1935), a cura di P. Jaeger, 1983, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. a cura di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Milano: Mursia, 1979, p. 148: «La determinazione dell'essenza dell'uomo non costituisce mai una risposta, bensì, essenzialmente, una domanda [...]. La domanda sull'uomo deve sempre venir posta in un rapporto essenziale con la domanda sull'essere. La domanda concernente l'uomo non costituisce mai una domanda di carattere antropologico, ma storico e metafisico». Cfr. infine [GA 45] M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Wintersemester 1937-1938), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1984, tr. it. a cura di U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, Milano: Mursia, 1988, pp. 134-141: «Nel progetto che ricostruisce l'inizio del pensiero occidentale, l'uomo, abbiamo detto, è determinato e situato emotivamente come il custode (*Wahrer*) del non-nascondimento dell'ente. In seguito, allontanandosi dall'inizio, l'uomo divenne *animal rationale*. Nel passaggio dalla prima fine del pensiero occidentale al suo altro inizio, in una svolta necessaria *ancora più alta*, con l'attuazione (*Vollzug*) della domanda sulla verità, dovrà essere posta la domanda che chiede chi siamo noi. Questa domanda indicherà nella direzione della possibilità che l'uomo sia non solo il custode dell'ente non nascosto, ma anche il guardiano (*Wächter*) dell'essere-aperto-dell'essere (*Sein*). Solo sapendo di non sapere chi siamo, diamo fondamento all'unico fondamento capace di lasciare che si avvii l'avvenire di un esserci semplice ed essenziale dell'uomo storico».

propria determinazione esistenziale e temporale, e guidata dalla tesi secondo cui l'ontologia fondamentale sia, nella sua struttura essenziale e nei suoi stessi presupposti, analitica dell'esistenza umana, posizione che appare invariata ed espressamente ribadita anche nel seguente passo tratto dai *Zollikoner Seminare*:

La determinazione dell'essere non è una determinazione che concerna solo la tematica dell'ontologia fondamentale, bensì la comprensione dell'essere è la determinazione fondamentale dell'Esserci in quanto tale [...]. La mia tesi è che l'essenza dell'uomo è comprensione dell'essere.⁴³⁴

Il carattere *dinamico* dell'esistenza umana diviene, in seno al programma fenomenologico annunciato nel *Natorp-Bericht*, il *medium* metodologico di cui Heidegger si avvale per introdurre alla più ampia questione *ontologica* relativa al fenomeno del *movimento*. In merito a tale tematica, paradigma filosofico imprescindibile e referente polemico è ancora una volta Aristotele, della cui *Fisica* il filosofo di Meßkirch esamina – dopo essersi soffermato sull'esegesi di alcuni nodi concettuali del VI libro dell'*Etica Nicomachea* e dei primi due capitoli del I libro della *Metafisica* – i primi tre libri, per rilevare infine come la struttura ontologica dell'uomo, e dunque la sua effettività, divenga comprensibile nel pensiero dello Stagirita solo alla luce della radicalizzazione della concezione *cinetica* dell'ente considerato nel suo complesso:

nel contesto dei compiti della decostruzione fenomenologica ciò che più conta non è mostrare, semplicemente descrivendo, le diverse correnti e derivazioni, ma scoprire, risalendo alle fonti originarie, le strutture logiche ed ontologiche centrali. Questo compito può essere attuato solo ove si disponga di una concreta interpretazione della filosofia aristotelica, il cui orientamento è dato dal problema dell'effettività, e cioè da

un'antropologia fenomenologica radicale. Alla luce del problema dell'effettività [...], Aristotele rappresenta soltanto il compimento ed il reale coronamento della filosofia precedente; allo stesso tempo, però, Aristotele raggiunge nella sua *Fisica* una nuova fondamentale posizione problematica, da cui derivano la sua ontologia e la sua logica, che poi domineranno la storia dell'antropologia filosofica [...]. Il fenomeno centrale, la cui esplicazione è il tema della *Fisica*, è l'ente considerato nel suo esser-mosso.⁴³⁵

È proprio quest'ultimo ad essere ora assunto ad oggetto tematico di una radicale critica all'antropologia filosofica tradizionale di matrice aristotelica, critica le cui linee direttive, abbozzate nel breve scritto friburghese in questione, si estenderanno sino al cuore dell'*Analitica esistenziale* in relazione alla posizione del problema dell'*accadere* dell'Esserci e della sua *continuità* temporale sullo sfondo della chiarificazione del fenomeno del *movimento*, assunto nella sua più generale portata ontologica, come ricorda il seguente passo tratto dal V capitolo della II Sezione di *Essere e Tempo*:

la chiarificazione ontologica della “continuità della vita”, cioè dell'estensione, della motilità e della persistenza proprie dell'Esserci, deve [...] essere posta nell'orizzonte della costituzione temporale di questo ente. La motilità dell'esistenza non è il movimento di una semplice-presenza, ma si determina in base all'estensione dell'Esserci. La motilità specificamente propria dell'*autoestendersi esteso*, noi la chiamiamo l'*accadere* dell'Esserci. Il problema della “continuità” dell'Esserci è il problema ontologico del suo accadere [...]. L'interpretazione esistenziale della storicità dell'Esserci, senza accorgersene, ricade costantemente nell'ombra. Le oscurità sono tanto più difficili da dissipare perché non sono chiare neppure le dimensioni possibili di una problematica adeguata, e perché sopra di esse grava sempre l'*enigma* dell'*essere* e, come ora si è chiarito, del *movimento*.⁴³⁶

⁴³⁴ [GA 89] M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe* (1959-1969), a cura di M. Boss, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987, tr. it. a cura di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Napoli: Guida, 1991, pp. 270-299.

⁴³⁵ [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 513.

⁴³⁶ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 443-460.

Nell'ambito della riscoperta fenomenologica e della ricostruzione dell'antropologia e dell'ontologia aristotelica attuata da Heidegger a partire dalle *Vorlesungen* dei primi anni di insegnamento a Friburgo, l'interpretazione dell'essere in movimento e della motilità (*Bewegtheit*) assume un valore metodologico costitutivo.

La rilevanza teoretica conferita da Heidegger alla *Fisica* aristotelica, assunta non come trattato di «filosofia della natura, [...] [bensì come articolata] ontologia del divenire»⁴³⁷, scaturisce dall'assunzione della necessità ermeneutica, ampiamente testimoniata dai corsi accademici heideggeriani degli anni Venti, di riappropriarsi dei significati originari delle figure concettuali del pensiero greco per approdare al coglimento del senso dell'essere in quanto determinato dalla κίνησις sottesa alla totalità ontica della φύσις, che ha proprio nella *Fisica* il suo luogo sistematico (*systematische Ort*).

L'operazione attuata a partire dalle *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* del tardo autunno 1922 consiste pertanto nell'ontologizzazione del fenomeno del movimento, inteso come carattere comune e fondativo del reale, ed è in tale prospettiva che Heidegger propone una nuova gerarchia epistemologica, assegnando un ruolo prioritario alla *Fisica* rispetto all'*Etica* e relegando la *Metafisica qua sapere teoretico-contemplativo* (πρώτη φιλοσοφία) entro un piano di inautenticità: «il puro comprendere, infatti, [volgendosi a ciò che è compiuto e che non può essere altro da sé], non custodisce la vita nel suo modo di essere effettuale, in quanto essa è quell'ente che è, di volta in volta, proprio in quanto può essere diversamente»⁴³⁸ e, pertanto, si rivela inadatto a coglierne lo specifico dinamismo:

ciò che è finito (*das Fertige*) [...] costituisce l'autentico punto di riferimento della filosofia di Aristotele, dal momento che essa, in fin dei conti, non è orientata alla vita stessa, ma al “movimento del produrre”. Allo stesso modo, la filosofia si realizza, per Aristotele, nel tentativo di comprendere “i punti di vista ultimi, in cui l'ente viene portato

⁴³⁷ L. Ruggiu, *Presentazione*, in F. Mora, *op. cit.*, p. 7. Cfr. inoltre T. Sadler, *Heidegger and Aristotle, The Question of Being*, London and Atlantic Highlands, NJ: ATHLONE, 1996, p. 63: «Since physicality is defined in terms of inherent impulse to movement, Aristotle's main concern in the *Physics* is to investigate the principles of movement to which all bodies are subject. These principles are “in” the things themselves: the sublunary elements themselves possess the tendency to move towards their natural places, while the heavenly bodies themselves possess the impulse to circular motion. Movement is not something which happens to bodies whose ontological status can be independently defined. The being of physical bodies is being-in-movement, with rest understood as a phase of movement, e. g. the chair rests as a movable thing, whereas numbers, which are not physical things, neither move nor rest».

ad una possibile determinazione, in se stesso”, ovverosia le possibilità del suo compimento (*Vollendung*) nella meta di un movimento. Tuttavia ciò che è in sé finito, compiuto, ciò che non può essere più altro, in ciò che è, [...] è oggetto del “mero guardare in una direzione ben precisa”, ovverosia della θεωρία. E anche se la teoria è legata fattualmente alla vita, in quanto è, secondo una formulazione di Heidegger [...] “un aver-a-che-fare che guarda in una precisa direzione in modo puro” – un rapportarsi mondano della vita a qualcosa [...], tuttavia essa è aver-a-che-fare che si chiude rispetto alla sua propria possibilità e [...] “nel suo verso-che perde di vista proprio la vita stessa in cui essa si radica”. La filosofia teoretica è un compimento della vita, che in se stesso è dimenticanza della vita. Essa assume la vita come “oggetto d’intuizione”.⁴³⁹

Muovendo dall’individuazione della struttura ontologica sottesa all’effettività umana nella *Bewegtheit*, e indicando nella *Fisica* aristotelica la prima compiuta trattazione di tale fenomeno, Heidegger si propone di ricostruire la dottrina cinetica in essa esposta al fine di lumeggiare l’ontologia che ne deriva e di indicare in che misura essa incida sulla concezione antropologica elaborata dallo stesso Aristotele. Il nodo concettuale in cui si condensa la critica avanzata nello scritto del 1922 è rappresentato dalla segnalazione del fatto che, nel pensiero dello Stagirita, «il senso ontologico che [...] caratterizza l’essere della vita umana»⁴⁴⁰ non è dedotto in modo autentico da «una pura esperienza fondamentale di questo oggetto e del suo essere»⁴⁴¹ – ovvero sulla base dei caratteri ontologici ed esistenziali dell’esistenza fattiva stessa – bensì dall’estensione della categoria fondamentale che governa il movimento di una regione di oggetti più estesa, alla quale l’essere uomo e l’essere della vita appaiono subordinati gerarchicamente. Heidegger identifica tale categoria nella ποιησις e la regione ontologica alla quale essa presiede negli oggetti della produzione, la quale determina la concezione aristotelica del fenomeno del movimento e, con essa, dell’essere stesso, improntato ai caratteri della presenzialità e della compiutezza propri dei ποιούμενα:

⁴³⁸ A. M. Ruoppo, *Postfazione all’edizione italiana*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, op. cit., p. 115.

⁴³⁹ G. Figal, *La totalizzazione della filosofia pratica. Riflessioni sul rapporto fra etica ed ermeneutica a partire dal Natorp-Bericht*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, op. cit., pp. 140-141.

⁴⁴⁰ [GA 62] M. Heidegger, op. cit., p. 514.

⁴⁴¹ *Ibidem*.

che intende in generale Aristotele per essere, e come è accessibile, concepibile, definibile? L'ambito di oggetti, che dà il senso originario dell'essere, è quello degli oggetti prodotti, usati nella pratica del mondo. Non dunque l'ambito ontologico delle cose, concepite nella loro essenza di cose come oggetti di una conoscenza teoretica, è il verso-che cui si volge l'originaria esperienza dell'essere, ma il mondo che si incontra nella pratica del produrre, del realizzare, dell'usare. Ciò che è stato fatto nella motilità pratica del produrre (ποίησις), ciò che è giunto all'esistenza in quanto preparato per essere usato – questo è ciò che è. Essere vuol dire essere-prodotto e, in quanto prodotto, in quanto significativo per la pratica, essere-disponibile [...].Ciò che dell'ente viene nella pratica del mondo custodito come suo essere, ciò che lo caratterizza come un "avere", è il suo essere-prodotto. Nella produzione l'oggetto della pratica del mondo si mostra nel suo aspetto. L'ambito d'essere degli oggetti della pratica (ποιούμενον, πρῶγμα, ἔργον κινήσεως) e i modi di dire propri di questa [...] designano il piano generale, da cui sono ricavate le strutture ontologiche fondamentali e quindi i modi di appellarsi all'oggetto della "vita umana", nel dirlo e nel determinarlo.⁴⁴²

⁴⁴² [GA 62] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 514-515.

§ 2. L'analisi della κίνησις sottesa alla φύσις e della κίνησις sottesa alla ποίησις in *Vom Wesen und Begriff der φύσις*, Aristoteles, *Physik B 1* (1939)

Al fine di rendere perspicua l'incidenza della concezione cinetica elaborata da Aristotele nella *Fisica* sulla definizione delle categorie strutturali dell'esistenza umana che, come rilevato nel precedente paragrafo, appaiono *inautenticamente* dedotte, secondo l'interpretazione heideggeriana del pensiero dello Stagirita, dalla dottrina ontologica dello stesso, illuminante risulta il saggio – redatto nel 1939 e pubblicato nel 1958 – *Vom Wesen und Begriff der φύσις*, Aristoteles, *Physik B 1*⁴⁴³, che più sistematicamente tematizza la questione della *Bewegtheit* e i nessi concettuali che essa intrattiene con le nozioni di μεταβολή, ποίησις e οὐσία entro l'orizzonte ontologico dischiuso dalla φύσις.

La delimitazione semantica di quest'ultimo è assegnata all'*incipit* dello scritto in questione, nel quale Heidegger desume l'imprescindibilità della questione della *motilità* in rapporto alla comprensione del concetto aristotelico di 'natura' dall'esegesi del seguente passo della *Fisica*, qui definito come «*il libro fondamentale della filosofia occidentale, un libro occultato e quindi mai pensato sufficientemente a fondo*»⁴⁴⁴:

ἡμῖν δ'ὕποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ'ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. «Fin da principio dobbiamo aver ben chiaro davanti (come cosa assodata) che

⁴⁴³ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις*, Aristoteles, *Physik B 1*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e il concetto della φύσις*, Aristotele, *Fisica, B, 1*, in *op. cit.*

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 196.

l'ente che proviene dalla φύσις, o tutto o una parte, è qualcosa di mosso (cioè di determinato dalla motilità)/ciò che non è in quiete/; ma ciò è manifesto per immediata induzione (che con-duce a questo ente, e, al di là di questo ente, al suo "essere")» (A, 2, 185 a 12 ss.). Qui Aristotele esplicita ciò che egli scorge di decisivo nel progetto dell'essenza della φύσις: la κίνησις, la motilità (*Bewegtheit*); e per questo la determinazione dell'essenza del movimento (*Bewegung*) diventa un punto centrale del problema della *Fisica* [...]. È Aristotele che ha raggiunto per primo [...] quel livello del domandare in cui [...] l'esser-mosso (*Bewegtsein*) viene esplicitamente fatto oggetto di domanda e concepito come il modo fondamentale dell'essere [...]. Ciò significa [...] che la determinazione dell'essenza dell'essere non è possibile senza la vista essenziale della motilità come tale [...]. Per porre la questione della φύσις si deve perciò cominciare col porre la questione della motilità di questo ente, e considerare che cosa sia la φύσις in riferimento a essa.⁴⁴⁵

Dopo aver marcato, sulla scorta del primo capitolo del secondo libro della *Fisica*, la distinzione tra gli enti per natura, i φύσει ὄντα (espressione che egli traduce con il termine 'Gewächse') e gli artefatti, i ποιούμενα ἢ ἀπὸ τέχνης ὄντα (per indicare i quali egli ricorre al tedesco 'Gemächte')⁴⁴⁶, il filosofo rileva come essa si fondi sul diverso rapporto che gli ambiti ontologici della φύσις e della ποίησις intrattengono con l'ἀρχή da cui essi scaturiscono e con il τέλος cui mira il movimento rispettivamente ad essi soggiacente. Mentre gli enti naturali (rappresentati dai corpi semplici della terra, dell'aria, dell'acqua e del fuoco⁴⁴⁷ e dagli esseri animati delle piante e degli animali)

⁴⁴⁵ *Ivi*, pp. 197-199.

⁴⁴⁶ Cfr. F. Volpi, *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in AA. VV., *Heidegger in discussione*, Milano: Franco Angeli, 1992, p. 264: «L'importanza di questa distinzione per la dottrina aristotelica dell'essere, anzi, per tutto il pensiero aristotelico, è stata da Heidegger sottolineata con particolare vigore; anzi, egli la radicalizza al punto di interpretare la determinazione φύσει ὄντα e ἀπὸ τέχνης ὄντα non come connotazione di due generi diversi di enti, bensì come determinazione ontologica di diverse modalità d'essere dell'essente. Questa lettura "ontologizzante", che Heidegger applica a molti altri concetti del pensiero aristotelico, primo fra tutti quello di οὐσία, da lui interpretato come "entità" (*Seiendheit*), cioè come "l'essere-ente", il modo d'essere dell'ente, è indice della fondamentale importanza che egli assegna alla distinzione tra natura e tecnica».

⁴⁴⁷ I cosiddetti elementi (*stoicheia*) sono "semplici" in quanto non sono composti da altri costituenti; inoltre essi sono suscettibili di mutamento e movimento: ciascuno di essi possiede una qualità attiva e una qualità passiva tra le seguenti: secco e umido (qualità passive), caldo e freddo (qualità attive), e in virtù del possesso di tali qualità (per esempio, l'acqua è fredda e umida, il fuoco è caldo e secco), gli elementi semplici possono trasformarsi l'uno nell'altro (e quindi sono soggetti al mutamento). Il movimento di ogni elemento è determinato dal suo peso (che orienta la direzione – alto/basso – del suo movimento) e quindi

hanno in sé il *principio* o *causa* ('αἰτία' o 'αἴτιον', che nel contesto tematico in questione, secondo Heidegger, sono sinonimi di 'ἀρχή'⁴⁴⁸) del movimento, il quale è costituito dalla stessa φύσις, la quale dunque è ἀρχή κινήσεως e al contempo anche τέλος, 'fine' (nel duplice senso di 'compimento' e 'scopo') dello stesso movimento, invece gli artefatti hanno la propria ἀρχή e il proprio τέλος nella τέχνη, ovvero nella competenza tecnico-artistica che guida l'attività poietica (ποίησις) dell'ἀρχιτέκτων che presiede alla loro stessa ideazione e realizzazione finale, e quindi al di fuori di se stessi⁴⁴⁹:

Κλίνη δέ καὶ ἱμάτιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ἦ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης καὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὄρμην ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, ἦ δέ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνοις ἢ γήινοις ἢ μικτοῖς ἐκ τούτων, ἔχει, καὶ κατὰ τοσοῦτον. [Invece un letto o un mantello o un'altra cosa di tal genere, in quanto hanno ciascuno un nome appropriato e una determinazione particolare

dal luogo naturale che essi tendono a occupare in funzione di esso; il loro movimento, inoltre è di tipo rettilineo. Cfr. su questi aspetti Arist. *De gen. et corr.* I 2-5; *De caelo* III-IV.

⁴⁴⁸ Cfr. [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 200-201: «αἴτιον – una parola per la quale Aristotele introdurrà ben presto una determinazione più rigorosa – significa qui quella cosa per colpa della quale un ente è ciò che esso è. Questo aver colpa non ha il carattere del causare, nel senso del produrre “causalmente” degli effetti; così, per esempio, la spazialità appartiene alla realtà della materia, ma ciò non significa che lo spazio causi la realtà materiale; la parola “causa” (*Ur-sache*) va qui intesa letteralmente come quell'elemento primordiale che costituisce la cosalità (*Sachheit*) di una cosa [...]. Per αἴτιον e αἰτία è qui espressamente impiegata la parola ἀρχή. Per i Greci questa parola per lo più ha due sensi: ἀρχή significa innanzitutto ciò da cui qualcosa prende avvio o inizio; ma significa inoltre ciò che contemporaneamente, in quanto è questo avvio e questo inizio, si protende oltre ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina. ἀρχή significa insieme inizio e dominio. In un'estensione, di rango inferiore, del significato, ciò vuol dire: avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*). Per esprimere l'unità dei due significati nel loro oscillare, possiamo tradurre con disposizione che avvia e con avvio che dispone».

⁴⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 206: «il τέλος non è il fine o lo scopo, ma la fine nel senso della compiutezza che ne determina l'essenza; solo per questo il τέλος può essere assunto come fine e posto come scopo [...], cioè la τέχνη è ἀρχή. Negli artefatti, dunque, l'ἀρχή della loro motilità, e quindi della loro quiete, che raggiungono quando sono finiti e completati, non è in loro stessi, ma in un altro, nell'ἀρχιτέκτων, in colui che dispone della τέχνη come ἀρχή». Cfr. Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, Albany, NY: State University of New York Press, 2005, p. 45: «Both natural beings and produced beings have movement as their way of being. But in natural beings, this movement belongs to the being itself. Natural beings emerge from out of themselves and hold themselves in this emergence. On the other hand, produced beings originate and are governed by something outside of themselves – the *techne* of the craftsperson. The ability of human beings to produce beings has been shown to be founded on a prior and presupposed awareness of the being of natural beings. It is though this familiarity with the world in which beings emerge that humans are able to be productive. But the ability to bring beings forth though *physis* is denied to the human being. Only the being that has this power within itself can do so. The human being's way of bringing forth beings is not natural; it is based on a learned familiarity with what is and can be; it is learned. The human being can employ this knowledge by allowing beings that have this power in themselves to emerge out of themselves, but he can never induce this power».

dovuta all'arte, non hanno alcuna tendenza innata al cambiamento, ma l'hanno solo in quanto, per accidente, tali cose sono o di pietra o di legno o una mescolanza di ciò].⁴⁵⁰

Attraverso l'esplicito rimando al succitato luogo aristotelico, Heidegger intende rilevare come, dei due ambiti ontologici che, secondo il pensiero dello Stagirita, compongono la *totalità dell'ente*, solo quello dei φύσει ὄντα abbia in sé il principio del proprio cambiamento, mentre è possibile affermare legittimamente che gli artefatti (come una lettiera o un mantello) hanno in se stessi la causa del proprio cambiamento *in quanto* e solo nella misura in cui essi risultano prodotti attraverso la lavorazione di *elementi naturali* quali il legno o la pietra che, proprio in virtù del loro essere φύσει ὄντα, hanno in se stessi l'ἀρχή del cambiamento (che pertanto i suddetti artefatti hanno solo "per *accidente*" – cioè per intervento del *caso* – e non per *natura*).

Dopo aver esplicitato il carattere *autarchico* e *autotelico* del movimento sotteso alla φύσις rispetto a quello opposto proprio della ποίησις, Heidegger si addentra nell'interpretazione della *Fisica* aristotelica focalizzando l'attenzione sul fatto che in essa l'*essenza* del movimento (*Bewegtheit*) venga concepita non sul fondamento della natura procedurale e incompiuta del movimento (*Bewegung*) stesso, bensì a partire dallo stato in cui tale motilità cessa, ovvero dalla *quiete* (che ha la sua essenza nella motilità ed è quindi una sua specificazione, al pari del movimento), in cui la κίνησις si raccoglie e riposa in sé⁴⁵¹, al termine del suo dispiegamento τέλειος, compiuto e dunque perfetto:

⁴⁵⁰ Arist. *Phys.* II 1, 192b 16-20, traduzione (leggermente modificata) di A. Russo (a cura di), *Aristotele: Fisica* (1973), Roma-Bari: Laterza, 2005. Cfr. in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 204, la traduzione che di tale luogo aristotelico fornisce Heidegger: «Un giaciglio (una lettiera) e un mantello, e se c'è inoltre qualche altra specie (di simili cose), (codesta), in quanto è riguardata e tenuta ferma secondo la rispettiva chiamata in causa (per esempio come mantello), e nella misura in cui proviene dall'intendersene produttivo, *non ha assolutamente alcun* avvio di mutamento proveniente da essa stessa; ma *in quanto* (di volta in volta) a queste cose si è aggiunto che sono di pietra o di terra o di entrambe le cose mescolate, allora esse hanno un avvio di mutamento in esse stesse, e ovviamente non ce l'hanno se non in questa misura».

⁴⁵¹ Sulla *quiete* quale stato in cui si manifesta l'essenza del movimento, ossia la *motilità*, cfr. [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 866-867: «Quale ente presente appare nell'essere presente? Al pensiero di Aristotele l'ente presente si mostra come ciò che è venuto a stare, che sta in una stabilità o, portato in una posizione, giace dinanzi. Ciò che è stabile e giace dinanzi essendo venuto fuori nella svelatezza è a volte questo e a volte quello, un τόδε τι. Aristotele concepisce ciò che è stabile e giace dinanzi come qualcosa che in qualche modo è in quiete. La quiete mostra di essere un carattere della presenza. Ma la quiete è un modo eminente della motilità. Nella quiete il movimento si è compiuto. Il mosso è portato nello stato e nella posizione di un essere presente (in senso verbale), ossia è portato in un pro-durre (*Her-vor-bringen*). Ciò può accadere nel modo della (lasciar schiudersi da sé qualcosa) o nel modo della (pro-durre e porre dinanzi qualcosa). La presenza dell'ente presente, sia esso in quiete o in movimento, ottiene la sua determinazione essenziale se la motilità e, con essa, la quiete sono concepite quali caratteri fondamentali dell'essere (partendo dall'essere presente), come uno dei suoi modi. [...] La casa che sta là è in quanto, messa in evidenza (*herausgestellt*) nel suo aspetto (*Ausshen*), *esposta*

che cos'è la motilità, e precisamente in quanto essere, cioè come presentarsi di ciò che è mosso? [...] Nel ripensare l'esperienza greca della motilità dimentichiamo la cosa decisiva. Questa consiste nel fatto che i Greci concepiscono la motilità a partire dalla quiete. In ciò occorre distinguere tra motilità (*Bewegtheit*) e movimento (*Bewegung*), così come tra quietezza (*Ruhigkeit*) e quiete (*Ruhe*). La motilità vuol dire l'essenza da cui si determinano movimento e quiete. Per quiete si deve intendere il "cessare" (παύεσθαι, *Metafisica*, Θ, 6, 1048 b 26) del movimento. La mancanza di movimento è da considerare come caso limite di quest'ultimo (= 0). Ma proprio la quiete, così concepita come sottospecie del movimento, ha nondimeno come sua essenza la motilità. Il dispiegarsi più puro della sua essenza è da cercare non là dove la quiete significa cessazione o interruzione del movimento, ma là dove la motilità si raccoglie nello *stare fermo* (*Stillhalten*), e questo stare in sé non esclude, ma include la motilità, anzi non solo la include, ma la schiude.⁴⁵²

Dalla concezione dell'essenza della κίνησις fondata sulla condizione di quiete (στάσις) in cui essa risulta compiutamente realizzata consegue che il "caso limite" del movimento cui Heidegger allude nel passo succitato si configura come la condizione propria tanto dei φύσει ὄντα quanto degli ἀπὸ τέχνης ὄντα. Essi, nel loro complesso, costituiscono l'orizzonte ontologico aristotelico, il quale è definito, secondo la lettura heideggeriana, dai caratteri della presenza stabile e costante, in cui non è constatabile alcun residuo di movimento, cosicché l'entità (*Seiendheit*) dell'ente, l'οὐσία, è definita dall'*In-sich-stehen*, dallo *stare-in-sé*, dal "giacere stabilmente" al termine (τέλος) del *processo cinetico* che ha posto in essere l'ente stesso (sia esso naturale o realizzato attraverso l'esercizio dell'attività poetica umana):

(*ausgestellt*) nello svelato, sta in questo aspetto. Stando, riposa nella forma esterna (*Aus-*) dell'aspetto (*Aussehen*). La quiete del pro-dotto (*das Her-gestellte*) non è un niente, ma un raccoglimento. Ha raccolto in sé tutti i movimenti del pro-durre la casa, li ha finiti (*ge-endet*) nel senso della delimitazione che compie – πέρας (*Aussehen*), τέλος – non del mero cessare. La quiete custodisce il compimento del mosso [...]. Pensata in termini greci, l'opera non è opera nel senso della realizzazione di un fare con fatica, né è risultato e successo; è opera nel senso di ciò che è esposto nello svelato del suo aspetto e che permane come ciò che in tal modo sta o giace. Permanere significa qui: essere presente in quiete come opera».

⁴⁵² [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 238.

Φύσις è οὐσία, cioè enticità, ciò che contraddistingue l'ente come tale, vale a dire l'essere [...]. Originariamente la parola non è un'"espressione" filosofica [...]; la parola οὐσία è stata coniata come "termine tecnico" solo con Aristotele. Nel coniarla, Aristotele astrae dal contenuto della parola un aspetto decisivo che poi tiene fermo in modo univoco. Al tempo di Aristotele, e anche in seguito, la parola conserva contemporaneamente anche il significato usuale. In forza di questo significato, la parola vuol dire la casa o il podere, gli averi, i beni; noi parliamo anche di "beni stabili", di "beni immobili", di cose che *giacciono già davanti*. È nella direzione di questo significato che dobbiamo pensare se vogliamo assicurare la forza nominativa della parola οὐσία quale parola filosofica fondamentale. E allora ci risulta immediatamente evidente anche la spiegazione che Aristotele fa seguire alla parola οὐσία nel passo in questione: ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις αἰεί.-giacché la φύσις è ognora qualcosa come un giacere già davanti ed è "in" un giacere già davanti.⁴⁵³

È pertanto la condizione ontologica dello *stare-in-sé* e del *giacere-già-davanti*, rispettivamente indicati dai termini 'ὑπόστασις'/'*substantia*' e 'ὑποκείμενον'/'*subiectum*'⁴⁵⁴ a definire l'essere dell'ente, inteso, secondo l'interpretazione heideggeriana della dottrina aristotelica, come *Anwesenung*, ovvero come

⁴⁵³ Ivi, pp. 214-215. Riguardo al significato della parola 'οὐσία', è opportuno rilevare come Heidegger ricorra al termine tedesco '*Anwesen*' per indicarne l'accezione originaria di "bene di possesso", "podere", "tenuta". Tale accezione trova conferma nel primo significato indicato per il termine 'οὐσία' nella glossa corrispondente in H. G. Liddell/R. Scott *et al.* (a cura di), *A Greek-English Lexicon* (1956), *op. cit.*, p. 506: «*that which is one's own, one's property, substance: state, condition*».

⁴⁵⁴ Cfr. [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 888-890: «In corrispondenza con il mutamento dell'ἐνέργεια nella *actualitas*, il mutamento dell'ὑποκείμενον nel *subiectum* oscura, malgrado la traduzione letterale, anche l'essenza dell'essere pensata in modo greco. Il *subiectum* è ciò che nell'*actus* è sotto-posto e sog-getto (*das im actu Unter-gelegte und Unter-worfene*), e a cui poi può accadere dell'altro [...]. Ciò che soggiace ed è soggetto (*subiectum*) assume il ruolo del fondamento sul quale viene posto dell'altro, cosicché ciò che è sottoposto può essere oncepito anche come ciò che è sotto-stante è così dinanzi a tutto costante (*das Unter-stehende und so vor allem Stjändige*). *Subiectum* e *substans* vogliono dire la stessa cosa, ciò che è autenticamente costante e reale, ciò che soddisfa alla realtà e alla costanza ed è perciò detto *substantia*. Partendo dalla *substantia* viene poi interpretata l'essenza inizialmente determinata dell' ὑποκείμενον, ciò che da sé giace dinanzi. L'οὐσία, la presenza, viene pensata come *substantia* [...]. Quando all'inizio della metafisica moderna viene richiesto un *fundamentum absolutum et inconcussum* che, in quanto veramente ente, soddisfaccia all'essenza della verità nel senso della *certitudo cognitionis*, si chiede di un *subiectum* che giaccia già rispettivamente dinanzi in ogni rappresentare (*Vor-stellen*) e per ogni rappresentare, e che nell'orizzonte del rap-presentare, indubitabile sia ciò che è costante e che sta [...]. Tutti i comportamenti sono da questo punto di *vistacogitationes*. Ma ciò che durante il rappresentare, che si rappresenta ogni volta qualcosa, giace già costantemente dinanzi al rap-presentare è il rappresentare stesso (*ego cogitans*)».

“venire alla presenza”, nella quale l’essenza del *movimento* (*Bewegung*), ossia la *motilità* (*Bewegtheit*), si manifesta compiutamente.

Il fenomeno della *Bewegtheit* riceve esplicita trattazione nei primi tre capitoli del terzo libro della *Fisica*, cui puntualmente Heidegger rimanda chiamando ora in causa le nozioni di ‘δύναμις’ e ‘ἐνέργεια’/‘ἐντελέχεια’, atte a «denominare quel concetto fondamentale [...] in cui è pensata l’enticità, l’οὐσία»⁴⁵⁵ e a rendere perspicua l’accezione in cui Aristotele intende il termine ‘μεταβολή’. Quest’ultimo designa il fenomeno generale del *mutamento*, di cui la κίνησις *strictu sensu* costituisce la specificazione di tipo *locale*, ovvero il mutamento di luogo o traslazione, benché spesso lo stesso vocabolo ‘κίνησις’, assumendo nel trattato aristotelico la funzione retorico-stilistica della figura della *sinnedoché*, sia impiegato in senso più ampio come sinonimo di ‘μεταβολή’ e quindi includa nel proprio campo semantico anche le altre tre specificazioni di quest’ultimo, in qualche modo dunque riducibili alla locomozione⁴⁵⁶: il mutamento secondo la sostanza (generazione e corruzione), secondo la qualità (alterazione) e secondo la quantità (crescita e diminuzione).

Perché il mutamento (o movimento) avvenga, spiega lo Stagirita, è necessario che si verifichi la transizione da uno stato iniziale di privazione di una certa proprietà ad uno stato terminale, in funzione del quale accade il mutamento medesimo, in cui la proprietà inizialmente mancante risulta acquisita da parte del soggetto o sostrato (ὑποκείμενον) della μεταβολή.

La coppia concettuale costituita dalle nozioni di ‘ὄλη’ e ‘μορφή’, strettamente correlate a quelle di ‘δύναμις’ e ‘ἐνέργεια’, viene introdotta dallo Stagirita per

⁴⁵⁵ Ivi, p. 240. Cfr. F. Volpi, *La «riabilitazione» della δύναμις e dell’ἐνέργεια in Heidegger, op. cit.*, p. 18: «Per quanto in seguito l’attenzione per Aristotele non stia più al centro della speculazione heideggeriana, essa rimane comunque presente, ed è significativo che nell’ultimo Heidegger, là dove essa è presente, sia soprattutto la determinazione dell’ἐνέργεια (e dell’ἐντελέχεια) ad emergere come punto di riferimento capitale. Essa viene esplicitamente considerata il concetto filosofico fondamentale di Aristotele, la cui profondità sarebbe stata occultata dalla filosofia successiva».

⁴⁵⁶ Cfr. G. Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Bari: Laterza, p. 118: «Il termine greco *kinesis*, che noi traduciamo con “movimento”, designa in realtà ogni forma di mutamento. Il movimento non è altro che un tipo di mutamento, e precisamente il mutamento di luogo. Aristotele distingue, infatti, quattro tipi di mutamento: il mutamento sostanziale, ossia il nascere e il perire a cui sono soggette le sostanze (con l’esclusione dei corpi celesti [...]); il mutamento qualitativo (per esempio, assumere un certo colore o riscaldarsi, raffreddarsi e così via); il mutamento quantitativo (ossia aumentare e diminuire) e, infine, il mutamento di luogo, ossia il vero e proprio mutamento locale. In qualche modo le altre tre forme di mutamento sono riducibili a quest’ultima: anche il crescere e il diminuire, per esempio, comportano, uno spostamento o mutamento di luogo». Cfr. E. Hussey (translated with Notes by), *Aristotle’s Physics Books III and IV*, New York: Oxford University Press, 1970, p. 55: «The distinction between “change” (*kinesis*) and “alteration” (*metabolè*) is not very important in III and IV, and Aristotle sometimes uses the terms interchangeably. (“Alteration” is, strictly, the more inclusive term, which includes coming-to-be and ceasing-to-be as well as change (*Physics* V. 1.))». Cfr. Infine I. Düring, *Aristotele*, Milano: Mursia, 1996,

esplicitare, come è noto, il mutamento *sostanziale*, relativo cioè alla *generazione* e alla *corruzione* dell'οὐσία⁴⁵⁷, intesa come appartenente tanto all'ambito della φύσις quanto a quello della ποίησις (nel secondo caso si potrebbe parlare, più propriamente, di *produzione* e *distruzione*). Tanto i φύσει ὄντα quanto i ποιούμενα sono il risultato di un processo che fa sì che una determinata materia (ύλη) assuma una certa forma (μορφή o εἶδος) di cui inizialmente erano privi e che quindi possedevano solo in potenza (δυνάμει) – per esempio, il *tras-formarsi* del seme in pianta (φύσει ὄν) o della pietra in una statua (ποιούμενον) per intervento dell'ἀρχιτέκτων –; poiché l'ente (naturale o artificiale) si dà solo al termine della μεταβολή, ossia una volta che è stata acquisita (ovvero tradotta in atto: ἐνέργεια) da parte del sostrato materiale la *forma* che esso aveva in potenza (cioè prima che intervenisse la φύσις o la ποίησις come principio o causa (ἀρχή/αἰτία) del processo di trasformazione), Aristotele può affermare che

μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ύλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχία ᾗ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει [la forma è più natura che la materia: ogni cosa infatti allora si dice che è, quando sia in atto piuttosto che quando sia in potenza].⁴⁵⁸

Il primato ontologico della forma sulla materia⁴⁵⁹, comprovato dal passo succitato, svolge una funzione concettuale di primaria rilevanza nel contesto dell'interpretazione heideggeriana della *Fisica* aristotelica:

p. 354: «Nel suo senso più ampio il vocabolo *kinesis* designa tutti I processi della natura: locomozione, generazione e corruzione, crescita e deperimento, alterazione qualitativa».

⁴⁵⁷ Cfr. E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 108: «Per Aristotele si può dire [...] che c'è generazione sia quando una cosa si genera da un'altra, sia quando qualcosa si genera da qualcos'altro. Quest'ultimo è il caso in cui diciamo, per esempio, che un uomo diventa medico da non medico che era o musicista da non-musicista che era. In tal caso, c'è qualcosa che permane immutato mentre mutano le proprietà ad esso inerenti [...]. Nel primo caso invece la generazione riguarda l'essere stesso della cosa che muta, la sua sostanza, viene cioè ad essere (nasce) qualcosa che prima non era, come quando si genera un animale, una pianta o una statua. È questo il caso in cui si può parlare per Aristotele di generazione in senso assoluto, ma ciò non significa che ciò che viene ad essere nasca dal nulla o dal non essere. Anche in questo caso infatti c'è generazione a partire da qualcosa che è e che fa da sostrato (materiale) alla generazione stessa: così, l'animale o la pianta si generano dal seme, la statua dal bronzo o dal marmo».

⁴⁵⁸ Arist. *Phys.* 193b 6-8, traduzione leggermente modificata.

La μορφή non è “di più” φύσις perché, come “forma”, ha sotto di sé una “materia” da plasmare, ma, in quanto si installa nell’aspetto, essa sovrasta il disponibile (la ὕλη), perché essa è il venire alla presenza dell’attitudine di ciò che è adatto e perciò, in relazione al presentarsi, è più originaria.⁴⁶⁰

Poiché il *venire alla presenza*, ὁὐσία, si mostra *compiutamente* nella μορφή assunta dalla ὕλη al termine (τέλος) del processo di μεταβολή (presieduto rispettivamente dalla φύσις o dalla ποίησις nel caso in cui l’ente in questione sia naturale o prodotto dall’uomo), e la *compiutezza* in cui ἔϊδος (o μορφή) si mostra alla vista è costituita dal possesso *stabile* (cioè fisso, costante) e *in atto* di una condizione prima (del cambiamento) solo potenziale (e quindi assente in atto), è solo nell’ἐντελέχεια – che rappresenta il τέλος, cioè lo stadio ultimo e compiuto (coincidente con la *quiete* in cui il movimento si raccoglie) della μεταβολή, nel quale quest’ultima, arrestandosi, cessa – che ὁὐσία è *effettivamente* tale⁴⁶¹:

⁴⁵⁹ Cfr. M. Liske, *Aristotle’s Teleology and the Opposition of Matter and Form*, «Diotima», 31 (2003), pp. 89-103.

⁴⁶⁰ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 241-242.

⁴⁶¹ Cfr. J. M. Cooper, *Aristotle on Natural Teleology*, in M. Schofield/M. C. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222; A. Gotthelf/J. G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; A. Falcon, *Aristotle on Causality*, SEP 2006; R. Cameron, *The Ontology of Aristotle’s Final Cause*, «Apeiron», 35 (2002) 2, pp. 153-179; R. Byrne, *Aristotle on Physical Necessity and the Limits of Teleological Explanation*, «Apeiron», 35 (2002) 1, pp. 19-46; M. Broadie/F. D. Miller, *Teleology and Natural Necessity in Aristotle*, «**History of Philosophy Quarterly**», 1 (1984), pp. 133-146; M. Boylan, *The Place of Nature in Aristotle’s Teleology*, «Apeiron», 19 (1985) 1, pp. 126-140; D. Bostock, *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle’s Physics*, Oxford: Clarendon Press, 2006; M. D. Boeri, *Change and Teleology in Aristotle’s Physics*, «**International Philosophical Quarterly**», 34 (1995), pp. 87-96; I. Bodnár, *Teleology Across Natures*, «Rhizai», 2 (2005) 1, pp. 9-29; Id., *Movers and Elemental Motions in Aristotle*, «**Oxford Studies in Ancient Philosophy**», 15 (1997), pp. 81-117; I. Bodnár/P. Pellegrin, *Aristotle’s Physics and Cosmology*, in M. L. Gill (a cura di), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2006, pp. 270-291. Cfr. Inoltre E. Berti (a cura di), *op. cit.*, 1997, pp. 110-111: «Fine del mutamento e del movimento è ciò in cui essi si concludono, ma per Aristotele il fine è anche causa finale, in quanto ciò in cui movimento e mutamento si concludono è anche ciò in vista del quale essi hanno luogo e orientano sin dall’inizio il senso della loro direzione. Deve quindi trattarsi, secondo Aristotele, non di un fine qualunque, ma di quello estremo e ottimo. In esso consiste per qualsiasi cosa di natura la piena realizzazione e il miglior modo di essere, nello stesso senso in cui per gli oggetti della tecnica l’utilità alla quale devono servire è la causa ultima per la quale sono stati costruiti».

Ora, però, l'aversi-nella-fine (έντελέχεια) è l'essenza della motilità (cioè l'essere di ciò che è mosso), perché questa quietezza soddisfa nel modo più puro l'essenza dell'οὐσία, ossia del venire alla presenza costante nell'aspetto.⁴⁶²

Al primato ontologico della μορφή sulla ὕλη è intimamente connesso pertanto quello dell'έντελέχεια (o ἐνέργεια) sulla δύναμις, esplicitamente sostenuto dallo Stagirita nel seguente passo tratto dal capitolo ottavo del libro nono della *Metafisica*, in cui Heidegger individua l'apice stesso del «pensiero aristotelico, e perciò anche greco»⁴⁶³:

φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν [risulta evidente che l'atto è anteriore alla potenza].⁴⁶⁴

Il motivo per cui l'ἐνέργεια risulta *anteriore* (πρότερον) rispetto alla δύναμις e dal quale consegue in modo *evidente* (φανερὸν) il primato ontologico della prima sulla seconda – primato della cui straordinaria rilevanza teoretica ai fini della comprensione della posizione critica assunta da Heidegger nei confronti del pensiero aristotelico tratterò in seguito⁴⁶⁵ – è esplicitato da Heidegger con l'intento di fugare i fraintendimenti linguistico-concettuali dovuti alla traduzione latina, attraverso la quale i

⁴⁶² [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ Arist. *Metaph.* 1049b 4-5, traduzione di G. Reale (introduzione, traduzione e note di), *Aristotele, op. cit.* Cfr. J. Barnes, *Aristotele*, tr. it. a cura di C. Nizzo, Torino: Einaudi, 2002, pp. 74-75: «I termini “atto” e “potenza” sono un motivo ricorrente nei trattati di Aristotele. Servono a indicare la differenza tra qualcosa che è di fatto così-e-così e qualcosa che lo è potenzialmente; per esempio, tra un muratore che sta effettivamente spalmando la malta sui mattoni e uno che non lo fa, ma possiede le abilità e le capacità richieste per farlo. Una cosa è avere una capacità, un'altra esercitarla; una cosa possedere una potenzialità, un'altra attualizzarla [...]. L'idea di fondo sembra quella che causare l'essere così-e-così di qualcosa consiste nel trasmettergli una certa caratteristica – e si può trasmettere solo ciò che si possiede. Se qualcuno diventa un musicista deve essere reso tale da qualcuno; costui, dato che ha trasmesso la proprietà di essere un musicista, deve essere a sua volta un musicista in atto».

⁴⁶⁵ Cfr. *infra*, pp. 242 ss.

termini aristotelici in questione sono entrati a far parte del vocabolario filosofico occidentale⁴⁶⁶:

I Romani hanno tradotto ἐνέργεια, lo stare-in-opera nel senso del venire alla presenza nell'aspetto, con *actus*, e così, d'un colpo, il mondo greco fu sepolto; da *actus*, *agere*, agire viene *actualitas*, la "realtà". Δύναμις divenne *potentia*, il potere e la possibilità che qualcosa ha. L'asserzione "è chiaro che la realtà è anteriore alla possibilità" appare allora visibilmente un errore, perché è più plausibile il contrario [...]. Dunque è la possibilità che è anteriore alla realtà. Ma pensando così non pensiamo né in modo aristotelico, né in generale in modo greco. [...] Quando Aristotele usa δύναμις in contrapposizione a ἐντελέχεια e a ἐνέργεια, assume la parola [...] per pensare e denominare quel concetto [...] essenziale in cui è pensata l'entità, l'οὐσία. Δύναμις l'abbiamo già tradotta con *attitudine*, con *essere-adatto-a ...*; solo che *anche così* persiste il pericolo che ancora non si pensi in modo abbastanza greco [...]. Δύναμις è un modo del venire alla presenza; l'ἐνέργεια (ἐντελέχεια) però, dice Aristotele, è πρότερον, "anteriore" alla δύναμις; "anteriore", cioè, rispetto all' οὐσία (cfr. *Metafisica*, Θ, 8, 1049 b 10, 11). L'ἐνέργεια realizza l'essenza del puro venire alla presenza in modo più originario, perché significa quell'avversarsi-in-opera-e-nella-fine che ha lasciato alle sue spalle ogni "non ancora" dell'attitudine a ...anzi meglio, lo ha *con-*dotto e *pro-*dotto nella pienezza dell'aspetto compiutamente "finito" (*voll-* "endet"). La tesi fondamentale di Aristotele circa la gerarchia tra ἐντελέχεια e δύναμις può essere enunciata succintamente anche così: l'ἐντελέχεια è "più" οὐσία della δύναμις, perché realizza l'essenza del venire alla presenza in sé costante in modo più essenziale della δύναμις.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Cfr. F. Volpi, *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in AA. VV., *op. cit.*, p. 269: «Heidegger mette in risalto la tesi aristotelica dell'antioriorità dell'ἐνέργεια (ἐντελέχεια) rispetto alla δύναμις contro il rovesciamento moderno per cui la possibilità viene prima della realtà. Preoccupato di cogliere la peculiarità della φύσις rispetto alla τέχνη – e la gravità di tale preoccupazione gli deriva dalla consapevolezza che l'essenza della tecnicomoderna ha consunto ogni spazio della φύσις – Heidegger trova nel concetto aristotelico della ἐνέργεια (ἐντελέχεια) l'indicazione di una motilità pura, autotelica, compiuta, che si contrappone a quella eterotelica, imperfetta della τέχνη. Si capisce perciò perché Heidegger attribuisca tanta importanza a tale concetto, al punto di considerarlo come l'intuizione filosofica fondamentale di Aristotele, poi perduta con la traduzione latina *actualitas*».

⁴⁶⁷ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 240-241. Sull'antioriorità dell'ἐνέργεια sulla δύναμις, lo Stagirita distingue i tre sensi in cui ciò si verifica (ovvero secondo la *nozione*, la *sostanza* e il *tempo*): cfr. Arist. *Metaph.* 1049b10-12, traduzione di G. Reale (introduzione, traduzione e note di), *Aristotele, op. cit.*: «πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς,

Se, in base alle considerazioni fin qui esposte, è corretto affermare che Aristotele – secondo l’interpretazione che della sua dottrina fisico-ontologica fornisce Heidegger in *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* – identifica l’essenza del movimento, ovvero la *motilità* (*Bewegtheit*), con il “caso limite” del movimento consistente nella sua stessa cessazione, cioè nello stato di immobilità o *quiete* (*στάσις*), propria, per i suoi caratteri di *permanenza*, *fissità* e *stabilità*, dello statuto ontologico dell’essere dell’ente, *l’οὐσία* – intesa come *έντελέχεια*, ossia come sostanza *effettivamente e compiutamente* presente in quanto è *in atto* (*ένέργεια*) – l’accezione in cui Aristotele intende il *movimento* (*Bewegung*: *κίνησις ο μεταβολή*) – e *non* la sua essenza, consistente nella motilità – presuppone, al contrario, l’*incompiutezza* (espressa dall’aggettivo ‘άτελής’) procedurale che attiene alla natura stessa di tale fenomeno.

Esso si pone pertanto fra i due poli della *δύναμις* e dell’*ένέργεια* e non coincide con nessuno di essi, come emerge limpidamente dai seguenti luoghi aristotelici (dei quali i primi due sono tratti dalla *Fisica* e il terzo dalla *Metafisica*)⁴⁶⁸:

ἔστι δέ ὡς οὕ.» [Ora, di ogni potenza intesa in questo modo l’atto è anteriore (1) secondo la nozione e (2) secondo la sostanza; (3) invece, secondo il tempo, l’atto (a) in un senso è anteriore e (b) in un altro senso non è anteriore.]. A tale proposito, cfr. A. Jori, *Aristotele*, Milano: Bruno Mondadori, 2003, pp. 306-307: «(1) per la *nozione*, l’atto è anteriore alla potenza in quanto è possibile sapere di che cos’altro qualcosa costituisca la potenza solo quando si conosca l’atto al quale questo qualcosa tende [...]. (2) [...] l’atto è anteriore alla potenza quanto alla *sostanza* e all’essere. Per dimostrarlo, lo Stagirita si avvale di due serie di argomenti. Quelli del primo gruppo sono diretti a provare come l’atto, essendo la forma, rappresenti la regola, il principio e il fine della potenza, che è la materia. Gli argomenti del secondo gruppo mirano invece a dimostrare che l’atto – essendo il modo d’essere proprio degli enti eterni e incorruttibili – è anteriore alla potenza – che costituisce invece il modo d’essere degli enti corruttibili – nella stessa misura in cui l’incorruttibile è anteriore al corruttibile. (3) Quanto all’*anteriorità* secondo il *tempo*, è necessario effettuare una distinzione. (a) In relazione al singolo individuo, infatti, la potenza è anteriore all’atto, perché l’individuo è in potenza prima di essere pienamente in atto. (b) Qualora invece si considerino la specie dell’individuo e la serie degli individui, è anteriore l’atto, giacché è sempre un individuo già in atto a generarne un altro». Sulla discutibilità dell’*anteriorità temporale* dell’atto sulla potenza, cfr. J. Barnes, *op. cit.*, p. 75: «quando definiamo una potenzialità dobbiamo specificare di cosa è potenzialità, e facendo ciò menzioniamo un’attualità (essere un muratore significa essere capace di costruire, essere visibile significa essere in grado di essere visto). Dato che l’inverso non è vero (l’atto non presuppone la potenza in questo senso), un atto è antecedente per definizione alla correlativa potenza. Ma l’asserzione che l’atto preceda la potenza nel tempo è meno plausibile. Aristotele intende che prima che possano esserci cose di un certo tipo in potenza, devono esserci cose di quel tipo in atto – prima che possano esserci uomini in potenza (vale a dire una certa materia che potrà divenire un essere umano), devono esserci uomini in atto. Perché, egli dice, «sempre una cosa in atto di un certo genere viene all’essere a partire da qualcosa che lo è in potenza per l’azione di qualcosa di quello stesso genere già in atto – per esempio, un uomo da un uomo, un musicista da un altro musicista – deve esserci sempre qualcosa che dà inizio al mutamento, e ciò che dà inizio al mutamento deve essere esso stesso di quel genere» [...]. L’argomento è ingegnoso; ma di fatto la causazione non implica necessariamente una trasmissione – e di solito non lo fa».

⁴⁶⁸ Cfr. L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Brescia: Paideia, 1970, p. 447: «potenza e atto costituiscono i due momenti astratti del divenire, che però rimane come significato fondamentale in entrambi. Questo fatto significa che le due nozioni e concetti sono necessariamente correlativi». Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l’être chez*

- ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ [e il movimento sembra essere un certo atto, sì, ma incompleto].⁴⁶⁹
- ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἧ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν [il movimento è l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale].⁴⁷⁰

Aristote: essai sur la problematique aristotelicienne, Paris: Puf, 2005, p. 448, nota 5: «potenza e atto, nella sintesi, non sono altro che lo stesso divenire; il quale, a sua volta, non è dimostrato per il semplice fatto che è posto come immediatamente evidente». Cfr. infine M. De Carolis, *Dynamis e Macht. Il problema della potenza in Nietzsche e Aristotele*, Napoli: Guida, 1989, pp. 20-21: «Quindi atto e potenza non sono le strutture che consentono di dare una giustificazione del divenire, ma formano lo stesso divenire nella dimensione concettuale». Cfr. infine [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 867-868: «La presenza, οὐσία, si chiama pertanto ἐνέργεια: l'essere-essenzialmente-come-opera in opera (*das im Werk als-Werk-Wesen*), dove *Wesen* va inteso in senso verbale, o l'essere opera (*Werkheit*). Ciò non vuol dire la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) come risultato di un effettuare (*Wirken*), bensì l'essere presente, stando-là nella svelatezza, del pro-dotto posto-lì ed eretto (*das Her- und Hin- und Aufgestellte*). Anche per questo l'ἐνέργεια, pensata in modo greco, non ha nulla a che fare con quella che in seguito è stata chiamata energia; vale tutt'al più il contrario, ma anche questo molto alla lontana. Invece di ἐνέργεια Aristotele adopera anche la parola ἐντελέχεια, da lui stesso coniata. Τέλος è la fine in cui si raccoglie il movimento del pro-durre e porre-lì, raccoglimento che rappresenta l'essere presente di ciò che è e ha finito (*das Be- und Ge-en-dete*), cioè del compiuto (dell'opera). L'ἐντελέχεια è l'aver(si)-nella-fine, l'aver in possesso (*Innehaben*) il puro essere presente che si è lasciato alle spalle ogni produrre ed è quindi immediato: l'essere essenzialmente nella presenza».

⁴⁶⁹ Arist. *Phys.* 201b 31-32. A questo riguardo, cfr. J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, tr. it. a cura di S. Esengrini, *In cammino con Heidegger. Conversazioni con Frédéric de Towarnicki*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2008, pp. 104-105: «Ricordiamo questa definizione nella formulazione fornita da Pascal nel suo piccolo trattato sullo spirito geometrico: "Il movimento non è né semplicemente un atto né una semplice potenza, ma l'atto dell'essente in potenza, in quanto è in potenza". E Pascal aggiunge che "coloro che parlano in questo modo ingarbugliano ogni cosa e, perdendo ogni ordine e ogni luce, si perdono essi stessi e finiscono per imbattersi in difficoltà incomprensibili". È tuttavia molto semplice quel che Aristotele dice nel gergo in cui lo agghinda Pascal, pretendendo in tal modo di fornire una pura e semplice traduzione. In realtà, tra due stati di una stessa cosa, in cui il primo diventa il secondo, Aristotele cerca di cogliere il "tra", il "farsi" per così dire del fare stesso. Tra il riposo dell'"è" e quello del "non è", il movimento conduce ciascuno dei due in seno all'altro, nel senso in cui un vaso, per esempio, un vaso che sce dall'atelier di un vasaio, per quanto "non sia" ancora, comincia comunque a "essere" sin dalla scelta dell'argilla, senza tuttavia già essere un vaso. Ecco quel che tenta di dire Aristotele: si tratta di cogliere cioè il momento della trasformazione tra due "cose fatte e finite", di modo che si può dire che questa frase di Rivarol scritta molto più tardi corrisponde nel modo più esatto al pensiero di Aristotele: "Il movimento tra due stati di quiete è l'immagine del presente tra il passato e l'avvenire. Il tessitore che fa la tela fa sempre quel che non è"».

⁴⁷⁰ *Ivi*, 201a 10-11. Cfr. J. Barnes, *op. cit.*, p. 76: «Al posto della frase di Aristotele, "il mutamento è l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale", possiamo dunque scrivere: "Il mutamento è l'atto di ciò che può mutare in quanto può mutare". Ora, tale enunciato dovrebbe spiegare che cosa significa che qualcosa sta mutando: se sostituiamo i nomi astratti "mutamento" e "atto" con verbi, possiamo parafrasare così Aristotele: "Qualcosa sta mutando quando possiede la capacità di mutare ed esercita tale capacità". Questa parafrasi riduce l'oscurità dell'analisi di Aristotele, ma sembra trasformarla in un'ovvietà. Forse, tuttavia, Aristotele non intende tanto dare una definizione illuminante del mutamento, quanto fare un'osservazione interessante sul genere di attualità coinvolta nel mutamento [...]. Il punto della definizione di mutamento che dà Aristotele è che i mutamenti sono atti di [...] [questo genere]: mentre è in atto il suo mutamento, l'oggetto è ancora in grado di mutare; perché, se non lo fosse più, cesserebbe di essere in atto il suo mutamento».

- πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυρασία μάθησις βᾶδισις οἰκοδόμησις· αὐταὶ δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβᾶδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδέ γίνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἑώρακε δέ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δέ κίνησιν. τὸ μὲν οὖν ἐνεργεῖα τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω. [Infatti, ogni movimento è imperfetto: così, ad esempio, il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato nel medesimo tempo, né che, nel medesimo tempo, uno costruisca e abbia costruito, che divenga e che sia divenuto, riceva movimento e l'abbia ricevuto: queste sono cose diverse. Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e, anche, pensa ed ha pensato. Chiamiamo, pertanto, attività quest'ultimo tipo di processo e movimento l'altro].⁴⁷¹

Nel passo appena citato, il criterio di distinzione fra l'ἐνέργεια (attività) e la κίνησις (movimento) è individuato da Aristotele nella *qualità* del processo sotteso a ciascuna di esse, processo che, nel primo caso, risulta compiuto, già attuato e dunque perfetto (e in virtù di ciò si giustifica il ricorso, da parte dello Stagirita, ad esempi in cui la *compiutezza* – e dunque la *perfezione* – propria dell'attività è resa dall'impiego di forme verbali coniugate al perfetto: 'βεβᾶδικεν'; 'ὠκοδόμηκεν'; 'γέγονεν'; 'κεκίνηται'), mentre nel secondo caso esso ha caratteri opposti in quanto il processo stesso, essendo in corso, è ancora ἀτελής, e quindi non è pervenuto alla fine.

⁴⁷¹ Arist. *Metaph.* 1048b 29-36.

§ 3. La γένεσις della natura e il *Machen* dell'attività poietico-produttiva nella *Fisica* e nella *Metafisica* di Aristotele

Dopo aver messo in luce che l'essere dell'ente (o enticità), l'οὐσία, ha come sue determinazioni, nel mondo sublunare, i φύσει ὄντα e i ποιούμενα, che nel loro complesso rappresentano dunque la totalità di ciò a cui si può attribuire l'essere, e che quest'ultimo rivela come sua struttura ontologica la κίνησις – il cui *principio* è rappresentato dalla φύσις nel caso degli enti naturali e dalla ποίησις in quello dei prodotti artefatti – Heidegger si inoltra nell'esegesi critica del trattato aristotelico della *Fisica* soffermandosi sulla fondamentale differenza che intercorre fra i due suddetti

principi di movimento quanto al (1) senso specifico in cui la φύσις e la ποίησις possano essere intese come modi, pur fra loro profondamente dissimili, della *produzione* e alla (2) funzione che rispetto a essi è rivestita dalla nozione di 'εἶδος' (*Anblick*):

Aristotele [...] intende i φύσει ὄντα come artefatti che si fanno da sé, dal momento che non cessa di caratterizzare gli enti naturali a partire dalla loro corrispondenza con gli artefatti? No, però è vero che egli concepisce la φύσις come il produrre-se-stesso. Ma non è la stessa cosa “produrre” e fare? Per noi sì, finché continuiamo spensieratamente a girovagare tra idee logore, senza tener fermo quanto è già accennato. Ma se ritroviamo la via che ci conduce nell’ambito dell’essere così come è stato inteso dai Greci? Allora ci apparirebbe che il fare, la ποίησις, è *una* specie del produrre, mentre il “crescere” (il ritornare in sé per s-chiudersi da sé [*das In-sich-zurück-, Aus-sich-Aufgehen*]), la φύσις, è un’*altra*.⁴⁷²

La ποίησις è *una* specie di produzione effettuata da un soggetto umano (ἀρχιτέκτων) – che, in quanto tale, è esterno alla ποίησις stessa – il quale esercita una particolare competenza tecnico-artistica (τέχνη) avente come fine (τέλος) la realizzazione di un artefatto (ποιούμενον) che, una volta finito, compiuto, *in atto* (ἐντελέχεια), risulta aver acquisito l’*aspetto* (εἶδος) del prodotto da cui lo stesso τεχνίτης era stato guidato, orientato nell’esercizio del suo sapere e che quindi costituisce il modello (παράδειγμα) a cui l’oggetto prodotto si configurerà come *completamente* adeguato. In tal caso, il termine ‘εἶδος’ (aspetto) – nota opportunamente Heidegger – è adoperato nel senso *più proprio*⁴⁷³, in quanto, coerentemente al suo etimo (che lo pone in intima connessione al verbo ‘ὄραω’), designa ciò che, mostrandosi, si dà alla vista (dell’ἀρχιτέκτων) offrendosi *passivamente* come modello a cui l’attività dell’ἀρχιτέκτων stesso si orienta durante l’intero suo corso. Al termine del processo produttivo, il ποιούμενον sarà *compiuto* proprio in virtù del suo totale adeguamento a ciò che egli aveva preso a modello della sua ποίησις, secondo l’esempio addotto dallo stesso Heidegger nel testo del 1939:

⁴⁷² [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁷³ Cfr. [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 244.

ciò che nasce e viene-a-stare (un tavolo) può essere preso da un aspetto (come un tavolo) e in tale aspetto essere pro-dotto, senza che quell'aspetto da cui il prodotto è *de-rivato* assuma da sé il mettersi nell'aspetto. L'aspetto (εἶδος) tavolo rimane solo un παράδειγμα, qualcosa che, certo, si mostra, ma si mostra *solamente*, e di conseguenza richiede appunto un qualcos'altro che ponga in un aspetto determinato un che di disponibile (legno) come adatto ad avere tale aspetto.⁴⁷⁴

Il *processo* poietico, che in sé risulta *dinamico* e *incompiuto* sino alla completa realizzazione dell'artefatto finito, è guidato in tutte le sue fasi da un progetto preliminarmente concepito dal τεχνίτης, progetto che si renderà pienamente visibile e concreto nell'opera stessa, una volta che essa si "avrà-nella-fine" (ἐντελέχεια), come Heidegger precisa già nel testo relativo al corso di lezioni friburghese tenuto nel semestre estivo del 1931 *Aristoteles, Metaphysik, IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*:

che cos'è, dunque, ἐπιστήμη ποιητική, produzione? Quel che si produce, quel che si deve produrre è ἔργον. Ἐργον non scaturisce casualmente da una qualunque operazione od occupazione; è, infatti, qualcosa che ogni volta deve essere lì, a disposizione, qualcosa che deve mostrarsi in un certo modo, avere un determinato aspetto (*Anblick*). Quale sarà l'aspetto dell'opera compiuta deve già essere nello sguardo

⁴⁷⁴ *Ivi*, pp. 243-244. Cfr. R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, tr. it. a cura di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna: Il Mulino, 1995, pp. 204-205: «Il *telos* è ciò che l'architetto concepisce prima ancora di mettersi all'opera nonché ciò che lo guida per tutto il tempo della costruzione. Colui che costruisce possiede una *techné*, un saper fare, se non perde di vista l'idea percepita inizialmente e se è capace di conformarvi il materiale che ha sotto mano. La nozione di *techné* è così un "concetto cognitivo": essa indica che si è capaci di rendere presente nel prodotto un fine intravisto in precedenza. Si realizzano fini con ciò che è manipolabile [...]. Quando il prodotto è "finito", esso sarà visibile, posto dinanzi allo sguardo che s'era dapprima fissato sull'idea [...]. Quando l'artefatto si presenterà "nella sua fine" (*entelecheia*), allorché sarà pienamente "messo in opera" (*energheia*), l'*eidōs* avrà raggiunto la sua presenza costante. Aristotele intende il divenire come quel processo in forza del quale l'*eidōs* è reso completamente e durabilmente visibile. Dire di una cosa che essa è in divenire, significa dire che essa è in cammino verso la presenza costante. Codesto "perché" o in "vista di che" (*hou heneka*) il divenire si compie, costituisce l'opera [...]. Il fine del lavoro dell'architetto è l'edificio finito [...]. Affidare una cosa al divenire, significa impegnarla ad esporre in permanenza ciò che essa è in se stessa, il suo *eidōs* [...]. Allorché è pervenuta alla permanenza visibile, la cosa ha preso pienamente possesso del suo *eidōs*».

(*erblickt*) preliminarmente. L'aspetto, εἶδος, è già scorto sin dall'inizio, ed è scorto non in generale e complessivamente, ma proprio in quello che deve risultare alla fine, quando l'opera sarà compiuta, portata a termine. Con l'εἶδος dell'ἔργον si prende già preliminarmente in visione il suo esser-finito, i termini che lo racchiudono. L'εἶδος dell'ἔργον è τέλος.⁴⁷⁵

La funzione rivestita dall'εἶδος in quanto παράδειγμα nell'ambito della ποίησις suggerisce l'accezione in cui essa vada intesa come 'produzione', ovvero come *quella* specificazione del produrre (*Herstellen*) che è rappresentata dal fare (*Machen*)⁴⁷⁶, un fare in cui, come ha sottolineato R. Schürmann, «la fine del divenire è, in certo modo, il suo inizio: il marmo non diventerà tempio se, da principio, l'architetto non ha afferrato l'apparenza, la figura da conferirgli»⁴⁷⁷:

⁴⁷⁵ [GA 33] M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik, IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), a cura di H. Hüni, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981, tr. it. a cura di U. Ugazio, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Milano: Mursia, 1992, p. 98. Cfr. F. Volpi, *La «riabilitazione» della δύναμις e dell'ἐνέργεια in Heidegger, op. cit.*, pp. 12-14: «Nella sua struttura il corso presenta un'ampia parte introduttiva in cui viene illustrata in modo penetrante la teoria aristotelica della molteplicità e dell'unitarietà dei significati dell'ente, seguendo da vicino i relativi passi capitali della *Metafisica*; tutto il resto del corso è costituito da un'interpretazione, *per modum commenti*, dei prim i tre capitoli del libro Theta, nei quali, come è noto, Aristotele tratta della δύναμις e dell'ἐνέργεια secondo il movimento (κατὰ κίνησιν) – problema questo che interessa particolarmente Heidegger in relazione alla comprensione della motilità della τέχνη nella sua differenza rispetto a quella della φύσις [...]. Il problema che in effetti qui lo occupa, e che egli crede di poter cogliere nella trattazione aristotelica, è di sapere qual è, nel movimento, il modo d'essere di ciò che è in potenza e quale quello di ciò che è in atto. Ciò che caratterizza questa lettura ontologizzante è che essa costituisce il punto d'appoggio non solo per valorizzare il pensiero aristotelico, ma anche per attualizzarlo e per avvicinarlo a se stesso».

⁴⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 101: «Nel produrre, quel che deve essere prodotto è necessariamente, anche se la produzione non è ancora terminata e anzi non è ancora incominciata, già scorto in anticipo: in un primo momento, esso è solo, nel senso vero e proprio del termine, pre-sentato (*vorgestellt*), ma non ancora tratto-qui e prodotto (*bei- und hergestellt*) come qualcosa di preparato (*Vorhandenes*). Questo presentare l'ἔργον nel suo εἶδος anticipandolo con lo sguardo è il vero e proprio inizio del produrre, che quindi non incomincia solo nel momento dell'avvio del lavoro manuale in senso stretto. Questo cogliere-con-lo-sguardo l'aspetto è di per sé il formarsi di un vedere, il formarsi dell'immagine preliminare. In questo modo, però, qualcosa si è fatto notizia: questo formarsi dell'immagine preliminare può accadere solo come delimitazione di quel che ad esso appartiene».

⁴⁷⁷ R. Schürmann, *op. cit.*, p. 204.

là dove l'aspetto si appaga nel mostrarsi e, mostrandosi, si limita a orientare e ad accompagnare un intendersene della sua produzione, ma senza eseguirla, là il produrre è un *fare*.⁴⁷⁸

Nel caso della φύσις, invece, il termine 'εἶδος' non è inteso secondo l'accezione prima indicata di 'modello' produttivo, e non esercita la funzione *passiva* che attiene a quest'ultimo, bensì quella *attiva* dell'autoposizione, e, in virtù di essa, l'intero processo cinetico presieduto dal principio della φύσις si configura come *un'altro* modo del produrre rispetto a quello della ποίησις. La natura rappresenta un *Sich-selbst-Herstellen*, ma in questo caso il verbo '*Herstellen*' – precisa Heidegger – non designa il mero *Machen*, ma l'*Ent-stehung*, il “nascere” o “venire-alla-presenza” espresso dalla nozione di 'γένεσις' cui esplicitamente il filosofo rimanda nel seguente passo:

l'aspetto, anche senza mostrarsi propriamente come παράδειγμα, cioè in una e per una τέχνη, può però por-*si* immediatamente come ciò che assume il porre nell'aspetto stesso; l'aspetto pone se stesso; qui si ha l'istallarsi di un aspetto; e così ponendosi, si pone in esso stesso, cioè pro-duce da sé qualcosa che ha questo aspetto – μορφή come φύσις. E allora vediamo facilmente che uno ζῷον (un animale) non “fa” se stesso e un suo simile, perché il suo aspetto non è e non sarà mai semplice misura e modello *in conformità al quale*, a partire da un che di disponibile, viene prodotto qualcosa, ma il suo aspetto è ciò stesso che viene alla presenza (*das Anwesende*), l'aspetto che si pone [...]. Nella γένεσις come istallarsi, il produrre è in tutto e per tutto il venire alla presenza dell'aspetto stesso senza l'aggiunta di un'istruzione e di un soccorso che caratterizza appunto ogni “fare”. Ciò che produce-se-stesso nel senso dell'istallarsi non ha bisogno di aspettare una fattura (*Mache*); se ne avesse bisogno, ciò vorrebbe dire che un animale non sarebbe in grado di riprodursi se non padroneggiasse la sua propria zoologia.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸[GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁷⁹*Ibidem*. Cfr. inoltre *ivi*, p. 253: «In essa [*scil.* nella natura] l'εἶδος viene alla presenza da sé e come tale, senza aver bisogno, come nella τέχνη, che intervenga una ποίησις, la quale pro-duce qualcosa che è lì presente, per esempio del legno, nell'aspetto di “tavolo”, ma in modo tale che questo prodotto non è mai e non potrà mai essere in cammino a partire da sé per diventare un tavolo».

La determinazione del carattere di γένεσις della φύσις è ulteriormente specificata da Heidegger attraverso il riferimento al concetto di ‘στέρησις’, che «i Romani tradussero con *privatio* [...], [la quale] è considerata come una specie della *negatio*»⁴⁸⁰ e che designa propriamente il “sottrarsi” di qualcosa, sebbene sia necessario, secondo l’avvertimento dello stesso Heidegger, evitare di intendere tale ‘assentarsi’ «come il mero contrario del presentarsi»⁴⁸¹. Occorre invece assumere il termine nel significato del “*ritrarsi in sé*” della φύσις, la cui essenza è *duplice* in quanto il movimento di cui essa è principio (ἀρχή) è al contempo il *venire alla presenza* (*Anwesenung*) e il *venir-meno* della stessa presenza (*Abwesenung*), che tuttavia «non è semplicemente assenza (*Abwesenheit*)»⁴⁸², cioè non indica un puro nulla, il nientificarsi dell’ente, come esemplificano i seguenti casi presi in esame dal filosofo:

quando noi oggi diciamo, per esempio, che qualcosa “è via”, non vogliamo dire soltanto che non è più qui, ma vogliamo dire che manca. Se qualcosa manca, *ciò che manca* è sì via, ma proprio questo via, cioè il mancare, ci irrita e ci inquieta, e tutto ciò il “mancare” lo può provocare solo se esso è “presente” (“*da*”), cioè è, ossia costituisce un essere. In quanto assentarsi, la στέρησις non è semplicemente assenza, ma un *presentarsi*, e precisamente quel presentarsi in cui si presenta l’assentarsi – e non già l’assente [...]. Quando il vino inacidisce e diventa aceto, esso non diventa niente [...]. Nell’“aceto” c’è il venir meno, l’assentarsi del vino [...]. L’istallarsi nell’aspetto fa sempre venire alla presenza in modo tale che nel presentarsi viene contemporaneamente alla presenza un assentarsi. Quando il fiore “si schiude” (φύει) cadono le squame dalla gemma; il frutto fa la sua comparsa con la scomparsa del fiore.⁴⁸³

Come suggerisce il secondo esempio addotto dal filosofo, il movimento (κίνησις) sotteso alla fruttificazione di una pianta (la quale, in quanto tale, rientra nell’ambito dei φύσει ὄντα) è *avviato* e *causato* – rispettivamente secondo i significati dei termini

⁴⁸⁰ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 249.

⁴⁸¹ *Ivi*, pp. 250-251.

⁴⁸² *Ivi*, p. 251.

‘ἀρχή’ e ‘αἰτία’ ο ‘αἴτιον’ – dalla φύσις, che determina, in primo luogo, lo *schindersi* (φύειν) o il *venire alla presenza* (*Anwesenung*) del fiore (μορφή), il quale diventa tale *in atto* (ἐντελέχεια) attraverso la *caduta*, ovvero la *scomparsa* (στέρησις) della gemma (ὕλη) e, in secondo luogo, il *venir meno* (*Abwesenung/στέρησις*) del fiore stesso con la contemporanea *comparsa* del frutto (εἶδος finale) che il fiore stesso era prima solo *in potenza* (δυνάμει).

Nel capitolo settimo del libro Z della *Metafisica* lo Stagirita, trattando del ruolo dell’*essenza* nella γένεσις delle cose, esamina tre diverse forme di generazione rispetto ai *principi* o *cause* rappresentati da (a) la natura (φύσις), (b) l’arte (τέχνη)⁴⁸⁴ e (c) il caso (αὐτόματον)⁴⁸⁵, le quali richiedono «tre condizioni fondamentali: (α) qualcosa da cui le

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ Cfr. Arist. *Metaph.* 1032a 32- b10: «ἀπὸ τέχνης δέ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δέ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν): καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος: τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἢ οὐσία ἢ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου, ἐκείνης γὰρ ἀπουσία ἢ νόσος, ἢ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη. γίγνεται δὲ τὸ ὑγιές νοήσαντος οὕτως: ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη εἰ ὑγιές ἔσται τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα: καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγη εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἢ ἀπὸ τούτου κίνησις ποιήσις καλεῖται, ἢ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν.» [Ad opera dell’arte sono prodotte tutte quelle cose la cui forma è presente nel pensiero dell’artefice. E per forma intendo l’essenza di ciascuna cosa e la sua sostanza prima. E perfino dei contrari, in un certo qual modo, la forma è la stessa: infatti, la sostanza della privazione è la sostanza opposta. La sostanza della malattia, per esempio, è la salute, perché la malattia è dovuta all’assenza di salute; invece la salute è la forma presente nell’anima (del medico) e (quindi è) la scienza. Ora, il sano viene prodotto seguendo questo ragionamento: poiché la salute consiste in questa data cosa, se si vuole ottenere guarigione, è necessario che si realizzi questa data cosa, per esempio un certo equilibrio (delle funzioni del corpo), e ulteriormente, se si vuole realizzare questo equilibrio, occorre un certo calore; e, in questo modo, continua il medico a ragionare, procedendo fino a che non pervenga, da ultimo, a ciò che è in suo potere di produrre. Il movimento, poi, che, a questo punto, viene effettuato dal medico, cioè il movimento che tende a risanare, si chiama produzione].

⁴⁸⁵ I capitoli quarto, quinto e sesto del II libro della *Fisica* costituiscono un compiuto trattato sul caso (τὸ αὐτόματον) e la fortuna (ἢ τύχη); il primo di essi si apre con le seguenti parole (Arist. *Phys.* II 4, 195b 31-36): «Si vuol dire che sono cause la fortuna e il caso, e che molte cose sono e divengono mediante la fortuna e il caso. Bisogna, perciò, esaminare (a) in che senso, fra le cause su indicate, siano la fortuna e il caso, e (b) se la fortuna e il caso siano la stessa cosa o cose diverse, e insomma, (c) che cosa sia la fortuna, che cosa il caso». La formulazione dei tre quesiti all’interno del brano appena citato inaugura una dettagliata scepri riguardo alla funzione che il caso e la fortuna rivestono in una raffinata descrizione degli eventi del mondo; dopo aver presentato, nel quarto capitolo, con il suo tipico modo di argomentare, una rassegna delle principali posizioni teoriche sull’argomento, Aristotele risponde nel quinto capitolo all’ultimo dei tre quesiti prima esposti (c), fornendo la definizione di caso e fortuna come segue (II 5, 197a 33-36): «Pertanto, come dicevamo, sia la fortuna sia il caso sono cause accidentali operanti su eventi che possono verificarsi, ma né sempre né per lo più, e fra questi eventi accidentali, su quanti sono in vista di qualcosa». A questo proposito si può confrontare anche *Metaph.* XI 8, 1065a 27- 1065b4: «Il caso si ha quando qualcuna di queste cose avviene accidentalmente [...]. Il caso è una causa accidentale nell’ambito di quelle cose che avvengono in vista di un fine e per deliberazione». Nel capitolo VI della *Fisica*, con il quale si chiude la trattazione dell’argomento, viene fornita la risposta ai quesiti (b) e (a) sopra esposti (*Phys.*, II 6, 197a 36- 197 b 1): «Fortuna e caso differiscono, in quanto il caso ha un maggior numero di accezioni. Tutto ciò che avviene per fortuna, infatti, avviene per caso, ma non tutto ciò che avviene per caso avviene per fortuna». Riguardo al quesito (a), cfr. *Phys.* II 6, 198a 3-5: «Circa, poi, la causa dei loro modi, bisogna tener presente che tanto la fortuna quanto il caso rientrano nel novero delle cause onde è il principio del movimento». Pertanto, possono dirsi ‘casuali’ o ‘fortuiti’ gli eventi determinati dall’accidentale intersezione di almeno due sequenze *causali* e indipendenti di eventi (non necessariamente concomitanti), le quali, per l’intervento di fattori accidentali – rappresentati dalle cause

cose generate derivano, (β) qualcosa per effetto del quale tali generazioni hanno luogo, ossia un agente, e (γ) *θυαλχοσα χυι εσσε τευδονοή*⁴⁸⁶.

La γένεσις secondo φύσις (α), sulla quale si concentra la lettura heideggeriana nel saggio del 1939, è illustrata da Aristotele nei seguenti termini:

αί δέ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὐταὶ εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν, τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἦν λέγομεν ὕλην, τὸ δέ ὑφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων, τὸ δέ τι ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι – ἅπαντα δέ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἐν ἐκάστῳ ὕλη [Le generazioni naturali sono quelle delle cose la cui generazione proviene dalla natura. Ciò da cui le cose si generano è quello che noi chiamiamo materia; ciò ad opera di cui si generano è qualcuno degli esseri naturali; ciò che viene generato, infine, è un uomo, o una pianta o qualcuna delle altre cose come queste, che principalmente diciamo essere sostanze. Tutte le cose che sono generate, sia ad opera della natura sia ad opera dell'arte, hanno materia: ciascuna di esse,

efficienti accidentali del caso e della fortuna – risultano vanificate perché non raggiungono il rispettivo *telos* verso cui erano inizialmente orientate: (*Phys.* II 6, 197b 22-31): «Ne è prova l'espressione "invano", la quale si suol pronunciare quando non si realizza un fine, ma solo ciò che si fa per esso: [...] l'espressione "invano" sta proprio ad indicare ciò che è naturalmente disposto verso un fine esterno, ma poi non consegue ciò che era il fine della propria esistenza e della propria disposizione naturale [...]. In tal modo il caso [...] si ha quando una causa si produce invano: ad esempio, la pietra che cade senza aver lo scopo di colpire, cade per caso, perché altrimenti sarebbe caduta per opera di qualcuno e con lo scopo di colpire». Nell'esempio appena citato sono distinguibili le due sequenze causali relative, rispettivamente, alla traiettoria seguita dal grave, che ha come suo *telos* naturale il raggiungimento del punto più basso per effetto della forza di gravità, e al percorso del malcapitato, orientato inizialmente al raggiungimento di un determinato luogo e ora violentemente interrotto. Tali sequenze causali – indipendenti e teleologiche – risultano dunque vanificate dall'intervento del caso, che ne determina l'accidentale incrocio. Sarebbe scorretto supporre che l'insieme degli eventi *casuali* e *fortuiti* rappresenti (secondo una relazione di identità) o comprenda al suo interno (secondo una relazione di inclusione) quello degli eventi accidentali: se è corretta l'affermazione secondo cui tutti gli eventi casuali sono per loro natura accidentali, non lo è altrettanto l'affermazione inversa, secondo cui tutti gli eventi accidentali sono casuali. Aristotele opera, nel vasto ambito degli eventi del mondo, una netta distinzione fondata su un criterio ontologico, in virtù del quale egli oppone agli eventi che si verificano «di necessità e sempre o per lo più» (*Phys.* II 5, 196b12-13) allo stesso modo (cioè gli eventi che ricorrono con regolarità assoluta o statistica sempre uguali a se stessi) gli eventi che non si verificano «né di necessità e sempre né per lo più» allo stesso modo: tali sono gli eventi "accidentali", dei quali la causa efficiente è sempre "indeterminata" (non costituisce cioè una causa "per sé"), e sui quali non è possibile edificare alcun sapere scientifico (poiché la scienza, come sostiene Aristotele, riguarda ciò che è sempre e per lo più). Riporto qui di seguito un caso esplicativo (tratto da *Metaph.* VI 2, 1026b 37-1027a 3) di evento accidentale non casuale né fortuito: «è accidentale, anche, che il costruttore di case guarisca qualcuno, in quanto non il costruttore ma il medico, per sua natura, compie questa funzione: allora, che il costruttore sia medico, avviene accidentalmente». In questo esempio, non è il caso né la fortuna a determinare la guarigione, bensì il ruolo terapeutico *accidentalmente* rivestito da un costruttore di case.

⁴⁸⁶ A. Jori, *op. cit.*, p. 292.

infatti, ha potenzialità di essere e di non essere, e appunto questa potenzialità, in ciascuna di esse, è la materia].⁴⁸⁷

È interessante osservare come nel caso (a) della γένεσις ἐκ φύσεως qui considerato, le tre condizioni (α), (β) e (γ) sopra elencate, necessarie al verificarsi del processo di generazione coincidono con la φύσις stessa, come risulta chiaramente dalle poche seguenti righe con cui prosegue il passo della *Metafisica* sopra riportato:

καθόλου δέ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις (τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῶον) καὶ ὑφ' οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἢ ὁμοειδῆς (αὕτη δέ ἐν ἄλλῳ)· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ· οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν [In generale, poi, ciò da cui le cose si generano è natura, e anche ciò secondo cui le cose si generano è natura (infatti, ciò che si genera ha una natura: per esempio, la natura di pianta o di animale); e, ancora, ciò ad opera di cui le cose si generano è natura: natura intesa nel senso di forma, della medesima specie rispetto al generato (ancorché risiedente in un altro individuo diverso): infatti, è sempre un uomo che genera un altro uomo].⁴⁸⁸

È in virtù dell'analisi di tali luoghi che diviene pienamente comprensibile sia l'assunto aristotelico secondo cui «ἡ φύσις διχῶς λέγεται»⁴⁸⁹, sia la *duplice* definizione che della 'natura' Heidegger ricava dall'esegesi critica fin qui condotta, cosicché la φύσις si rivela al contempo:

⁴⁸⁷ Arist. *Metaph.* 1032a 15-22.

⁴⁸⁸ *Ivi*, 1032a 22-26.

⁴⁸⁹ Arist. *Phys.* 193b 18.

- ἀρχή κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ'αὐτό [principio del movimento di ciò che si muove di per sé]⁴⁹⁰

e

- Γένεσις [generazione], e, in quanto tale, ὁδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν [un cammino dalla natura verso la natura].⁴⁹¹

In particolare, riguardo alla seconda definizione appena ricordata, Heidegger avverte contro facili fraintendimenti chiosando:

come φύσεως ὁδός εἰς φύσιν, la φύσις sarebbe allora un continuo girare in se stessa. Ma proprio questa conclusione non coglie nel segno, perché, in quanto *in cammino* verso la φύσις, la φύσις non è affatto una ricaduta nell'ente da cui di volta in volta proviene. Ciò che nasce e viene a stare non ritorna *mai* in ciò da cui viene fuori, e questo perché l'essenza del nascere e del venire a stare è proprio l'istallarsi nell'aspetto. Nella misura in cui l'istallarsi fa venire alla presenza in un "questo qui" individuale che ha un certo aspetto, ne segue che ciò in cui il nascere, il venire-a-stare, pone l'aspetto, deve essere

⁴⁹⁰ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 253. Cfr. Arist. *Phys.* 192b 20-24, traduzione leggermente modificata: ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός [in quanto la natura è principio e causa del muoversi e dello stare in quiete in ciò che primariamente esiste di per sé e non per accidente].

⁴⁹¹ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 246. Cfr. Arist. *Phys.* 193b 12-18: ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. οὐ γὰρ ὥσπερ ἡ ἰατρεισις λέγεται οὐκ εἰς ἰατρικὴν ὁδὸν ἀλλ' εἰς ὑγίειαν· ἀνάγκη μὲν γὰρ ἀπὸ ἰατρικῆς οὐκ εἰς ἰατρικὴν εἶναι τὴν ἰατρεισιν, οὐχ οὕτω δ' ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ φύομενον ἐκ τινὸς εἰς τὸ ἔρχεται ἢ φύεται. τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ. [Inoltre la natura, intesa come generazione, è una via verso la natura vera e propria. Difatti, mentre noi diciamo che la medicazione non è una via verso la medicina, ma verso la salute (è ovvio, invero, che la medicazione deriva dalla medicina e non va verso di essa), in modo diverso, invece, sono tra loro in relazione questi due aspetti della natura: infatti ciò che nasce, in quanto nasce, va da qualcosa verso qualcosa. Ma qual è, pertanto, la cosa che nasce? Non certo quella da cui essa nasce, bensì quella alla quale, nascendo, essa tende.]. Del passo in questione ricordiamo inoltre la traduzione ermeneutica heideggeriana (cfr. [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 244-245): «Ma inoltre la φύσις, che è chiamata come de-formazione nello stato in cui è venuta a stare (*Ent-stellung in den Ent-stand*), è (niente di meno che) cammino verso la φύσις. (È ciò) non come la medicina che è chiamata cammino, ma non verso l'arte medica, bensì verso la salute; infatti, la medicina parte sì necessariamente dall'arte medica, ma non è diretta verso di essa (quale sua fine); ma neppure così (come la medicina sta alla salute) la φύσις si comporta in rapporto alla φύσις, bensì ciò che è un ente a partire dalla φύσις e nel modo della φύσις, questo parte da qualcosa e va verso qualcosa in quanto è determinato dalla φύσις (nella motilità di questo cammino). Ma "in che cosa" va dunque schiudendosi secondo la φύσις? Non in ciò "a partire da cui" (volta per volta si stacca), ma in ciò in cui di volta in volta nasce e viene-a-stare».

necessariamente un qualcosa di rispettivamente altro da ciò donde viene. Certo, φύσεως ὁδός εἰς φύσιν è un modo di venire fuori nella presenza, nel quale rimane identico il da dove, il verso dove e il come del presentarsi. La φύσις è cammino (*Gang*) in quanto schiudersi nello schiudersi (*Aufgang zum Aufgehen*) e così, però, è un ri-andare-in-sé (*In-sich-zurück-Gehen*), a quel sé che rimane uno schiudersi. L'immagine soltanto spaziale del girare è essenzialmente insufficiente.⁴⁹²

Proprio la concezione della φύσις come 'genesis' e 'kinesis', ovvero come movimento culminante nel *farsi presente* dell'essere in un ente naturale, e il parallelo riferimento al concetto di 'steresis' inteso come il "sottrarsi alla presenza" da parte dello stesso ente, consentono a Heidegger un ultimo, decisivo passo ermeneutico: illustrare come nel pensiero dello Stagirita la φύσις, sebbene sia concepita come un *genos tou ontos* – come prova il riferimento al terzo capitolo del quarto libro della *Metafisica*⁴⁹³ – vale a dire come la regione ontica costituita dagli enti naturali – motivo per cui «in lui essa non è più esperita come il senso originario dell'essere nella sua totalità, così come ciò avveniva nel pensiero presocratico, ma in un modo [...] derivato»⁴⁹⁴ –, tuttavia conservi ancora «un'eco del grande inizio della filosofia greca»⁴⁹⁵. In tale inizio la φύσις era intesa non come un ambito ontico, seppur esteso, bensì come l'essere dell'ente nella sua totalità, e la flebile luce emanata da tale accezione originaria sembra ancora riverberarsi sull'affermazione, contenuta nel quarto

⁴⁹² [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 246-247. Cfr. Walter A. Brogan, *op. cit.*, p. 46: «Our understanding of *phusis* has thus far been circling around a gradually deepening complex of issues. *Phusis* is *arché*; it is *metabolé*. *Phusis* itself has been left untranslated by Heidegger. He suggests now that we might possibly be able to translate it as *Aufgang*, but even this is not much help unless we have followed the steps Aristotle has taken thus far and can read into this word the fullness and determinateness of meaning that Aristotle has given to the word *phusis*. The German word *aufgehen* from which *Aufgang* is derived has itself a certain richness of meaning. It can mean to ascend, to rise (the dough rises), to open up (the plant sprouts), to dawn (the sun dawns on the horizon), to burst forth, to be bound together, to break loose. The Germans speak of the *Aufgangspunkt*, the point of appearance, for instance, the point at which the sun appears at the horizon. The preposition *auf* signifies motion to a place as well as rest in a place. *Aufgang* means appearance as well as the way, the steps toward this appearance. The word *Gang*, from *gehen*, means movement, flow, passage».

⁴⁹³ Arist. *Metaph.* 1005a 34-35: «ἔν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις». [infatti la natura è solo un genere dell'essere].

⁴⁹⁴ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁹⁵ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 254.

capitolo del quinto libro della stessa *Metafisica*, che recita: «καὶ ἡ οὐσία φύσις τίς ἐστίν»⁴⁹⁶, che Heidegger traduce e commenta significativamente come segue:

l'οὐσία (l'essere dell'ente come tale nella sua totalità) è φύσις τίς – una certa qual φύσις. Ma Aristotele è ben lungi dal voler dire che l'essenza dell'essere in generale sia propriamente del genere di quella φύσις che subito dopo egli caratterizza esplicitamente solo come *un* genere dell'essere accanto ad altri. Piuttosto, quella frase quasi non enunciata direttamente, e cioè: l'οὐσία è φύσις τίς, è un'eco [...] del primo avvio della filosofia occidentale. In questo inizio l'essere è pensato in modo tale che la φύσις della cui essenza Aristotele determina il concetto non può essere altro che un derivato della φύσις originaria [...]. A titolo conclusivo pensiamo invece il detto di un pensatore iniziale che parla direttamente della φύσις e la intende come l'essere dell'ente come tale nella sua totalità [...]. Il frammento 123 di Eraclito (tratto da Porfirio) dice: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: l'essere ama nascondersi. Che significa ciò? [...]. L'essenza dell'essere è di svelarsi, di schiudersi e venir fuori nello svelato – φύσις [...]. Perciò non si tratta di superare il κρύπτεσθαι della φύσις e di strapparglielo, ma qualcosa di ben più arduo ci è assegnato: lasciare alla φύσις, in tutta la purezza della sua essenza, il κρύπτεσθαι come appartenente ad essa. Essere è lo svelarsi che si vela – φύσις nel senso iniziale.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Arist., *Metaph.* 1015a 12-13.

⁴⁹⁷ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 254-255. Cfr. inoltre F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, *op. cit.*, pp. 200-201: «Si può osservare che l'importanza di questo saggio nello sviluppo del pensiero heideggeriano sta nel fatto che nella riflessione aristotelica sulla *physis* Heidegger trova il coglimento e la determinazione di un essere che ha in se stesso il principio del movimento e della vita, e che come tale si differenzia rispetto al modo d'essere dei prodotti della tecnica; ma nella riflessione aristotelica emerge e viene pensata inoltre per la prima volta la connessione essenziale di *physis* e *techne*, e precisamente in un modo tale che essa, da un lato, serba in sé ancora la traccia dell'originaria apertura premetafisica e, dall'altro, marca invece un inizio decisivo per tutto l'Occidente [...]. Quanto all'importanza che Aristotele ha in questa prospettiva in cui Heidegger radicalizza la sua critica alla metafisica, va però osservato che in realtà tale importanza sta per Heidegger nel fatto che in Aristotele riecheggia ancora l'originario senso presocratico della *physis* e che, dunque, attraverso il suo pensiero è possibile risalire a quel senso». Cfr. Walter A. Brogan, *op. cit.*, p. 49: «The transition from the understanding of being as *phusis* (e. g., in Heraclitus) to the understanding of *phusis* as *ousia* in Aristotle marks the end of Greek philosophy. The struggle is itself a great struggle and thus a great and originary intellectual achievement for Aristotle. Aristotle thereby remains within the greatness of Greek philosophy. *Metaphysics* rests in the security of his grasp. History begins. To properly understand the meaning of *ousia* we have to return this concept to its source in the Greek struggle to give witness to being. We must stand within the difference that lets beings be. This difference, though hidden, still reigns within the tradition. The traces of this granting that first opened up beings, however, have become obfuscated in the history of that tradition».

Nell'*Introduzione alla metafisica* (1935) Heidegger, soffermandosi sull'accezione originaria (arcaica) del termine 'φύσις' come *essere*, e rilevando come la traduzione latina 'natura' abbia smorzato «l'autentica forza evocativa filosofica della parola greca»⁴⁹⁸, osserva che essa indica lo "«*schiuersi*», l'«*aprirsi*», l'«*apparire*», il "«*venire alla luce*»" quali caratteri propri, dal punto di vista semantico, della triplice radice etimologica del termine 'essere':

cerchiamo di ricordare in primo luogo, brevemente, quanto la linguistica c'insegna a proposito delle radici che ricorrono nella coniugazione del verbo 'essere' [...]. Tutte le varie coniugazioni del verbo 'essere' risultano da tre diverse radici. Le prime due sono indogermaniche e compaiono anche nelle parole greche e latine col significato di 'essere'.

- La più antica e genuina è 'es', in sanscrito 'asus', la vita, il vivente, ciò che in sé e di per sé sussiste, si muove e riposa, l'autosussistente (*das Eigenständige*) [...]. Vi corrispondono, in greco, εἶμι ed εἶναι, in latino *esum* ed *esse*. Vi appartengono anche, in latino: *sunt*, e, in tedesco: *sind* (sono) e *sein* (essere).

- L'altra radice indogermanica suona *bhû*, *bheu*. Ad essa si riattacca il greco φύω, schiuersi, imporsi, predominare, venire in posizione e permanervi di per sé [...]. In base all'interpretazione più originaria, che ci proviene dagli inizi della filosofia greca, il 'crescere' (*wachsen*) si rivela come uno schiuersi (*aufgehen*), il quale, a sua volta, rimane determinato dall'essere presente (*Anwesen*) e dall'apparire (*Erscheinen*). Oggi si preferisce ricondurre la radice φυ- a -φα, φαίνεσθαι. La φύσις sarebbe, di conseguenza, ciò che viene alla luce schiudendosi [...].

- La terza radice: *wes* [...], risiedere, ristare, trattenersi, compare solo nella coniugazione del verbo germanico *sein* [...]. Il sostantivo *Wesen* originariamente non significa l'essenza (*Was-sein*), la *quidditas*, ma il durare come presente, la pre-senza (*An-wesen*) e l'as-senza (*Ab-wesen*) [...]. Da queste tre radici desumiamo le tre significazioni chiaramente determinate fin dall'origine di: vivere, schiuersi, permanere.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ [GA 40] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹⁹ *Ivi*, pp. 81-82.

Dall'analisi terminologica sopra condotta il filosofo deriva l'intima connessione, racchiusa nel termine 'φύσις', fra i verbi 'apparire' ed 'essere', poiché, attenendosi al più antico significato della parola in questione, il 'φύειν' è al contempo 'φαίνεσθαι', "risplendere" rendendosi visibile e quindi *presente*, in antitesi al movimento, pur inerente alla φύσις stessa, designato dal verbo 'κρύπτεσθαι' sopra evocato, indicante il "sottrarsi alla presenza" celandosi in sé e nascondendosi alla vista. È proprio in tale duplice dinamica che è possibile cogliere anche la pregnanza della coppia concettuale 'γένεσις'/'στέρησις', che, nel loro alternarsi e coesistere, esprimono il senso della *kinesis* di cui è principio la φύσις, nella piena equivalenza semantica di 'essere', "divenire" e "apparire":

se intendiamo, alla maniera dei Greci, il divenire come un venire e un andar via dalla presenza, l'essere come una presenza-apparente-nello-schiudersi (*als aufgehend-erscheinendes-Anwesen*), e il non-essere come assenza, ne viene che l'alternanza di schiudersi e di svanire è l'apparire (*Erscheinen*), l'essere stesso. Allo stesso modo che il divenire è l'apparenza dell'essere, così l'apparenza intesa come apparire (*Erscheinen*) è un divenire dell'essere.⁵⁰⁰

Ciò che, secondo la lettura heideggeriana della *Fisica* aristotelica, rimarrebbe occultato nel pensiero dello Stagirita è il tratto costitutivo dell'essere nella sua differenza rispetto all'ente – con il quale invece Aristotele lo identifica –, essere del quale non si può dire che è, ma che, schiudendosi, *si dà* (*es gibt*), *manifestandosi*, ovvero *apparendo*, nei singoli enti, che in esso hanno il loro fondamento (*Grund*) e la loro dimora: è dunque nella molteplicità ontica che l'essere si dispiega dal suo fondo abissale (*Abgrund*)⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ *Ivi*, pp. 123-124.

⁵⁰¹ Cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Milano: Mursia, 1986, pp. 79-82.

§ 4. La determinazione dell'οὐσία come *presenza costante* e il primato dell'ἐντελέχεια nell'ontologia aristotelica

È nell'orizzonte della comprensione aristotelica del movimento come passaggio dalla *dynamis* all'*energeia* che Heidegger affronta in maniera sistematica, nella sezione introduttiva del corso estivo del 1930 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*⁵⁰², la concezione dell'essere come presenza costante, in relazione alla quale la μεταβολή è intesa come la progressione dinamica dall'*apousia* alla *parousia*.

Il problema del movimento costituisce, ancora una volta, lo sfondo concettuale a partire dal quale l'indagine circa l'essere dell'ente si dispiega:

movimento, cioè essere-mosso (*Bewegtsein*), ovvero essere-quieto (*Ruhen*) (come modo proprio del movimento) si rivela come una determinazione fondamentale dell'essere che noi in generale attribuiamo ad un ente. Il modo della mobilità (*Bewegtheit*), ovvero immobilità, si trasforma a seconda di ciascun ente. Il problema del movimento è fondato sull'essenza dell'ente in quanto tale.⁵⁰³

L'interrogazione circa lo stato di movimento o quiete dell'ente si profila al contempo come *Leitfrage*, come interrogazione circa l'essere dell'ente in generale, e il filosofo si propone di illustrare la concezione aristotelica dell'essere come οὐσία *qua παρούσια*, ovvero come presenza costante⁵⁰⁴, la cui compiutezza e stabilità è il risultato di quella specie di μεταβολή che è la γένεσις. Quest'ultima è da intendersi, spiega

⁵⁰² [GA 31] M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), a cura di H. Tietjen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1982, translated by T. Sadler, *The essence of human freedom. An Introduction to Philosophy*, New York: Continuum, 2002.

⁵⁰³ *Ivi*, p. 31.

⁵⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 62: «οὐσία significa propriamente [...] sempre παρούσια, e solo perché οὐσία vuol dire la stessa cosa. ἀπουσία può esprimere: il “via” e il mancare cioè dell'esser presente. Essere assente (*Abwesenheit*) non è il mancare dell'assenza (*Wesenheit*), ma il mancare dell'essere presente (*Anwesenheit*), e così “essenza” (*Wesenheit*), οὐσία, significa, in fondo, essere presente (*Anwesenheit*). I Greci hanno compreso l'enticità nel senso dello stabile essere presente».

Heidegger, come il mutamento di un sostrato (ὕποκείμενον) da una condizione di privazione (στέρησις) iniziale a quella *contraria*, in cui il sostrato stesso risulta aver acquisito l'aspetto (εἶδος) compiuto e in atto (ἐντελέχεια) che fa di quell'ente ciò che esso effettivamente è⁵⁰⁵:

la γένεσις in senso proprio implica questi tre principi: 1. ὑπομένον, 2. εἶδος, 3. στέρησις. 2 e 3 si riferiscono agli ἐναντία. Perciò [Aristotele afferma che] καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τάναντία δύο εἶναι [è chiaro che ci deve essere un sostrato per i contrari, e che i contrari devono essere due]⁵⁰⁶. Perciò vi sono tre ἀρχαί: da un lato l'ὑπομένον, dall'altro l'opposizione prima indicata, che consiste di due principi. In un altro senso, tuttavia, non è necessario che i principi che governano la possibilità della μεταβολή siano tre: ἰκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν [è sufficiente, infatti, uno dei contrari a produrre il cambiamento con la sua assenza e la sua presenza]⁵⁰⁷ [...]. *L'interpretazione dell'essenza del movimento procede attraverso le determinazioni del [...] restare presente e del restare assente.*⁵⁰⁸

Poco oltre, il filosofo precisa come il concetto di 'presenza', quale *contrario*⁵⁰⁹ – secondo il passo aristotelico cui Heidegger espressamente si rifa – rispetto a quello di

⁵⁰⁵ Cfr. Walter A. Brogan, *op. cit.*, p. 19: «Referring to chapter 7 of the *Physics*, Heidegger says that the basic category of *steresis* dominates Aristotle's ontology. *Steresis* means lack, privation. It can also mean loss or deprivation of something, as in the example of blindness, which is a loss of sight in one who by nature sees. *Steresis* can also mean confiscation, the violent appropriation of something for oneself that belongs to another [...]. Finally, Aristotle often calls that which is held as other in an opposition of contraries a privation [...]. Thus, *steresis* is the lack that belongs intrinsically to being».

⁵⁰⁶ Arist. *Phys.* 191a 4-6.

⁵⁰⁷ *Ivi*, 191a 6-7. Cfr. E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari: Laterza, 1997, 109: «In un senso sono principi i contrari (la forma e la privazione), per quanto in un certo modo ciò non sia necessario dal momento che uno solo dei due potrebbe essere sufficiente a produrre il mutamento con la sua presenza o assenza. In un altro senso, però, poiché i contrari non possono agire direttamente l'uno sull'altro, deve esserci un terzo principio che renda possibile il mutamento, ossia il sostrato, differente da entrambi ma ad essi soggiacente e al quale essi ineriscono. Solo in questo modo, secondo Aristotele, è possibile anche sostenere che ciò che si genera si genera da ciò che non è senza arrivare a negare, come avevano fatto gli eleati, la molteplicità e il divenire».

⁵⁰⁸ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁵⁰⁹ Per la definizione aristotelica della nozione di 'contrarietà', cfr. Arist. *Metaph.* Δ 10, 1019a 25-28. Cfr. inoltre E. Berti (a cura di), *op. cit.*, pp. 232-233: «I contrari (*ta enantia*) in senso più proprio [...] sono termini appartenenti allo stesso genere, che Aristotele indica come i più differenti tra loro. In questo senso la contrarietà è la differenza massima all'interno di un medesimo genere, e poiché ciò che è massimo è ciò che è perfetto, la contrarietà può essere definita come "differenza perfetta". La contrarietà, tuttavia, non è l'unico tipo di opposizione possibile fra termini. Essa va infatti distinta dall'opposizione tra possesso e privazione (*hexis kai steresis*), la quale, pur riguardando termini appartenenti allo stesso

‘assenza’ non sia designato propriamente dal termine ‘οὐσία’, il quale indica in sé l’*essenza dell’ente* o *entità* (*Wesenheit* o *Seiendheit*), di cui sono modificazioni l’*essere-assente* (*Ab-wesenheit*) e l’*essere-presente* (*An-wesenheit*), rispettivamente indicati dalle nozioni di ‘ἀπουσία’ e ‘παρουσία’, che dunque costituiscono i due ἐναντία per i quali funge da sostrato (ὑπομένον) l’οὐσία stessa⁵¹⁰.

Per effetto del *cambiamento sostanziale* consistente nella generazione (γένεσις), l’essenza dell’ente, l’οὐσία (*Seiendheit*), può pertanto rendersi visibile nel suo aspetto (εἶδος)⁵¹¹ e giungere a piena manifestazione a partire dalla condizione iniziale di *privazione*:

μᾶλλον μέντοι λέγεται γίνεσθαι ἐκ τῆς στερήσεως [si dice, prevalentemente, che il processo di generazione parte dalla privazione].⁵¹²

La μεταβολή dalla στέρησις all’εἶδος, nella quale la κίνησις si è totalmente dispiegata giungendo al suo τέλος, non è altro che il passaggio dalla δύναμις

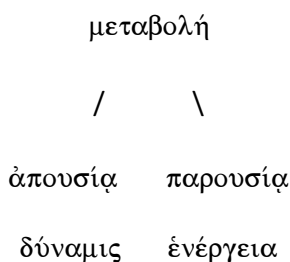
genere, non costituisce la differenza massima tra essi. Da questo punto di vista si può considerare la contrarietà come un caso particolare di privazione, cioè essa è la privazione perfetta. Contrarietà e privazione sono ancora diverse dalla contraddizione (*antiphrasis*), la quale è l’opposizione tra termini non appartenenti allo stesso genere, di cui uno è la semplice negazione dell’altro. Un ultimo tipo di opposizione, del tutto particolare, è costituito dai termini correlativi (*ta pros ti*), i quali sono degli opposti che si implicano reciprocamente. La caratterizzazione di questi quattro tipi di opposti fornita da Aristotele lascia pensare che sia possibile riconoscere tra essi una sorta di gradualità [...] che va dai contraddittori, che non hanno nulla in comune, attraverso la privazione e la contrarietà, fino ai correlativi, che addirittura hanno in comune parte della loro definizione».

⁵¹⁰ Riguardo ai termini cui Heidegger ricorre per denotare l’‘essere-presente’ e l’‘essere-assente’, cfr. la voce ‘*Anwesenheit*’ a p. 582 del *Glossario* curato da F. Volpi apposto alla nuova edizione italiana di *Essere e tempo*: «Sulla base del confronto con Aristotele svolto nella prima metà degli anni Venti [...] Heidegger si rifà al significato corrente che la parola οὐσία aveva presso i Greci prima di diventare un termine filosofico, e lo ritrova nel sostantivo tedesco *Anwesen*, che comunemente significa – come in greco – “potere”, “tenuta”, “bene immobile” [...]. Il verbo *anwesen* esprime secondo Heidegger il senso che l’essere assume nella filosofia greca, in quanto essa lo esperisce privilegiando la dimensione temporale del presente [...]: un ente tanto più è quanto più ha il carattere della presenza stabile. La sostanza, che permane nel mutamento, è più dell’accidente, il cui essere è contraddistinto dall’instabilità. L’opposto è *verwesen* (letteralmente: “putrefare”), cioè lo svanire, l’uscire dalla presenza fino allo sparire nell’assenza (*Abwesenheit*, ἀπουσία). Entrambi derivano dalla forma verbale arcaica *wesen* [...] che significa “permanere”, “essere in modo durevole”, dunque “stare nella presenza”. Fin dai corsi del periodo marburghese Heidegger iniziò a usare anche il concetto più ristretto di *Praesenz* (o *Präsenz*), che tuttavia non compare in *SuZ*. Esso caratterizza il modo d’essere degli enti che stanno di fronte a un soggetto che se li rap-presenta e pone dinanzi (*vor-stellen*), ed è dunque correlativo alla *repraesentatio* in senso moderno».

⁵¹¹ Cfr. *ivi*, p. 71: «L’οὐσία, l’essere presente (*Vorhandensein*) dell’ente come un che di realmente presente (*Vorhandenen*) sta nella παρουσία dell’εἶδος: nell’essere presente del suo aspetto. Realtà vuol dire essere prodotto (*Hergestelltheit*), essere-un-che-di-stante-ci (*Dastehendheit*) nel senso dell’esser-presente dell’aspetto».

all'ένέργεια⁵¹³, come sintetizza Heidegger nel passo seguente e nel relativo abbozzo schematico:

abbiamo visto come Aristotele sviluppi il problema dell'essere come problema del movimento, intendendo quest'ultimo come cambiamento, μεταβολή. Il cambiamento comprende il rendersi presente di qualcosa e il sottrarsi alla presenza di qualcos'altro: ἀπουσία e παρουσία. A questo punto è molto significativo il fatto che Aristotele [...] ricorra ai concetti di ένέργεια e di δύναμις.



La parola ένέργεια deriva da έργον, opera (*Werk*) [...]. I Greci, e in particolare Aristotele, concepirono l'essere-opera dell'opera non a partire dalla sua origine né a partire dalla persona che dà avvio all'opera, ma sulla base del suo essere finita e pronta.⁵¹⁴

⁵¹² Arist. *Metaph.* 1033a 10-11.

⁵¹³ Cfr. B. Hinton, *Elemental Matter and the Problem of Change in Aristotle*, in «Ancient Philosophy», 25 (2005) 2, pp. 365-382; L. Judson, *Aristotelian Teleology*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 29 (2005), pp. 341-366; L. A. Kosman, *Aristotle's Definition of Motion*, in «Phronesis», 14 (1969), pp. 40-62; J. G. Lennox, *Aristotle on Change* (1984), in P. Gerson Lloyd (a cura di), *Arsitotle: Critical Assessment*, 4 voll., New York: Routledge & P. Kegan, 1999, vol. II, pp. 118-126; C. V. Mirus, *The Metaphysical Roots of Aristotle's Teleology*, in «Review of Metaphysics», 57 (2003-2004) 4, pp. 699-724; Id., *To Hou Heneka and Continuous Change*, in «Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy», 5 (2004) 1, pp. 1-19; J. Owens, *The Teleology of Nature*, in «Monist», 52 (1968), pp. 159-173; M. Pavlopoulos, *Aristotle's Natural Teleology and Metaphysics of Life*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 24 (2003), pp. 133-181; P. Pellegrin, *Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement: Encore quelques remarques sur la finalité chez Aristote*, in M. Canto-Sperber/P. Pellegrin (a cura di), *Le Style de la pensée: Recueil des textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 296-323.

⁵¹⁴ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 48. Cfr., a tal proposito, Arist. *Metaph.* Θ 8, 1050a 21-23, traduzione leggermente modificata: «τὸ γὰρ έργον τέλος, ἡ δ' ένέργεια τὸ έργον, διὸ καὶ

Alcune osservazioni conclusive possono essere ricavate dalle considerazioni fin qui svolte riguardo all'*Auseinandersetzung* intrapresa da Heidegger nei confronti del pensiero aristotelico nell'arco di tempo abbracciato dal secondo decennio del Novecento: a partire da corso del semestre invernale 1920-21 *Phänomenologie des religiösen Lebens: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, il filosofo avvia una feconda indagine ermeneutica che assume ad oggetto tematico l'*esistenza fattiva*, ravvisando quale sua struttura ontologica fondamentale la *motilità* e illustrando le categorie esistenziali e temporali in cui essa si esplica.

Contestualmente a tale scepsi fenomenologica, Heidegger si interroga circa la modalità attraverso cui la tradizione filosofica greco-cristiana abbia inteso questo fenomeno, per concludere, in seno al corso del semestre invernale 1921-22 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* e al *Natorp-Bericht* del 1922, che la concezione aristotelica – che sta a fondamento della suddetta tradizione – della *Bewegtheit* sottesa alla *Faktische Lebenserfahrung* non scaturisce in modo autentico (*eigentlich*) o genuino dall'analisi ontologica dell'esistenza stessa, bensì è ricavata, per estensione, da quella di una regione ontologica più vasta. Quest'ultima è rappresentata dall'ambito degli enti difformi dall'Esserci, che comprende tanto gli enti naturali (φύσει ὄντα) – dei quali l'essere umano fa parte in quanto ζῷον, ma rispetto ai quali si distingue per la *differenza specifica* costituita dal possesso del λόγος – quanto gli artefatti (ποιούμενα) ottenuti attraverso l'esercizio dell'attività della ποίησις guidata dal sapere della τέχνη.

Alla *Leitfrage* della metafisica circa l'essere dell'ente la risposta aristotelica indica in direzione di tutto ciò cui si può attribuire la categoria di sostanza (οὐσία), ovvero, in primo luogo, nell'ambito sublunare, degli enti naturali (φύσει ὄντα) e degli artefatti (ποιούμενα) che, nel loro complesso, costituiscono «l'arredo primario del mondo di Aristotele»⁵¹⁵.

τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν». [L'opera, infatti, è fine e l'atto è opera, perciò anche l'atto vien detto in rapporto all'opera e tende allo stesso significato di entelechia].

⁵¹⁵ J. Barnes, *op. cit.*, p. 69. È opportuno ricordare, a proposito del concetto di 'sostanza', che Aristotele distingue, nelle *Categorie*, fra "sostanze prime" e "sostanze seconde", attribuendo la priorità ontologica alle prime (cfr. *Cat.* 5, 2a 11-19). A tal proposito, cfr. G. Cambiano, *op. cit.*, p. 116: «La sostanza prima, per esempio 'questo uomo qui' (l'individuo Socrate), non può mai essere predicata di un'altra sostanza né esistere in un'altra sostanza. Le sostanze seconde, invece, ossia le specie (per esempio, uomo) e i generi (per esempio, animale), possono essere predicate delle sostanze prime. Per esempio, è possibile dire

Il fenomeno soggiacente a tale orizzonte ontico è il *cambiamento* (μεταβολή)⁵¹⁶, il cui *principio* (ἀρχή) è ravvisabile, rispettivamente per gli enti naturali e per gli artefatti, nella φύσις e nella ποίησις, e la cui *essenza* è rappresentata dalla motilità (*Bewegtheit*), di cui sono specificazioni tanto il movimento (*Bewegung/κίνησις*) quanto la quiete (*Ruhe/στάσις*). La motilità – e in ciò si innesta uno dei principali nodi tematici della critica heideggeriana alla concezione cinetico-ontologica di Aristotele – non è intesa dallo Stagirita a partire dal movimento, e quindi dal carattere procedurale e incompiuto di quest'ultimo, bensì dallo stato di compiutezza e perfezione dello stesso, stato che coincide con il suo *caso limite*, la quiete, cioè con la cessazione del processo del movimento, che avviene al *termine* del suo completo dispiegamento.

La priorità ontologica delle sostanze naturali rispetto a quelle prodotte dall'uomo per mezzo dell'esercizio del sapere tecnico-pratico (τέχνη) è giustificata sulla base dell'immanenza tanto del principio (ἀρχή) quanto della fine e dello scopo (τέλος) del loro movimento (κίνησις), che coincidono con la stessa φύσις, a differenza di quanto avviene per i ποιούμενα, per i quali i suddetti elementi risultano esterni⁵¹⁷. Tuttavia, la φύσις e la ποίησις sono accomunate, oltre che dallo statuto ontologico in virtù del quale sono definite come *principi di movimento*, dall'essere entrambe delle forme di *produzione*, seppur profondamente diverse, poiché, mentre il 'produrre' (*Herstellen*) della ποίησις indica propriamente un "*Machen*" (secondo il significato originario del verbo 'ποιέω'), invece il 'produrre' della φύσις è da intendersi come un '*Ent-stehen*'.

Tale forma di produzione è la γένεσις, cui sono soggetti tutti gli enti naturali, uomo compreso, e designa il "*venire-alla-presenza*". La generazione – movimento κατ'ἐξοχὴν in quanto movimento *sostanziale* – consiste nella transizione da uno stato di privazione (στέρησις) alla condizione *contraria* di pienezza, stabilità e fissità, e quindi nel passaggio, da parte di un sostrato (ὑποκείμενον), dalla δύναμις all'ἐνέργεια, nella

"Socrate è uomo". Secondo Aristotele, Platone aveva commesso l'errore di attribuire esistenza autonoma ai predicati, ossia alle qualità, alle quantità e anche alle sostanze seconde, che in realtà esistono soltanto in riferimento a sostanze individuali».

⁵¹⁶ Cfr. Walter A. Brogan, *op. cit.*, p. 37: «Aristotle says frequently that "every change is from something to something" (*Physics* 225a 1). He makes clear what he means by a change from something: "that which changes withdraws from (*apoleipo* – to leave behind, to forsake, to be absent) that from which it changes; and withdrawing, if not the same thing as changing follows it (*akoleutheo*)" (*Physics* 235 b 9-11). Heidegger insists that this withdrawing-emerging is what the Greeks meant by *metabolé*. Thus, a characteristic of change is that is no longer that from out of which it changes. But every change is not only a change from something but also to something and toward something».

⁵¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 37: «The distinction between natural beings and produced beings serves to further articulate the way in which *kinesis* is the being of natural beings. Produced beings also have *kinesis* as their way of being but the *arché*, the impulse to change, does not arise of itself. Produced beings depend for their being

quale i caratteri appena elencati si rendono evidenti nell'aspetto (εἶδος) finale assunto dal sostrato al *termine* (τέλος) del movimento che ad esso è sotteso e senza il quale l'ente semplicemente *non sarebbe*. È nella compiutezza del τέλος cui ogni ente, sia esso naturale o artefatto, tende, che si manifesta pienamente l'οὐσία, ed è in virtù di ciò che Aristotele sostiene la priorità ontologica dell'ἐντελέχεια rispetto alla δύναμις.

In definitiva, tanto la concezione *cinetica* quanto la concezione *ontologica* aristotelica – secondo la lettura fenomenologica della *Fisica* offerta da Heidegger nei corsi friburghesi fin qui presi in esame – appare radicalmente improntata al primato accordato alla determinazione ontologica dell'ἐντελέχεια, secondo una generale visione teleologica che si configura quale asse portante dell'intero sistema filosofico elaborato dallo Stagirita.

Nel pensiero aristotelico la costituzione ontologica dell'essere umano è, secondo Heidegger, derivata (impropriamente o in modo non genuino) dalla concezione generale dell'essere dell'ente in termini di *produzione*. A tale sorprendente conclusione Heidegger perviene attraverso le interpretazioni fenomenologiche su cui ci si è precedentemente soffermati, che hanno evidenziato come Aristotele intenda l'essere dell'ente come *sostanza*, categoria che, in primo luogo, è applicabile agli enti naturali e agli artefatti, entrambi risultato di due forme, seppur dissimili, di *produzione*, la φύσις e la ποίησις.⁵¹⁸

L'esigenza sottesa all'*Auseinandersetzung* intrapresa negli anni Venti dal filosofo tedesco nei confronti di Aristotele è, *in primis*, quella di cogliere l'unitarietà dell'essere saggiandone i molteplici significati che Aristotele vi attribuisce per ricondurli a fondamento unitario, e, in ciò, come è stato ampiamente sottolineato da autorevoli studiosi, è possibile cogliere la portata dell'influenza che sul giovane Heidegger fu esercitata dalla lettura della già citata dissertazione di Brentano risalente al 1862, dedicata alla dottrina aristotelica della plurivocità dell'essere dell'ente.

on another – on human being. In contrast, natural beings emerge out of themselves and stand forth in their being of themselves».

⁵¹⁸ Cfr. *ivi.*, p. 14: «Heidegger's claim is that the primordial sense of being for Aristotle – the field of beings and sense of being that govern his general understanding and interpretation of beings – is production. For the most part, beings are interpreted in their being as available for use in our dealings (*Vorhandensein*). Thus, according to Heidegger's analysis, the idea that Aristotle employed a theoretical, impartial, and objective model of understanding the being of beings is false. Beings are understood in terms of how they appear (their look to us or *eidōs*) and in terms of their being addressed and claimed in a *logos* oriented to and by its surroundings. Heidegger insists that Aristotle's word for being – οὐσία – still resonates with its original sense of availability for use, in the sense of possessions or belongings [...]. The question is whether human being is also analyzed on the basis of this general conception of being in terms of production».

Quest'ultima è esposta nel settimo capitolo del quinto libro della *Metafisica*, in cui Aristotele distingue i quattro significati fondamentali in cui intende l'essere: 1) l'essere *per accidente* (*kata symbebekos*); 2) l'essere *per sé* (*kath'hauto*); 3) l'essere in quanto *vero* (*alethes*) e il non-essere in quanto *falso* (*pseudos*); 4) l'essere *secondo la potenza* (*dynamei*) e l'atto (*energeia*). Rientrano nel secondo significato dell'essere tutti i molteplici significati che lo stesso assume *secondo le categorie* (*kata ta schemata ton katagorion*), indicate da Aristotele in numero di dieci (sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare, patire)⁵¹⁹, e fra le quali il primato è assegnato alla *sostanza*, che identifica principalmente il senso dell'essere con il quale tutti gli altri stanno in una relazione di *omonimia*.⁵²⁰

È sul fondamento di questa interpretazione, che riconduce la varietà dei significati dell'essere alla categoria della 'sostanza' – interpretazione oggi indicata dagli studiosi di Aristotele come «dottrina del “significato focale” (*focal meaning*), mentre era stata impropriamente denominata nel neoplatonismo, nella filosofia medievale araba e nella scolastica cristiana, dottrina dell'“analogia di attribuzione”»⁵²¹ – che Heidegger elabora la sua critica alla concezione aristotelica dell'οὐσία, intesa, in funzione della priorità ontologica accordata dallo stesso Aristotele all'ἐντελέχεια, in termini di presenza stabile e compiuta *qua* in atto.

Da un canto, il progetto speculativo heideggeriano muove dall'afferramento delle determinazioni categoriali dell'esistenza umana – e, nell'ambito della comprensione di quest'ultima, un ruolo fondativo è assegnato alla motilità – quale presupposto teorico

⁵¹⁹ Cfr. Arist. *Metaph.* Δ 7, 1017a 22-30; *Cat.* 4, 1b 25-27; *Top.* I 9, 103b 20-23.

⁵²⁰ Cfr. E. Berti, (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari: Laterza, 1997, pp. 216-217: «Al'unità della scienza dell'essere sembrerebbe [...] opporsi un ostacolo, come Aristotele avverte, e precisamente il fatto che “l'essere si dice in molti sensi” (*to on legetai pollachos*), ossia indica realtà appartenenti ad una molteplicità di generi diversi, irriducibili ad un genere unico [...]. Il superamento dell'ostacolo è costituito dalla scoperta che la molteplicità dei sensi dell'essere, cioè la sua “omonimia” – termine con cui Aristotele indica l'avere in comune, da parte di cose diverse, solo il nome (*onoma*), e niente altro – non è assoluta, cioè tale da escludere qualsiasi unità, ma relativa, perché i molti sensi sono tutti in relazione ad uno (*pros hen*), come per esempio i molti sensi del termine “sano” sono tutti relativi alla salute e i molti sensi del termine “medico” sono tutti relativi alla medicina [...]. Naturalmente il genere, o il senso dell'essere, col quale tutti gli altri stanno in relazione, sarà il “primo” di essi, cioè quello in virtù del quale essi potranno essere detti essere. Tale è la sostanza (*ousia*), perché gli enti sono detti essere o in quanto sono sostanze, o in quanto sono affezioni della sostanza, o vie che portano alla sostanza, o corruzioni, o privazioni o qualità o fattori produttivi o generativi della sostanza, o anche negazioni della sostanza». Cfr. a questo proposito *Metaph.* G 2, 1003b 6-19; 1004a 31-b4.

⁵²¹ E. Berti, (a cura di), *op. cit.*, p. 217, nota 58. Cfr. G. E. L. Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring, G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg-Stockholm-Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 162-190; P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, «Les études philosophiques», CIII (1978), pp. 3-12; J. Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Vita e pensiero, 1961.

funzionale ad una più radicale riproposizione della *Grundfrage* obliata dalla storia della metafisica, e, in questa prospettiva, l'*ontologia* si configura, in primo luogo, come *ontologia dell'Esserci* e solo sul fondamento di quest'ultima è possibile formulare la *Seinsfrage* (poiché a essa è aperta la costituzione ontologica dell'Esserci). Dall'altro, nel pensiero di Aristotele – secondo la lettura propostane da Heidegger non solo nel *Natorp-Bericht*, ma anche nei successivi *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* e *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* –, è la preliminare risposta alla *Leitfrage*, e quindi la determinazione dei molteplici significati secondo cui l'essere si declina, con il conseguente riconoscimento del primato alla categoria di *sostanza* (quale modo fondamentale di dire l'essere), a fornire le coordinate necessarie per la comprensione della stessa esistenza umana e quindi per la posizione della *Menschfrage*, secondo un cammino metodologico e concettuale inverso rispetto a quello seguito da Heidegger.

Questi pone in rilievo come per primo Aristotele, nella *Fisica*, individui nel movimento il fenomeno generale cui è sottoposta la totalità degli enti e il fatto che, tuttavia, egli abbia concepito tanto il movimento quanto l'entità (*Seiendheit*) a partire dalla loro fine e dal raggiungimento del τέλος cui sono orientati, ovvero dalla condizione di ἐντελέχεια – assunta secondo l'originario etimo 'ἐν τέλει ἔχειν' – coincidente, rispettivamente, con la quiete (στάσις) e con la presenza stabile e costante (παρουσία), nelle quali la motilità (quale essenza del movimento) e l'οὐσία (quale essere dell'ente) si manifestano. È infatti nella quiete della presenza in atto, perfetta in quanto compiuta che l'εἶδος dell'ente può mostrarsi alla vista, una volta che il suo ἔργον si è del tutto esplicito.

In virtù di tale assunto si rende evidente, come nota G. Figal, che

la filosofia si realizza, per Aristotele, nel tentativo di comprendere “i punti di vista ultimi, in cui l'ente viene portato ad una possibile determinazione, in se stesso”, ovvero sia le possibilità del suo compimento (*Vollendung*) nella meta di un movimento.⁵²²

⁵²² G. Figal, *La totalizzazione della filosofia pratica. Riflessioni sul rapporto fra etica ed ermeneutica a partire dal Natorp-Bericht*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, op. cit., p. 140.

La delimitazione di un simile orizzonte teoretico – in cui si colloca la determinazione del movimento e dell'essere dell'ente nei termini sopra esposti – fornisce le condizioni epistemologiche ed ontologiche per la definizione dei caratteri costitutivi dell'essere umano, concepito, in quanto ζῷον, a partire dalla sua appartenenza all'ambito dei φύσει ὄντα. La determinazione dell'essere dell'ente in termini di stabilità e persistenza si riflette così anche nella definizione dell'uomo come *animal rationale*, in cui al sostrato rappresentato dall'*animalitas* funge da componente aggiuntiva la prerogativa esclusiva del possesso della *ratio*, in cui l'ἔργον propriamente umano consiste.⁵²³ In questa definizione, tuttavia, poiché l'uomo viene collocato nella dimensione dell'*animalitas*, l'essenza dell'uomo in quanto uomo (ovvero l'*humanitas*) non risulta affatto problematizzata, come Heidegger nota nella *Lettera sull' "umanismo"*:

siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente fra gli altri, che si distingue rispetto alle piante, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può cioè in tal modo situare all'interno dell'ente e considerarlo come un ente tra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare asserzioni corrette sull'uomo. Ma si deve anche avere ben chiaro che così l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito dell'essenza dell'*animalitas*, anche quando non lo si assimila all'animale, ma gli si riconosce una differenza specifica. In linea di principio si pensa sempre all'*homo animalis* anche quando l'anima è posta come *animus sive mens*, e quindi come soggetto, come persona, come spirito [...]. La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*.⁵²⁴

Nella definizione aristotelica dell'ἄνθρωπος *qua* ζῷον λόγον ἔχον ereditata dalla tradizione metafisica occidentale, «l'essente-uomo viene posto nell'ambito di

⁵²³ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 39: «La problematica dell'ontologia greca, come del resto quella di ogni altra ontologia, deve desumere il proprio filo conduttore dall'Esserci stesso. L'Esserci, cioè l'essere dell'uomo, è determinato, sia nella "definizione" ordinaria sia in quella filosofica, come ζῷον λόγον ἔχον, come quel vivente il cui essere è costituito in linea essenziale dalla possibilità di discorrere».

⁵²⁴ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), *op. cit.*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia, op. cit.*, pp. 276-277.

determinate connessioni oggettuali, date preliminarmente, e [...] [viene assunto] come *semplice-presenza*⁵²⁵: la cifra ontologica costitutiva dell'uomo, la sua *humanitas*, resta occultata e fatta coincidere con l'essere degli enti intramondani, motivo per cui egli «non viene più [...] indagato a partire da un'esperienza indicativa primaria del suo essere»⁵²⁶ e risulta determinato come *essere-semplimente-presente*, al pari degli altri esseri viventi, dai quali si distingue unicamente per la “caratteristica nobilitante” dell'esercizio del λόγος. Esso è inteso come capacità di *raccogliere* – secondo l'etimo originario del termine ‘λόγος’, riconducibile al verbo ‘λέγειν’⁵²⁷ –, l'ente in modo unitario, *apprendendolo* mediante il processo di astrazione e mediazione presieduto dal νοῦς per renderlo evidente, δηλον, nel discorso⁵²⁸, come Heidegger spiega nel seguente

⁵²⁵ D. Vicari, *op. cit.*, p. 166. Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 80: «La conoscenza del “mondo” (νοεῖν), cioè l'interpellanza e la discussione del “mondo” (λόγος), fungono perciò da modo primario dell'essere-nel-mondo, senza che questo sia compreso come tale. Ma poiché questa struttura d'essere, ontologicamente inaccessibile, è tuttavia esperita onticamente come “relazione” fra un ente (il mondo) e un altro ente (l'anima), e poiché l'essere viene innanzitutto inteso attenendosi ontologicamente all'ente come ente intramondano, si tenta di concepire questa relazione fra enti sul fondamento di tale ente e nel senso del suo essere, cioè come un essere-semplimente-presente. L'essere-nel-mondo, benché fenomenologicamente esperito e noto, si rende così completamente invisibile in conseguenza di un'interpretazione ontologicamente inadeguata. La costituzione dell'esserci è colta ormai soltanto nella forma di un'interpretazione inadeguata e come qualcosa di ovvio. Essa funge allora da punto di partenza “evidente” per i problemi della dottrina della conoscenza o della “metafisica del conoscere”». Cfr. inoltre [GA 20] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova: Il melangolo, 1991, p. 157: «Questa definizione [*scil.* la definizione dell'uomo come *animal rationale*] è desunta da esperienze relative all'esperienza primaria dell'essere dell'uomo, oppure non scaturisce piuttosto dall'esperienza dell'uomo come cosa mondana semplicemente presente (*animal*), fornita di ragione (*rationale*)?».

⁵²⁶ D. Vicari, *op. cit.*, p. 166.

⁵²⁷ Cfr. [GA 40] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 133: «Λόγος designa la parola, il discorso, e λέγειν il parlare. Il dia-logo è il discorso che si scambia, e il mono-logo è il discorso di uno solo. Ma λόγος in origine non significa discorso, dire. Quanto al suo significato, la parola non ha alcun immediato rapporto col linguaggio. Λέγω, in latino *legere*, corrisponde, come parola, al nostro “cogliere” (*lesen*), cogliere delle spighe, della legna, dell'uva, o anche “scernere” (*auslese*): la lettura di un libro è solo un caso particolare del “cogliere” nel senso proprio. Questa parola significa: porre una cosa vicino all'altra, metterle insieme, in breve: “raccogliere” (*sammeln*); con ciò le cose vengono contemporaneamente distinte l'una dall'altra. Una raccolta, una collezione di monete, non costituisce un semplice ammasso di pezzi alla rinfusa. Nell'espressione “analogia” (corrispondenza) troviamo addirittura entrambi i significati giustapposti: quello originario di “rapporto”, “relazione”, e quello di “lingua”, “discorso”. Ma come nel termine “corrispondenza” noi non pensiamo ormai più al “rispondere”, così, inversamente, i Greci, dal canto loro, nel pronunciare la parola λόγος non pensavano ancora, o almeno non necessariamente, al “discorso” e al “dire”».

⁵²⁸ Cfr. [GA 20] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 105-106: «L'espressione λόγος risale al verbo λέγειν. [...] Come determinano allora i Greci il senso di λέγειν – parlare? Λόγος Non significa semplicemente produrre parole e recitare parole, ma il senso del λέγειν è il δηλοῦν, il rendere manifesto, rendere cioè manifesto ciò di cui si parla nel parlare e il modo in cui se ne deve parlare. Aristotele determina precisamente il senso del λόγος come ἀποφαίνεσθαι – *far vedere qualcosa in se stesso e precisamente* – ἀπό –, *a partire da se stesso* nel parlare, nella misura in cui esso è genuino bisogna attingere ciò che viene parlato – ἀπό –, a partire da ciò di cui si parla, in modo che la comunicazione discorsiva, nel suo contenuto, in ciò che essa dice, renda manifesto e renda accessibile all'altro ciò di cui essa parla. Questo è il senso rigoroso, funzionale del λόγος, come lo ha elaborato Aristotele».

passo tratto dall'opera *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*:

L'uomo è esperito, all'interno dell'ente e nella sua appartenenza ad esso, *immediatamente e in primo luogo* come “vivente”, ζῶον, *animal*. Ora, però, vediamo che l'uomo è quell'“animale” che ha la caratteristica di apprendere l'ente, quell'animale la cui capacità fondamentale è l'apprendimento, il raccoglimento, νοῦς e λόγος, nella trasformazione latina *ratio* [...]. L'uomo venne quindi, contemporaneamente a questo inizio del pensiero stesso, determinato ad essere quell'ente che ha come caratteristica quella di *apprendere l'ente come tale*. Questo apprendere si dice in greco λέγειν; e questo originario prendere-insieme e raccogliere l'ente a partire dall'unità, ἕν, che esso anticipatamente è si dice in greco λέγειν, mettere insieme, e λόγος. Questo apprendere è il contrario di una semplice assunzione soltanto passiva; è piuttosto il costante far sì che qualcosa emerga e stia nella presenza, un far sì grazie al quale l'ente stesso viene ricondotto a se stesso [...]. Il prendere-insieme e raccogliere l'ente nell'unità che esso è, unità essente, il λόγος, non è un riunire che in un secondo momento accosta i pezzi dell'ente disperso nella sua singolarità, ma è l'originario preliminare raccoglimento nell'*unità* di essere ente, raccoglimento che unisce tutto quel che si fa incontro e grazie al quale poi il singolo ente viene reso visibile come tale.⁵²⁹

La costituzione fondamentale dell'Esserci viene dunque indicata nella capacità di ricondurre ad unità, mediante il λόγος, l'essere dell'ente rendendolo manifesto e, in funzione di ciò, oggetto di comunicazione. Inteso in questi termini, il λόγος si configura, nella trattazione che Heidegger ne offre nel *Natorp-Bericht*, come *medium* attraverso cui si attua il νοῦς, e quindi come modo primario dell'*aletheuein*, dello scoprire, del trarre fuori dal nascondimento e del rendere accessibili gli enti per mezzo dell'esplicazione discorsiva che in esso ha luogo.

L'immagine dell'uomo ereditata dalla tradizione filosofica greca è sottesa, d'altro canto, alla dicotomia soggetto-oggetto (inteso, quest'ultimo, come oggetto della

rappresentazione e, quindi, del dominio cognitivo e tecnico umano) che domina il pensiero moderno e alla fondazione della *Metafisica della soggettività* che esso inaugura:

homo est animal rationale. *Animal* non significa semplicemente un essere vivente; tale è anche una pianta. Eppure non possiamo dire che l'uomo sia una vegetazione razionale. *Animal* significa anche la bestia, *animaliter* significa (ad esempio anche in Agostino) “bestialmente”. La ragione (*Vernunft*) è l'apprendimento (*Vernehmen*) di ciò che è [...]. Apprendere contiene in sé, e questo in modo graduale: riprendere (*Aufnehmen*), prendere qualcosa in cambio o in risposta (*Entgegennehmen*), intra-prendere (*Vor-nehmen*), apprendere qualcosa passandogli attraverso (*Durchnehmen*), e tutto questo significa dire qualcosa passandogli attraverso (*Durchsprechen*); il latino dice *reor* [...]; *reri* è la *ratio*; *animal rationale* è l'animale che vive apprendendo nel modo che si è detto. L'apprendimento che governa la ragione propone fini, impone regole, dispone mezzi e adatta ogni cosa ai modi dell'azione. L'apprendere della ragione si dispiega in questo molteplice porre che è ovunque e in primo luogo un porre-innanzi, un rappresentare (*vorstellen*). Così si potrebbe anche dire: *homo est animal rationale*, l'uomo è l'animale che pone innanzi, che rappresenta.⁵³⁰

È proprio la definizione della *ratio* come facoltà preposta alla rappresentazione dell'oggetto (*ob-iectum*) a porre le condizioni filosofiche della metafisica moderna di matrice cartesiana, nell'ambito della quale «la tradizionale domanda-guida [...] “che cosa è l'ente?” si trasforma [...] nella domanda del metodo, della via per la quale, da parte dell'uomo stesso e per l'uomo, è definita l'essenza della verità»⁵³¹, intesa come certezza (*Gewißheit*) fondata sull'autocoscienza del soggetto, cosicché il *Vor-stellen* è al

⁵²⁹ [GA 45] M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1984, tr. it. di U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Milano: Mursia, 1988, p. 100.

⁵³⁰ [GA 8] M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, (Wintersemester 1951-1952 e Sommersemester 1952), Tübingen: Niemeyer 1971, tr. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., Milano: Sugarco, 1978, p. 73.

⁵³¹ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997 e in [GA 48] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (II. Trimester 1940), a cura di P. Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Milano: Adelphi, 2003, p. 169.

contempo «un rappresentare-anche-se-stesso (*Sich-mit-vorstellen*)»⁵³², il *subjectum*, che è tale poiché soggiace alla determinazione della verità, rivelandosi quindi quale *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*:

Descartes, in passi importanti, adopera per *cogitare* la parola *percipere* (*per-capio*) – prendere possesso di qualcosa, impossessarsi di una cosa, qui nel senso del fornirsi (*Sich-zu-stellen*), che ha il carattere del porsi-dinanzi (*Vor-sich-stellen*), del rap-presentare (*Vor-stellen*) [...]. Che ogni *cogitare* sia per essenza un *dubitare* altro non significa se non che il rap-presentare (*Vor-stellen*) è un porre-al-sicuro (*sicher-stellen*) [...]. La tesi: *cogito* è *cogito me cogitare* [significa] [...]: la coscienza umana è per essenza autocoscienza. La coscienza di me stesso non si aggiunge alla coscienza delle cose, quasi come un osservatore che la osservi procedendo al suo fianco. Questa coscienza delle cose e degli oggetti è, per essenza e nel suo fondamento, anzitutto autocoscienza, e soltanto come tale è possibile la coscienza di oggetti (*Gegen-stände*). Per il rappresentare così caratterizzato, il *sé* dell'uomo è essenzialmente in quanto sta al fondamento. Il *sé* è *sub-iectum*.⁵³³

⁵³² *Ivi*, p. 188.

⁵³³ *Ivi*, pp. 180-186.

CAPITOLO V

Alle origini della nozione heideggeriana di *'Befindlichkeit'*: la teoria aristotelica delle passioni nei *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924)

§ 1. Retorica delle passioni: la dottrina aristotelica dei πάθη in quanto mezzi della δύναμις persuasiva

La priorità ontologica accordata dallo Stagirita alla condizione di *statica* compiutezza indicata dalla nozione di 'έντελέχεια', manifestando la sua validità, come emerso dalla trattazione fin qui svolta, non soltanto in sede *etica* – con la definizione dell'εὐδαιμονία come “κατ'ἀρετὴν ἐνέργεια” –, ma anche in quella *fisica* – con l'identificazione dell'essenza stessa della κίνησις con quel “caso limite” del movimento rappresentato dalla στάσις –, appare altresì confermata, in quanto asse portante dell'intera concezione ontologica cui essa soggiace, nell'ambito delle complesse indagini *psicologiche* – aventi anch'esse, com'è noto, carattere propriamente *fisico* – volte a definire la natura e l'essenza dell'anima, e che forniscono i presupposti concettuali per un adeguato inquadramento della dottrina aristotelica delle passioni e dei comportamenti emozionali.

È infatti solo a partire dal preliminare intendimento della ψυχή come *forma* del corpo vivente, della sua triplice articolazione in vegetativa, appetitiva e razionale, nonché della costituzione del vivente animale in termini ilemorfici che può rendersi pienamente comprensibile tanto la distinzione, operata da Aristotele negli scritti di etica, tra virtù etiche e dianoetiche – e, in relazione a queste ultime, la corrispondenza tra ἀρεταί e πάθη – quanto lo statuto psico-fisiologico delle affezioni dell'anima.

Muovendo dunque dalla definizione dell'anima come «atto primo di un corpo naturale dotato di organi»⁵³⁴, nelle pagine che seguono si intenderà offrire un quadro sinottico delle molteplici valenze e degli slittamenti semantici che il termine 'πάθος' esibisce in seno all'opera aristotelica, al fine di porre in luce le più significative oscillazioni che esso manifesta in relazione ai differenti ambiti disciplinari in cui trova

⁵³⁴ Arist. *De anim.* 412b 5-6.

specifica applicazione. Senza alcuna pretesa di esaustività, si tenterà pertanto di ricostruire le tre principali prospettive teoriche in cui si dispiega la pluralità di accezioni in cui il suddetto lemma si declina. Prendendo dapprima in esame la funzione che nel contesto di pertinenza della retorica rivestono le passioni, si procederà all'esplicitazione della relazione che esse intrattengono rispetto alle virtù e all'agire morale, per analizzare infine le interessanti implicazioni teoretiche della caratterizzazione aristotelica di tali fenomeni in termini di alterazioni psico-fisiche.

La testimonianza più antica relativa all'arte retorica attestabile nella letteratura occidentale, e che, oltre a presentare per la prima volta un'analisi delle diverse parti che compongono il discorso oratorio, documenta la fondamentale valenza che, in riferimento all'efficacia persuasiva di quest'ultimo, riveste la capacità di suscitare nell'uditorio particolari stati emozionali, è identificabile nel brano compreso fra i versi 210-224 del III libro dell'*Iliade*, in cui sono ravvisabili alcuni dei dispositivi concettuali operanti nell'indagine sistematica che dei πάθη Aristotele avrebbe successivamente elaborato.

Nei versi indicati, il saggio Antenore pone a confronto i discorsi tenuti da Menelao e da Odisseo dinanzi all'assemblea politica dei capi troiani, al fine di persuaderli a consegnare Elena, ed estremamente suggestiva si rivela, in particolare, la caratterizzazione della potenza oratoria dell'eroe "dal multiforme ingegno", le cui parole sono descritte, mediante una misteriosa similitudine di cui non sono registrabili altre occorrenze nell'intera opera omerica, come in grado di suscitare nell'uditorio lo stesso effetto di una nevicata:

ἀλλ' ὅτε δὴ Τρώεσσιν ἐν ἀγρομένοισιν ἔμιχθεν,
στάντων μὲν Μενέλαος ὑπείρεχεν εὐρέας ὄμους,
ἄμφω δ' ἐζομένω γεραρώτερος ἦεν Ὀδυσσεύς·
ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὕφαινον,
ἦτοι μὲν Μενέλαος ἐπιτροχάδην ἀγόρευε,
παῦρα μὲν ἀλλὰ μάλα λιγέως, ἐπεὶ οὐ πολὺμυθος
οὐδ' ἀφαρμαρτοεπής· ἦ καὶ γένει ὕστερος ἦεν.
ἀλλ' ὅτε δὴ πολὺμητις ἀναίξειεν Ὀδυσσεὺς,
στάσκειν, ὑπαὶ δέ ἴδεσκε κατὰ χθονὸς ὄμματα πήξας,
σκήπτρον δ' οὐτ' ὀπίσω οὔτε προπρηνές ἐνώμα,
ἀλλ' ἀστεμφές ἔχεσκειν αἰδρεὶ φωτὶ ἔοικώς·
φαίης κε ζάκοτόν τέ τιν' ἔμμεναι ἄφρονά τ' αὐτως.

ἀλλ' ὅτε δὴ ὅπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἶη
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίησιν,
οὐκ ἄν ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος·
οὐ τότε γ' ᾦδ' Ὀδυσῆος ἀγασσάμεθ' εἰδος ἰδόντες.

[Quando poi s'incontrarono con i Troiani riuniti,
se stavano in piedi, Menelao sovrastava con le sue ampie spalle,
se invece sedevano entrambi, il più imponente era Odisseo;
ma quando poi formulavano in pubblico discorsi e pensieri,
Menelao allora parlava conciso, poche battute,
ma con grande efficacia, ch  non era di molte parole
n  si lasciava sfuggire sciocchezze; del resto era anche pi  giovane.
Quando invece s'alzava a parlare Odisseo scaltrito, se ne stava
in piedi a lungo, guardava all'ingiu, fissando gli occhi a terra,
non agitava lo scettro n  avanti n  indietro,
ma lo teneva immobile, alla maniera di un inesperto:
avresti detto che era imbronciato o addirittura fuori di s .
Ma quando svolgeva dal petto la sua voce possente
e **le parole, dense come fiocchi di neve d'inverno,**
con Odisseo allora nessuno si sarebbe messo in gara:
non stavamo pi  come prima a stupirci di lui, per il suo aspetto.]⁵³⁵

In tali versi l'analisi retorica dei discorsi pronunciati da Menelao e da Odisseo si svolge secondo due principali direttive: la prima   rappresentata dalla caratterizzazione *fisica* dei due eroi, l'uno descritto come alto, giovane e dalle "ampie spalle", l'altro come pi  robusto ed imponente, dall'atteggiamento "imbronciato"; la seconda, pone in rilievo gli aspetti puramente *formali* della perorazione di Menelao, il quale si esprime con chiare e semplici parole, pronunciando un discorso non prolisso e di grande efficacia, composto da poche battute. Del discorso di Odisseo sono invece messe in luce, per la prima volta nella storia della cultura occidentale, quelle due fondamentali componenti che la retorica classica avrebbe indicato con i termini "actio" e "pronuntiatio": Antenore rileva infatti che l'eroe, rivogendosi ai Troiani, non muove assolutamente le mani, rimane per tutto il tempo immobile «alla maniera di un [retore] inesperto» – in quanto appare del tutto assente dalla "pronuntiatio" l'apetto gestuale –, e, inoltre, «fissando gli occhi a terra», e dunque non volgendo lo sguardo verso l'uditorio,

⁵³⁵ Omero, *Iliade*, III libro, vv. 210-224, introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, con un saggio di W. Schadewaldt, vol. I, Milano: BUR, 2004, pp. 249-251.

non mostra nei confronti di quest'ultimo alcuna benevolenza, *disposizione patica* che, come Aristotele avrebbe osservato, costituisce una delle risorse persuasive più funzionali cui il retore ricorre al fine di suscitare nell'uditorio fiducia nei suoi confronti e, in tal modo, conseguire con successo il *telos* cui egli stesso mira.

Nonostante la caratterizzazione dell'atteggiamento di Odisseo risulti, nel complesso, negativa, la "voce regale" con cui egli pronuncia il suo discorso si rivela tuttavia in grado di suscitare "reverenza", "timore" – in quanto egli appare insfidabile – e "stupore" in chi lo ascolta.

La descrizione del comportamento di Odisseo offerta da Antenore appare tutta giocata sul contrasto fra la postura, l'aspetto e l'atteggiamento assunto dall'oratore prima che pronunci il suo discorso, e l'effetto che successivamente le sue parole sono in grado di produrre, effetto che si connota come di natura propriamente *passionale*, poiché in coloro che ascoltano le parole che sgorgano "possenti" dal petto dell'eroe insorge la medesima reazione emotiva di *meraviglia*, *incanto*, *sopresa* che una fitta nevicata invernale provoca in chi vi assiste *rapito*, nel candore di un mondo improvvisamente silente, dall'aspetto radicalmente mutato e di bellezza ammaliante.

Il brano omerico preso in esame, consentendo di porre in rilievo la capacità dell'oratore di determinare un'efficace mozione degli affetti in coloro ai quali si rivolge – essenziale al fine del perseguimento dello scopo persuasivo che egli si propone di ottenere con il suo discorso – può efficacemente introdurre alla trattazione sistematica e di natura propriamente filosofica che dei *pathe* Aristotele propone nelle sue opere, in cui gli elementi teorici più significativi emergenti dai versi sopra commentati sono sottoposti ad un'elaborazione di carattere specificamente teoretico, in virtù della quale viene offerta la prima compiuta tematizzazione dei fenomeni passionali e delle loro implicazioni sul piano psicologico, fisiologico, etico e politico.

Oggetto di una trattazione asistemica, i *πάθη* divengono anzitutto oggetto, all'interno del *Corpus aristotelicum*, di una radicale ricodificazione concettuale, sulla base della quale è anzitutto registrabile la profonda distanza che separa la posizione assunta, a tal proposito, dallo Stagirita rispetto alle tradizioni arcaica e platonica: se infatti in entrambe prevale una qualificazione sostanzialmente negativa delle passioni, assunte, in evidente continuità rispetto all'eredità orfico-pitagorica, in quanto manifestazioni di una condizione patologica dell'anima derivante dal suo legame col corpo – secondo un rapporto fondato su una dialettica antagonistica che avrebbe trovato una ritraduzione, in seno ai dialoghi platonici, nella dottrina polipsichistica, in cui

all'opposizione *psyche-soma* si sostituisce il conflitto che si consuma, *all'interno dell'anima*, fra la sua parte razionale (calcolativa) e irrazionale (irascibile e concupiscibile)⁵³⁶ –, ad essere in primo luogo rilevante nella riflessione aristotelica è quell'ampliamento dell'orizzonte d'indagine che l'applicazione del caratteristico metodo eziologico rendeva possibile⁵³⁷.

Al fine di una generale delineazione della mappa delle modulazioni semantiche in cui il termine 'πάθος' occorre nei trattati aristotelici, imprescindibile punto d'avvio è l'identificazioni delle più rilevanti accezioni elencate nell'*Index* del Bonitz, che attesta anzitutto l'impossibilità di tracciare un «certum significationis discrimen»⁵³⁸ tra le voci 'pathos' e 'pathema', fra le quali sussiste una relazione di sostanziale sinonimia.

È significativamente il V libro della *Metafisica*, che notoriamente costituisce il lessico della terminologia filosofica aristotelica, a chiarire la specificazione tecnica che il lemma in questione subisce rispetto all'uso linguistico comune, in cui esso veniva

⁵³⁶ Sul conflitto psichico platonico, cfr. S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino: Tirrenia Stampatori, 1990, pp.4-5: «L'immagine della biga alata nel *Fedro*, il mito dei metalli nella *Repubblica*, la marionetta sollecitata dai molti fili nelle *Leggi* sono gli emblemi più noti di questo contrasto sempre vivo tra istanza razionale e componente irrazionale, da Platone qualificata essenzialmente come funzione desiderante, bramosa, *epithymetikon*. Il delinarsi di una terza forza psichica, intesa come animosità, *thymos*, amplia la dicotomia in tripartizione, ma non muta sostanzialmente l'assetto dell'anima, terreno di scontro tra queste forze polarmente opposte.»

⁵³⁷ In merito al dibattito contemporaneo circa la possibilità di ricondurre la trattazione frammentaria delle passioni elaborata da Aristotele ad un quadro unitario, cfr. S. Gastaldi, *op. cit.*, pp. 9-10: «Dopo aver a lungo goduto, nell'ambito degli studi aristotelici, di una posizione del tutto marginale, la problematica delle passioni all'interno del *Corpus* ha recentemente conosciuto una notevole rivalutazione, in conseguenza, soprattutto, della centralità acquisita dalla riflessione sulle emozioni nel dibattito contemporaneo [...]. Un esempio emblematico, in questo senso, è rappresentato dalle analisi di W. W. Fortenbaugh al quale, insieme all'innegabile merito di aver attivato la ripresa di interesse, è riconducibile il tentativo di attribuire ad Aristotele la prima, fondamentale elaborazione di una teoria unitaria delle emozioni, il cui nucleo centrale sarebbe costituito dal riconoscimento del loro carattere cognitivo. La presa di distanza dalla concezione platonica dell'anima e degli eventi psichici, che Fortenbaugh riconosce correttamente come punto d'avvio dell'analisi, approda in tal modo al superamento del rapporto gerarchico tra le funzioni razionali ed irrazionali: sottrae all'ambito degli impulsi alogici, le emozioni sarebbero in grado di dar luogo a opinioni e a giudizi, ad atteggiamenti valutativi "aperti alla razionalità", e perciò non bisognosi di un ulteriore controllo del *logismos*. Questa concezione costituirebbe in particolare il saldo filo conduttore in grado di connettere, senza soluzione di continuità, tutti gli ambiti di problematizzazione dei *pathe*, da quello psicologico, fondante, a quello etico, politico, retorico, poetico, segmenti, ciascuno, di un disegno unitario e in un certo modo preordinato». Cfr., a tal proposito, W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on emotion*, London, 1975; Id., *Aristotle's conception of moral virtue and its perceptive role*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 95, 1964, pp. 77-87; Id. *Aristotle: Emotion and moral virtue*, in «Arethusa» 2, 1969, pp. 163-185; Id., *Aristotle: Animals, Emotion and moral virtue*, in «Arethusa» 4, 1970, pp. 40-70.

⁵³⁸ H. Bonitz, *Index Aristotelicus* (1870), in *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera quam curavit O. Gigon. 5 Bde.: Bd V, Berolini: W. de Gruyter et socios, 1961 (unveränderter Nachdruck), 554 a 57 ss.

impiegato perlopiù nel significato di “sofferenza”, se non addirittura di “malattia (*nosos*)”, o di “sventura”, di cui è ancora attestabile una traccia nella *Poetica*⁵³⁹.

I quattro principali significati del suddetto termine sono elencati, in una gradazione semantica che segnala la distanza progressiva fra l’accezione tecnica rispetto a quella in uso nel linguaggio corrente, nel capitolo 21 dell’opera appena citata:

Πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ’ ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἓνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη· ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται [‘Affezione’ significa, in un primo senso, una qualità secondo la quale una cosa può alterarsi: per esempio, il bianco e il nero, il dolce e l’amaro, la pesantezza e la leggerezza e tutte le altre qualità di questo tipo. In un altro senso, ‘affezione’ significa l’attuazione di queste alterazioni, vale a dire le alterazioni che si trovano già in atto. Inoltre, si dicono ‘affezioni’ specialmente le alterazioni e i mutamenti dannosi e soprattutto i danni che producono dolore. Infine, ‘affezioni’ si chiamano le grandi sciagure e i grandi dolori].⁵⁴⁰

Denominatore comune alle quattro definizioni sopra citate è l’iscrizione della categoria concettuale del ‘πάθος’ entro la mutevolezza propria del mondo sublunare, sottoposto, per la natura stessa delle sue sostanze, alla μεταβολή, in quanto inscindibile dalla ὕλη, dalla materia. È in particolare la nozione di ‘ἀλλοιώσις’, di ‘mutamento qualitativo’ (alterazione) ad essere qui evocata, poiché essa designa il cambiamento “κατὰ τό πόιον”, significativamente indicato in *Fisica* VIII 6, 260a27 anche come cambiamento “κατὰ τό πάθος”,⁵⁴¹ e che legittima pertanto anche la trattazione aristotelica delle modificazioni cui sono soggetti gli animali a seconda delle

⁵³⁹ Cfr. Arist. *Poet.* 1452b9-13, tr. it. a cura di G. Paduano, Aristotele: *Poetica*, Roma-Bari: Laterza, 2004: δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη ταῦτ’ ἐστὶ, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις· τρίτον δὲ πάθος. τούτων δὲ περιπέτεια μὲν καὶ ἀναγνώρισις εἴρηται, πάθος δὲ ἐστὶ πρᾶξις φθαρτικὴ ἢ ὀδυνηρά, οἷον οἱ τε ἐν τῷ φανερωῦ θάνατοι καὶ αἱ περιωδυνίαι καὶ τρώσεις καὶ ὅσα τοιαῦτα [Due dunque sono queste parti della trama, il colpo di scena e il riconoscimento; una terza è la sciagura. Del colpo di scena e del riconoscimento si è detto; la sciagura è un’azione dolorosa o distruttiva, come per esempio la morte in scena, sofferenze, ferimenti e simili].

⁵⁴⁰ Arist. *Metaph.* 1022b15-21.

⁵⁴¹ Cfr. Arist. *Phys.* VIII 6, 260a27-29: τριῶν δ’ οὐσῶν κινήσεων, τῆς τε κατὰ μέγεθος καὶ τῆς κατὰ πάθος καὶ τῆς κατὰ τόπον [I movimenti sono dunque di tre tipi: quello secondo la grandezza, quello secondo l’affezione e quello secondo il luogo].

età e delle stagioni⁵⁴² e dei fenomeni naturali quali il tuono, l'uragano, il terremoto e la siccità in termini di “*pathe*”, rispettivamente in seno ai contesti disciplinari della biologia e della meteorologia⁵⁴³.

A fornire una lettura assai interessante delle righe sopra riportate è il puntuale commento offerto da Heidegger nel corso marburghese del semestre estivo del 1924 intitolato *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*⁵⁴⁴, parte del quale è dedicato all'interpretazione del breve passo della *Metafisica* in questione. Di quest'ultimo il filosofo tedesco propone un'esegesi critica che, da un canto, ha il pregio di sottoporre a minuziosa analisi le singole proposizioni di cui il brano si compone attenendosi fedelmente allo spirito del testo e, dall'altro, consente di penetrare lo stesso intendimento heideggeriano dell'Esserci in quanto ente costitutivamente connotato dai caratteri della possibilità, del mutamento e, dunque, dell'affettibilità.

Scomponendo il passo aristotelico in quattro microsezioni, Heidegger si sofferma dapprima sulle righe 1022b15-18, ponendo in luce come la prima definizione del termine ‘πάθος’ contenga un implicito ma essenziale riferimento al sostrato cui si riferisce la modificazione cui esso stesso è soggetto. Tale sostrato è suscettibile di *alterazione* proprio in virtù della sua propria φύσις che, in quanto materica, si presta a subire dei mutamenti qualitativi: è perciò che una simile caratterizzazione dell'affezione comporta, secondo Heidegger, l'assunzione dell'ente fisico come ciò cui attiene quella possibilità di “divenire-altro-da-sé” che è indicata dal lemma ‘ἀλλοιώσεις’. In relazione a quest'ultimo, assai degno di nota è il rilevamento del carattere non meramente passivo di “ciò che affetta” il suddetto sostrato, ovvero della modificazione stessa, il πάθος, di solito inteso esclusivamente a partire dal significato che esso riveste in relazione al termine cui si riferisce (e dunque in un'accezione solamente *passiva*):

La primaria e iniziale definizione di πάθος [...] caratterizza un ente come qualcosa che può in qualche modo essere affetto da qualcos'altro. Qualcosa può *accadere* a un simile ente. ‘Accadere’ si richiama a ciò che è indicato dal verbo πάσχειν e dal termine πάθος intesi in un senso genuino. Nel πάθος Aristotele vede, assieme ai fatti che riguardano il *moto*, non tanto la passività,

⁵⁴² Cfr. Arist. *Hist. anim.* VIII 17, 600b29, in cui si tratta della muta dei serpenti, e *De gener. anim.* V 3, 783b10 e 5, 785a21ss., in cui Aristotele si sofferma sui fenomeni della caduta delle foglie delle piante e sullo scurimento e sulla perdita delle piume e dei peli degli animali.

⁵⁴³ Cfr. Arist. *Meteor.* II 9, 369a31; II 7, 365a15 e II 3, 356b34, in cui vengono esaminati una serie di fenomeni naturali assunti quali “*symbainonta pathe*” del cosmo, di pertinenza specifica del meteorologo.

⁵⁴⁴[GA 18] M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), a cura di M. Michalski, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2002

quanto qualcosa che *accade rispetto a me*. Qui *πάθος* è assunto nel senso più ampio, ovvero come possibilità di *ἀλλοιώσεις*, di “diventare-altro”. *Πάθος* è una determinazione degli enti aventi carattere di alterabilità.⁵⁴⁵

Il prosiegua del commento heideggeriano si concentra principalmente sulla messa in evidenza del carattere di *sofferenza*, conseguente, come risultato stesso dell’effetto dell’*ἀλλοιώσεις*, al mutamento qualitativo cui è soggetto ciò su cui il *πάθος* interviene (*attivamente*) e che emerge soprattutto dalle successive tre definizioni elencate da Aristotele, in cui prevale la caratterizzazione dell’affezione quale modificazione strettamente connessa ai concetti di ‘λύπη’ e di ‘βλαβερόν’.

È in assoluto il II libro della *Retorica* a rappresentare lo spazio più ampio dedicato alla trattazione delle passioni e l’unico nel quale è possibile individuare una definizione esplicita delle stesse – a differenza di quanto è registrabile nei trattati di etica, in cui è ravvisabile solo una definizione “ostensiva” degli stati affettivi –, assunte come strumenti di cui l’oratore si serve (insieme al *λόγος*, ovvero al complesso degli argomenti a sostegno della sua tesi, e all’*ἦθος*, alla sua stessa autorità dialogica) al fine di persuadere l’uditorio⁵⁴⁶.

In quanto comportanti un diretto riferimento al *mutamento* di cui è suscettibile il giudizio degli astanti circa la questione su cui verte il monologo oratorio, le passioni manifestano dunque, nel dominio di pertinenza dell’arte retorica, un’essenziale valenza *cognitiva*, la quale consente di cogliere la portata dell’influenza che, in un simile contesto – ancor prima che in quello etico, sul quale ci soffermeremo in seguito –, lo status patico-affettivo è in grado di esercitare sull’articolazione del pensiero discorsivo, sino ad ergersi, in taluni casi, a fondamento stesso di quest’ultimo.

⁵⁴⁵[GA 18] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 131, traduzione mia.

⁵⁴⁶ Sulla dottrina aristotelica delle passioni quali mezzi della *dynamis* persuasiva, cfr. J. M. Cooper, *Rhetoric, Dialectic, and the Passions*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (1993), pp. 175-198; W. W. Fortenbaugh, *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 52 (1970), pp. 40-70; S. Leighton, *Passions and Persuasion*, in Anagnostopoulos Georgios (a cura di), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 597-611; Id., *Aristotle and the Emotions*, in Rorty, Amélie Oksenberg (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996, pp. 207-237; M. C. Nussbaum, *Aristotle on Emotion and Rational Persuasion*, in A. O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996, pp. 303-323 e G. Striker, *Emotion in Context: Aristotle's Treatment of the Passion in the Rhetoric and His Moral Psychology*, in Rorty, Amélie Oksenberg (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996, pp. 286-302.

La definizione di ‘πάθος’ offerta alle righe 1378a19-21 del II libro della *Retorica* conferma l’intima connessione sussistente fra i due poli affettivo e razionale appena rilevata:

ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή [Le passioni sono ciò in base a cui gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi e a cui fanno seguito piacere e dolore]⁵⁴⁷

È con tali parole che Aristotele inaugura quella dettagliata analisi delle risorse persuasive di carattere propriamente psicologico che, estendendosi fra i capitoli 2-11 del II libro della *Retorica*, si configura come un vero e proprio trattato delle passioni umane, nel quale Heidegger ravvisa

la prima trattazione sistematica delle emozioni che la tradizione ci tramandi [...]. Aristotele analizza i πάθη nel secondo libro della *Retorica*. L’interpretazione tradizionale presenta la retorica come una sorta di “disciplina”; essa deve invece essere intesa come la prima ermeneutica sistematica dell’essere-assieme quotidiano. La pubblicità, come modo di essere del Si, non solo ha, in generale, una tonalità emotiva, ma ne ha bisogno e la “suscita”. L’oratore parla in essa e muovendo da essa. Ha quindi bisogno di conoscere le variazioni della tonalità emotiva per suscitare e dirigerle nel giusto modo.⁵⁴⁸

Il brano di *Essere e tempo* appena citato consente di cogliere almeno un paio dei caratteri più significativi della scepri retorica aristotelica: in primo luogo, essa avanza la necessità teoretica, esplicitata in posizione incipitaria nel I capitolo dell’opera in questione, di prendere in esame, in evidente polemica con la tradizione trattatistica precedente, la funzione dell’elemento argomentativo nell’oratoria, e, in secondo luogo e

⁵⁴⁷ Arist. *Rhet.* 1378a19-21, tr. it. a cura di M. Dorati, *Aristotele*, Retorica, Milano: Mondadori, 2011. In merito a tale definizione, segnaliamo che la medesima clausola finale ricorre anche nell’analisi della caratterizzazione dei πάθη offerta nell’*Etica Nicomachea*, sebbene i termini ‘ἡδονή’ e ‘λύπη’ occorrono in quest’ultima opera separati da una congiunzione disgiuntiva che, in virtù della sua valenza logica, determina una variazione, non trascurabile sul piano concettuale, del senso complessivo del rapporto fra passioni e ciò che ad esse fa seguito, ovvero il piacere o il dolore, che dunque, in tale prospettiva, non insorgerebbero mai unitamente.

⁵⁴⁸ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 172.

conseguentemente, di concentrarsi non sull'oratoria forense, bensì sul genere più elevato dell'oratoria stessa, quello politico.

A rappresentare il principale elemento innovativo introdotto dall'analisi aristotelica rispetto ai manuali di retorica del tempo è pertanto, come opportunamente nota il filosofo tedesco, la valorizzazione della dimensione comunitaria in cui la retorica trova applicazione, poiché è primariamente in relazione alle decisioni della collettività cittadina che tale *techne* manifesta la sua efficacia in quanto strumento attraverso il quale si rende possibile il conseguimento del consenso pubblico.

Rivelando una funzione di primaria rilevanza nell'ambito delle dinamiche intersoggettive di cui è teatro la *polis*, la capacità argomentativa travalica quindi la ristrettezza dell'ambito meramente giudiziario in cui il cittadino è chiamato a difendersi dinanzi ad una giuria costituita da altri *politai*, e in relazione al quale gioca un ruolo centrale quella "mozione degli affetti" di cui i tecnografi sono depositari e che, secondo lo Stagirita, impedisce all'assemblea popolare di «cogliere il vero in modo adeguato (θεωρεῖν ἰκανῶς τὸ ἀληθές)»⁵⁴⁹. La critica formulata da Aristotele alla produzione tecnografica non implica tuttavia la negazione del carattere psicagogico iscritto nella pratica persuasiva, ma rappresenta la premessa a partire da cui si legittima la revisione correttiva della "distorsione" (*diastrephein*) operata dalla tradizione manualistica.

In tale prospettiva, la collocazione del condizionamento psicologico, insieme alla credibilità dell'oratore e alla potenza argomentativa del discorso, tra le *pisteis entechnoi*, ovvero tra le modalità di produzione della persuasione, costituisce il *terminus a quo* di una nuova delineazione della *methodos* retorica, inaugurata dal II capitolo del I libro.

È in quest'ultimo che viene fornita la definizione della retorica, significativamente assunta non come *techne*, ma come *dynamis*, da cui prenderà avvio la minuziosa analisi dei *πάθη*:

ἡ ρητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρήσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν [La retorica può essere definita come la capacità di scorgere il possibile mezzo di persuasione riguardo a ciascun soggetto].⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Arist. *Rhet.* I, 1354b10.

⁵⁵⁰ *Ivi*, 1355b25-26.

La precisazione secondo cui la funzione della retorica non risiede anzitutto nella persuasione, bensì nella *capacità/possibilità (dynamis)* di «individuare quali siano i mezzi appropriati di persuasione (τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον)»⁵⁵¹ – notazione ripresa anche nei *Topici*⁵⁵² –, consente inoltre di distinguere, come Heidegger non manca di rilevare nel corso del 1924, la retorica dalla sofistica: quest’ultima infatti non muove dalla *possibilità*, bensì dall’intenzione o scelta (*proairesis*) incondizionata di convincere⁵⁵³, cosicché è proprio la categoria di δύναμις a definire il dominio di pertinenza della prima pratica allo stesso modo di ogni altra competenza tecnica, quale, ad esempio, la medicina, il cui compito «non è quello di rendere sani, ma di procedere con la guarigione fin dove sia possibile (τὸ ὑγιᾶ ποιῆσαι, ἀλλὰ μέχρι οὗ ἐνδέχεται)»⁵⁵⁴.

La fondamentale distinzione tra δύναμις e προαίρεσις permette inoltre di stabilire un’analogia tra le capacità conoscitiva (*Metafisica*), argomentativa (*Topici*) e persuasiva (*Retorica*), la quale, a sua volta, consente di distinguere tra scelte moralmente buone e cattive, tra ciò che reale e ciò che è apparente: filosofia, dialettica e retorica⁵⁵⁵ sono così connotate positivamente, in contrapposizione alla sofistica, all’eristica e alla cattiva retorica. È proprio in virtù di tale rapporto analogico che si può comprendere il motivo per cui lo statuto della retorica sia profondamente dissimile rispetto a quello di tutte le altre arti o competenze (*technai*).

A differenza di queste ultime, che si prefiggono di insegnare e di persuadere solo in relazione alla materia o al soggetto che è di loro stretta pertinenza, la retorica presenta infatti, al pari della filosofia, un compito *universale*, poiché è esercitabile non in riferimento ad un esclusivo e determinato ambito di oggetti: è in funzione di questo peculiare statuto che la retorica non è propriamente definibile come una *techné*.

⁵⁵¹ *Ivi*, 1355b10-11.

⁵⁵² Cfr. Arist. *Top.* VI, 12, 149b26.

⁵⁵³ Cfr. Arist. *Rhet.* 1355b15-20: ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ’ ἐν τῇ προαιρέσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν [La sofistica dipende infatti non dalla facoltà, ma dall’intenzione; ma con la differenza che nella retorica un uomo sarà chiamato retore per la sua conoscenza o per il proposito, invece il sofista sarà tale per il proposito, mentre il dialettico sarà tale non per il proposito, ma per la sua capacità].

⁵⁵⁴ Arist. *Rhet.* 1355b12-13.

⁵⁵⁵ A tale proposito, cfr. *ivi*, 1355a29 ss., in cui Aristotele individua, quali caratteri comuni alla retorica e alla dialettica, il mancato riferimento ad un ambito esclusivo di pertinenza, la possibilità di entrambe di concludere ambedue i contrari e, infine, il loro statuto di *dynamis* atte a individuare argomenti persuasivi. Gli aspetti differenziali sono invece individuati nella dinamica dialogica in cui esse trovano applicazione: mentre la dialettica si esercita confrontandosi con un interlocutore sostenendo o negando una tesi, la persuasione retorica viene esercitata dinanzi a un uditorio.

Heidegger radicalizza l'argomentazione aristotelica secondo cui tale pratica non è assimilabile, nel senso appena esposto, alle altre competenze tecniche, sostenendo che essa, non riguardando un ambito specifico, indicherebbe un orientamento di fondo in riferimento al quale il *legein* – di cui la stessa si serve, e che è qui assunto da Heidegger non in quanto facoltà razionale, bensì nel senso del “parlare” e del “discorrere” – rappresenterebbe un *pithanon* e, in tale prospettiva, consentirebbe l'accesso ai fenomeni originari dell'*in-der-Welt-sein* e del *Mit-sein*.

A guidare l'esegesi heideggeriana è l'intendimento del discorso (*Rede*) a partire dal suo carattere rivelativo, ovvero capace di condurre a manifestazione (*phainesthai/offenbarmachen*) ciò su cui verte, come il filosofo osserva già nel corso del 1923-24⁵⁵⁶ riguardo al *logos semantikos* trattato nel IV libro del *De interpretatione*⁵⁵⁷.

Conducendo infatti ad espressione, mediante il *logos*, un determinato stato di cose a seconda dei singoli contesti cui si riferisce, la retorica si costituisce, proprio in forza della “possibilità di vedere” (*Möglichkeit zu sehen*) in cui consiste il suo compito, quale modalità privilegiata del reciproco relazionarsi dei parlanti e di svelamento aletico dell'ente cui essi si relazionano: la medesima connessione tra la manifestazione della verità e l'essenza dell'uomo messa in luce nel corso *Platon: Sophistes* precedentemente analizzato e immediatamente successivo rispetto a quello ora preso in esame appare qui preannunciata dall'identificazione della modalità di scoprimento dell'ente con il processo discorsivo che avviene mediante il linguaggio (*meta logou*).

In riferimento allo specifico statuto della retorica e, in particolare, all'ambito pratico-linguistico, terreno della fondamentale esperienza del *Miteinandersprechen*, si articola la serie di considerazioni aristoteliche sulle quali Heidegger diffusamente si sofferma. Esse vertono sulle *pisteis*, le dimostrazioni retoriche, distinte nelle due categorie “non tecniche” (*atechnoi*) – comprendenti le leggi, le testimonianze, i patti, le confessioni ottenute con la tortura e i giuramenti⁵⁵⁸ – e “tecniche” (*entechnoi*), in merito alle quali viene operata una distinzione tripartita:

αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι [le prime dipendono dal carattere dell'oratore, le seconde dalla possibilità di

⁵⁵⁶ Cfr. [GA 17] M. Heidegger, *Vorlesung: Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994, p. 20.

⁵⁵⁷ Cfr. Arist. *De interpr.* 4, 17a4 ss.

predisporre l'ascoltatore in un dato modo, le ultime dal discorso stesso, in quanto dimostra o sembra dimostrare qualcosa].⁵⁵⁹

Nelle *Vorlesungen* heideggeriane del 1924 i mezzi di persuasione sopra elencati sono analizzati in riferimento ai tre elementi costitutivi della *Rede*, secondo una relazione di reciproca corrispondenza che sarà ulteriormente elaborata in seno al §34 di *Essere e tempo*, in cui le determinazioni aristoteliche del “περὶ οὗ λέγει” (ciò su cui verte il discorso), dell’“ἐκ τοῦ λέγοντος” (il parlante) e del “πρὸς ὅν” (l'uditore) appaiono riconducibili, rispettivamente – in virtù del carattere *relazionale* che attiene all'Esserci –, al momento del “*das-Woriüber*” (il “*sopra-che-cosa*”) del discorso, a quello del “*sich aussprechen*” (l’“*esprimersi*”) e a quello dello “*sprechen zu anderen*” (il “*parlare ad altri*”):

Il discorso è l'articolazione significativa della comprensibilità dell'essere-nel-mondo di cui fa parte il con-essere e che si mantiene sempre in una modalità determinata dell'essere-assieme prendente cura [...]. In quest'ultima si costituisce l'articolazione dell'essere-assieme comprendente. Essa realizza la “compartecipazione” della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere [...]. Il discorso è l'articolazione in significati della comprensibilità emotivamente situata dell'essere-nel-mondo. I suoi momenti costitutivi sono: il sopra-che-cosa del discorso (ciò di cui si discorre), ciò-che-il-discorso-dice come tale, la comunicazione e la manifestazione.⁵⁶⁰

La potenza comunicativa del linguaggio e la sua propria valenza *semantica* sono indagate da Heidegger mediante la valorizzazione della struttura dello “*sprechen zu anderen*” in stretta connessione rispetto alla capacità dell'oratore di determinare nell'uditorio un'opportuna *disposizione* (διάθεσις), ovvero di suscitare una *passione* (πάθος) *per mezzo della quale* si renda attuabile il *compito* persuasivo del suo stesso discorso, capacità nella quale è possibile cogliere l'inscindibile nesso sussistente tra πάθος e λόγος, ovvero, per esprimersi nei termini di *Essere e tempo*, tra gli esistenziali della *Befindlichkeit* e del *Verstehen*.

⁵⁵⁸ Cfr. *ivi*, 1375a23-24.

⁵⁵⁹ *Ivi*, 1355b39-1356a4.

⁵⁶⁰ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 198-200.

A potenziare la δύναμις persuasiva, e dunque la capacità del retore di determinare un'opportuna *disposizione* patica nell'uditorio, ovvero quel peculiare *befinden* da cui scaturisce una determinata κρίσις, ovvero un punto di vista – in termini heideggeriani, una particolare declinazione della *comprensione* e del conseguente giudizio in merito all'oggetto del discorso retorico – circa il tema del monologo oratorio, è lo specifico metodo attraverso cui quest'ultimo procede, attraverso il ricorso all'esempio (*paradeigma*) e al sillogismo entimematico (*enthymema*).

È in particolare quest'ultimo – che, unitamente all'esempio, costituisce la *pistis enthecnos* rappresentata dall'elemento del *logos* – a identificare l'artificio retorico per eccellenza, il «corpo della persuasione (σῶμα τῆς πίστεως)»⁵⁶¹, ed è proprio su di esso che si concentra maggiormente l'analisi heideggeriana, tanto per la sua valenza patica, quanto per la priorità che, in riferimento allo stesso, manifesta la categoria della possibilità.

Da un canto, infatti, la stessa radice etimologica del termine 'ἐνθύμημα' rivela la necessità, che tale sillogismo implica perché sia efficace, di coinvolgere affettivamente coloro che si intende convincere, in quanto, come Heidegger sottolinea, la voce verbale 'ἐνθυμεῖσθαι', al quale esso è riconducibile, indica il "*sich etwas zu Herzen nehmen*", ossia il "prendersi a cuore qualcosa", in funzione del quale si rende possibile indurre l'uditorio a fare altrettanto e ad abbracciare, in ultimo, la posizione sostenuta dall'oratore.

Dall'altro, un simile procedimento sillogistico, che muove da premesse di carattere endossale, assume a tema di discussione solo ciò che è *possibile* (poiché ciò che è certo non può costituire materia di deliberazione), ed è specialmente nel caso del genere retorico *sybouleutikon* che questo dominio categoriale acquista ancor più pregnanza, dal momento che tale genere implica un diretto riferimento alla dimensione temporale del *futuro*⁵⁶², a differenza di quanto avviene nel caso del genere epidittico

⁵⁶¹ Arist. *Rhet.* 1354a15.

⁵⁶² In merito alla relazione di contrarietà, all'applicazione della categoria aristotelica di 'possibilità' alle dimensioni temporali del passato, del presente e del futuro e alla priorità che di essa Heidegger mette in luce, cfr. M. Marassi, *Heidegger e la Retorica di Aristotele. Risposta alla domanda: quando il logos diventa pistis?*, in «Studi di estetica» 33 (2006), pp. 258-259: «Il contrario del possibile è ancora un possibile, non qualcosa di reale, in base alla considerazione generale che "alla nozione di possibile possono toccare congiuntamente l'essere e il non essere [...]. La possibilità comporta inoltre il rapporto di somiglianza e di diversità, del più e del meno [...]. Il fatto interessante è che la prima delle categorie, l'*ousia*, che Aristotele dimostra essere la più importante delle categorie e su cui elabora una parte, l'*ousiologia* appunto, della sua metafisica, rientra nella problematicità aperta dal possibile; appartiene a tale ambito, poiché segue la sostanza, anche il tempo, o meglio le estasi del passato e del futuro, con esclusione del presente, che, proprio perché sta nella presenza, esclude il possibile e di conseguenza la retorica. Per quanto possa sembrare strano, mediante il possibile il passato diventa ipotetico, se solo si

(*epideiktikon*), che si applica al presente, e di quello giudiziario (*dikanikon*), al quale invece si ricorre qualora il tribunale debba pronunciarsi in merito alla giustizia o all'ingiustizia di atti passati.

In merito alla forza plastica e alla δύναμις persuasiva inscritta nell'essenza stessa del λόγος, nonché al ruolo che in quest'ultimo è giocato dalla capacità dell'oratore di suscitare determinati πάθη, particolarmente pregnanti sono le osservazioni nietzschiane contenute nella raccolta di appunti *Darstellung der antiken Rhetorik*⁵⁶³ preparatori della *Vorlesung* tenuta presso l'università di Basilea nel semestre estivo del 1874, le quali, oltre a documentare in maniera esemplare il rigore della metodologia filologica del giovane Nietzsche, costituiscono, nel loro complesso, il fondamento dell'impalcatura concettuale della teoria genealogica del linguaggio che egli avrebbe in seguito elaborato:

Non è difficile mostrare che ciò che si definisce come mezzo di una cosciente arte retorica altro non è che un mezzo di un'arte inconscia, il cui divenire era sempre operante all'interno del linguaggio, che la retorica è un perfezionamento, nella chiara luce dell'intelletto, di quel mezzo artistico giacente nel linguaggio. Non c'è assolutamente nessuna neutralità del linguaggio alla quale ci si possa appellare: il linguaggio stesso è il risultato di una potente arte retorica; la forza (*Kraft*) che Aristotele chiama retorica, con la quale è possibile scoprire e rendere valida ogni cosa, quella forza che opera e fa impressione, è l'essenza stessa del linguaggio. Questa si rapporta, altrettanto poco che la retorica al vero, all'essenza della cosa; non vuole istruire, quanto piuttosto trasmettere un'emozione ed un'apprensione soggettiva ad altri.⁵⁶⁴

In quanto δύναμις, la retorica attiene, secondo Aristotele, all'ambito del possibile e non a quello del necessario, analogamente a quanto avviene riguardo alle formulazioni argomentative di cui si serve, le *pisteis*, le quali si riferiscono appunto al *pithanon* e non

pensa che "se è accaduto ciò che per natura ha meno probabilità di verificarsi, potrebbe essere accaduto anche quel che ne ha di più. E se è avvenuto ciò che è solito avvenire dopo, allora sarà avvenuto anche ciò che è solito avvenire prima" (Arist. *Rhet.* 1392b15-16). Ora, di tutte le cose avvenute nel passato, "alcune sono in questa relazione per necessità, altre solo in senso generale" (Arist. *Rhet.* 1392b31-32). E se la necessità domina il passato, e ciò che vi è accaduto, alla retorica interessa ciò che può ridimensionare il passato nel possibile. Tutto questo discorso vale a maggior ragione per il futuro».

⁵⁶³ F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, in F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 22 voll., Berlin-New York: de Gruyter, 1967 ss., vol. II, tomo 4, a cura di Fritz Bornmann e M. Carpitella, Berlin-New York: de Gruyter, 1995, pp. 413-502, tr. it. a cura di S. Tafuri, con Prefazione di F. Tomatis e Postfazione di A. Di Chiara, *F. Nietzsche: L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, Rapallo: Il ramo, 2012

⁵⁶⁴ *Ivi*, p. 73.

alla verità. A tale proposito, assai interessante è la definizione di ‘possibile’ che proprio nella *Retorica* Aristotele propone:

Πρῶτον μὲν οὖν περὶ δυνατοῦ καὶ ἀδυνατοῦ λέγωμεν. ἂν δὴ τὸ ἐναντίον ἢ δυνατὸν ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, καὶ τὸ ἐναντίον δόξειεν ἂν εἶναι δυνατόν, οἷον εἰ δυνατόν ἄνθρωπον ὑγιασθῆναι, καὶ νοσήσαι· ἢ γὰρ αὐτὴ δύναμις τῶν ἐναντίων ἢ ἐναντία. καὶ εἰ τὸ ὅμοιον δυνατόν, καὶ τὸ ὅμοιον· καὶ εἰ τὸ χαλεπώτερον δυνατόν, καὶ τὸ ῥῶον [Parliamo anzitutto del possibile e dell'impossibile. Se di due contrari è possibile che uno esista o sia esistito, anche il suo opposto sembrerà possibile. Ad esempio, se è possibile che un uomo diventi sano, è possibile anche che si ammali, poiché la possibilità dei contrari è la stessa, nella misura in cui sono contrari. Se è possibile una di due cose simili, è possibile anche l'altra. Se è possibile ciò che è più difficile, è possibile anche ciò che è più facile].⁵⁶⁵

Il gioco dei contrari permette di affermare, in virtù del loro rapporto di identità e di opposizione logica, che essi non sono reali e che restano quindi possibili (proprio perché fra loro contrari), e ciò acquista ancor maggiore validità in riferimento al *futuro*, in cui la necessità è assente e gli eventi ricadono nell'ambito del verosimile, quell'ambito di pura *potenzialità* che trova espressione nella dimensione etico-pratica fondata sulla *κοινωνία*, termine che Heidegger significativamente traduce con l'espressione *'Miteinandersein'*, ponendo così in luce l'essenza dialogica e aperturale dell'Esserci:

Parlare non è primariamente e innanzitutto un processo, a cui si aggiungono in un secondo tempo altri uomini, come se solo allora diventasse un parlare con altri, ma il parlare è in se stesso come tale un esprimersi, un “parlare l'uno con l'altro” con altri parlanti e, perciò, il fondamento, conforme all'essere, della *κοινωνία* [...]. Il *λόγος*, che consiste in questa funzione del mostrare, ha il carattere di un così determinato comunicare: faccio comunicazione con l'altro; nella misura in cui discutiamo di qualcosa, io ho qui presente con l'altro, e l'altro con me, il mondo – *κοινωνία* del mondo. Parlare è in se stesso comunicare e, in quanto comunicazione, nient'altro che *κοινωνία*.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ *Ivi*, 1392a8-13.

Quanto alla seconda risorsa retorica, l'*ethos*, risulta degna di nota, quale ulteriore dispositivo di natura patica utile allo scopo della persuasione, la caratteristica inclinazione della benevolenza (*eunomia*) attraverso cui l'oratore si dispone nei confronti del suo uditorio e che, come Heidegger sottolinea, rappresenta uno degli strumenti più efficaci attraverso cui egli può guadagnarsi la fiducia di quanti lo ascoltano⁵⁶⁷.

Se la benevolenza, insieme alla virtù e all'assennatezza, rappresentano i tratti peculiari dell'atteggiamento mediante cui l'oratore si *dispone* nei confronti dell'uditorio che intende persuadere, il versante patico che attiene ai destinatari del discorso retorico manifesta una più complessa articolazione, che si struttura attraverso uno spettro amplissimo di stati emotivi che è proprio dato al retore di suscitare, e che si delineano quale condizione stessa di possibilità perché l'orazione persegua con successo il suo *telos*.

Come già ricordato, tali disposizioni emozionali sono assunte ad oggetto specifico d'indagine in seno all'ampia sezione occupata, nel contesto del II libro della *Retorica*, dai capitoli 2-11: essi configurano una trattazione multistratificata, in cui alla definizione preliminare della nozione di '*pathos*' fa seguito l'identificazione delle condizioni individuali che determinano l'insorgenza di una particolare disposizione affettiva, sino alla descrizione caratteriologica e comportamentale delle categorie dei cittadini in cui sono singolarmente ravvisabili talune predisposizioni emotive.

L'indagine aristotelica procede mediante l'identificazione, e la relativa analisi, di una serie di coppie di *pathe* opposte, il cui denominatore comune è rappresentato, in primo luogo, dalla capacità, in esse insite, di determinare un mutamento di giudizio in colui che ne è affetto, e, in secondo luogo, dal carattere di "socialità" che le connota, in quanto tutte le quattordici passioni esaminate attengono alle relazioni interpersonali, all'interazione emotiva fra gli esseri umani in seno alla sfera politica (e non in quella privata, poiché è solo nella prima che il discorso retorico acquista significato).

La fenomenologia passionale elaborata da Aristotele prende dunque in esame l'ira (*orge*) e la mitezza (*praotes*), l'amore/amicizia (*philia*) e l'odio (*echtra*), la paura (*phobos*) e l'audacia o arditezza (*tharsos*), la vergogna (*aischyne*) e l'impudenza (*anaischyntia*), la benevolenza (*charis*), la triade composta da pietà o compassione

⁵⁶⁶ [GA 18] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 50-61.

⁵⁶⁷ A tal proposito, cfr. F. Nietzsche, *L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, *op. cit.*, pp. 87 e 187.

(*eleos*), indignazione o sdegno (*nemesan*) e invidia (*phthonos*), e infine l'ammirazione emulativa (*zelos*) e il suo contrario, il disprezzo (*kataphronesis*).

Dati i limiti del presente lavoro, che non ci consentono di ripercorrere analiticamente le singole tappe attraverso cui si dispiega la scepsti aristotelica, ci soffermeremo esclusivamente sul rilevamento dei caratteri più significativi che connotano la vasta gamma di modulazioni emotive proposta dallo Stagirita, riservandoci di prendere in esame più diffusamente la relazione di corrispondenza sussistente tra passioni e virtù che trova espressione nei trattati di etica e nelle *Categorie*, al fine di porre in luce la valenza propriamente *pratica* che attiene alle disposizioni affettive.

A fungere da criterio metodologico d'analisi è l'assunzione di un angolo visuale mediante cui si determina, di volta in volta, il “*πῶς*” (la disposizione d'animo che favorisce l'insorgere di un determinato *pathos*), il “*τίσιν*” (il riferimento soggettivo del *pathos* stesso, ovvero la persona che è in grado di suscitare la passione in questione) e infine il “*διὰ ποῖα*” (il motivo per cui si è affetti da un certo stato emotivo), secondo uno schema tripartito che, com'è noto, sarebbe stato adottato dallo stesso Heidegger in *Essere e tempo* nella disamina della *Stimmung* della paura⁵⁶⁸.

A titolo esemplificativo, basti considerare il seguente passo, dedicato alla definizione *dialettica* – che si rivelerà profondamente dissimile, come avremo modo di osservare in seguito, da quella *fisica* proposta nel *De anima* –, alle motivazioni dell'insorgenza e alle modalità di manifestazioni dell'ira⁵⁶⁹:

⁵⁶⁸ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 173-175: «Il fenomeno della paura può essere considerato sotto tre aspetti. Prenderemo in esame il davanti-a-che della paura, l'aver-paura e il per-che della paura [...]. Il davanti-a-che della paura, “ciò che fa paura”, è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci [...]. L'aver-paura come tale lascia che l'oggetto minaccioso si faccia innanzi nel modo che abbiamo descritto. Non è che dapprima si accerti un male futuro (*malum futurum*) per poi temerlo. La paura non comincia con la semplice constatazione dell'avvicinarsi di qualcosa, ma fin dall'inizio, scopre la cosa come tale da far paura [...]. Il per-che la paura ha paura, è l'ente stesso che ha paura, l'Esserci. Solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso può aver paura [...]. L'aver-paura per... in quanto impaurirsi davanti a... apre sempre cooriginariamente, in modo privativo o positivo, l'ente intramondano nella sua minacciosità e l'in-essere nel suo essere minacciato. La paura è un modo della situazione emotiva».

⁵⁶⁹ Sulla rilevanza della passione dell'ira nel pensiero greco, cfr. S. Gastaldi, *op. cit.*, pp. 18-19, in cui, in merito alla priorità che caratterizza l'*orge* in seno alle altre passioni analizzate da Aristotele, si osserva che: «è una priorità non casuale, che riflette la sua assoluta centralità nell'universo passionale greco, come attesta la storia culturale: il primo documento letterario della grecità a noi pervenuto, l'Iliade, è la storia di un'ira, quella di Achille. Se l'arcaico termine *menis* appare soppiantato dal più recente vocabolo *orge*, nulla appare mutato sotto il profilo della definizione e dell'eziologia [...]. Le trasformazioni sociali e politiche intervenute nel corso dei secoli che separano l'eroe omerico dal cittadino della *polis* del IV secolo non sembrano aver intaccato un fondamentale principio, la necessità che sia salvaguardata la considerazione che l'individuo gode nella comunità, e a cui ritiene di aver diritto. L'oltraggio, collocato sempre nella dimensione pubblica, produce nell'immagine di sé una lesione che solo la vendetta, attuata anch'essa nello spazio pubblico, è in grado di reintegrare».

Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἕκαστόν τινα [...], καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι· ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἶεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται [...]. αὐτοὶ μὲν γάρ, ὅταν λυπῶνται· ἐφίεται γὰρ τινος ὁ λυπούμενος [...]. καὶ ἐάν τε ἀντιπράττη τις ἐάν τε μὴ συμπράττη ἐάν τε ἄλλο τι ἐνοχλῆ οὕτως ἔχοντα, πᾶσιν ὀργίζεται [...]. αὐτοὶ μὲν οὖν οὕτως ἔχοντες εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν, ὀργίζονται δέ τοῖς τε καταγελῶσι καὶ χλευάζουσιν καὶ σκώπτουσιν (ὑβρίζουσι γάρ), καὶ τοῖς τὰ τοιαῦτα βλάπτουσιν ὅσα ὑβρεως σημεῖα· ἀνάγκη δέ τοιαῦτα εἶναι ἃ μῆτε ἀντί τινος μῆτ' ὠφέλιμα τοῖς ποιούσιν· ἥδη γὰρ δοκεῖ δι' ὑβρίν. καὶ τοῖς κακῶς λέγουσι καὶ καταφρονοῦσι περὶ ὧν αὐτοὶ μάλιστα σπουδάζουσιν, οἷον οἱ ἐπὶ φιλοσοφίᾳ φιλοτιμούμενοι ἐάν τις εἰς τὴν φιλοσοφίαν, οἱ δ' ἐπὶ τῇ ιδέᾳ ἐάν τις εἰς τὴν ιδέαν [...]. καὶ τοῖς φίλοις μᾶλλον ἢ τοῖς μὴ φίλοις· οἴονται γὰρ προσήκειν μᾶλλον πάσχειν εὐ ὑπ' αὐτῶν ἢ μή [Definiamo l'ira come un desiderio di aperta vendetta, accompagnato da dolore, per una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato, quando l'offesa non è meritata. Se l'ira consiste in questo, chi è adirato deve necessariamente essere sempre adirato con un particolare individuo [...]; ogni manifestazione d'ira, inoltre, è accompagnata da un certo piacere che deriva dalla speranza di vendicarsi, in quanto è piacevole pensare di ottenere ciò che si desidera [...]. Gli uomini si adirano quando soffrono, perché chi soffre desidera qualcosa [...]. Ci si adira poi con tutti coloro che si oppongono, che non collaborano, che ostacolano in qualche modo questa condizione d'animo [...]; è con queste disposizioni d'animo che gli uomini sono portati all'ira; si adirano con chi ride di loro, li schernisce, li motteggia, perché li insolentiscono, e con quelli le cui azioni lesive sono segno di insolenza: tali sono necessariamente quelle azioni che non si compiono per ricambiare qualcosa o per un vantaggio: in tal caso appaiono fatte per insolenza. Gli uomini si adirano, inoltre, con quelli che diffamano o disprezzano ciò cui maggiormente essi attribuiscono importanza, come ad esempio succede a quelli che vogliono essere onorati per il loro sapere filosofico, se qualcuno parla male della filosofia, e a quelli che si vantano per la loro bellezza, se qualcuno parla male della bellezza [...]. Gli uomini si adirano poi più con quelli che sono loro amici che con quelli che non lo sono, perché da loro credono d'avere diritto a essere trattati bene piuttosto che male].⁵⁷⁰

La determinazione fenomenologica delle molteplici declinazioni dell'*oliguria*, assunta a movente dello scatenarsi dell'ira, consente, in primo luogo, di identificare

⁵⁷⁰ Arist. *Rhet.* 1378a30-1379b4.

l'origine di quest'ultima nella «presunzione, nell'autore dell'oltraggio, del valore infimo, irrilevante dell'offeso, non suscettibile pertanto né di essere temuto né di essere ricercato per i vantaggi della sua amicizia»⁵⁷¹, nonché di rilevare la funzione preminente che, in un simile orizzonte, è rivestita, da una parte, dai *pathe* della *hybris* (superbia/insolenza) e dell'*atimia* (disprezzo) – in relazione al ridimensionamento del riconoscimento collettivo di colui cui esse si rivolgono –, e, dall'altra, dal *pathos* dell'*aischyne* (vergogna), che ne rappresenta l'immediata conseguenza, quanto all'emarginazione sociale che essa inevitabilmente comporta.

È pertanto in virtù degli effetti lesivi dell'immagine pubblica che l'oltraggio implica che il desiderio di vendicarsi, in sé *doloroso*, in quanto direttamente implicato dall'insorgere dell'ira stessa, può stemperarsi al solo pensiero *speranzoso* di rivalersi su colui che ha procurato l'offesa, sino a mutarsi addirittura nel suo opposto, il *piacere* (relativo proprio alla *speranza* di vendicarsi e di ripristinare il prestigio sociale precedentemente sminuito).

La serie di considerazioni con cui procede la caratterizzazione aristotelica dell'ira consente, infine, di rilevare lo statuto del tutto peculiare che attiene, tanto nel contesto tematico della *Retorica*, quanto, come vedremo, in quello dell'*Etica Nicomachea*, all'*orge*, che, nel complesso, si configura come un *pathos* nobile, degno dell'uomo libero, in quanto strettamente connesso alla salvaguardia della *time* e del rispetto di cui egli gode nella *polis*, in cui risulta ancora del tutto valido il codice valoriale tipico di una società della vergogna, come dimostra il seguente passo tratto dal IV libro dell'*Etica Nicomachea*:

οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ ἡλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι, καὶ οἱ μὴ ὡς δεῖ μὴδ' ὅτε μὴδ' οἷς δεῖ· δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδέ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ προπηλακιζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες [infatti quelli che non si adirano per i giusti motivi sono giudicati sciocchi, e anche quelli che non lo fanno come, quando e rispetto alle persone con cui è opportuno, paiono essere incapaci di percepire la situazione e di provare dolore, e, dato che non si adirano, sembrano incapaci di reagire; è atteggiamento da schiavi il sopportare l'oltraggio, e far finta di nulla se gli amici sono insultati].⁵⁷²

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 19.

⁵⁷² Arist. *Eth. Nic.* IV, 1126a4-8.

Il proseguio della trattazione aristotelica dei numerosi altri casi individuali e delle relative modalità di manifestazione dell'ira fornisce il paradigma metodologico attraverso cui avanzerà l'analisi fenomenologica appena avviata, ponendo in luce, oltre al rilievo conferito ai referenti psichici del dolore e del piacere ai fini di un'adeguata ricognizione eziologica del *pathe* di volta in volta esaminati, la complessità delle dinamiche interattive soggiacenti alle circostanze sociali che promuovono la loro insorgenza.

Se la competitività, la mancanza di riguardo e la disistima rappresentano i presupposti da cui origina l'ira, il cui corrispettivo psichico è il dolore, è, al contrario, la correttezza dei rapporti interpersonali e il riconoscimento, accompagnato da rispetto, della dignità altrui a fungere da condizione di possibilità del *pathos* della mitezza (*praotes*).

Definita nei termini di un «ritorno allo stato normale e cessazione della collera (πράυνσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς)»⁵⁷³, tale disposizione patica è accompagnata da piacere e implica anzitutto il venir meno della conflittualità, favorendo l'assunzione, da parte del soggetto, di un atteggiamento conciliativo nei confronti altrui:

Ἐπεὶ δὲ τὸ ὀργίζεσθαι ἐναντίον τῷ πράυνεσθαι καὶ ὀργῇ πραότητι, ληπτέον πῶς ἔχοντες πρᾶοί εἰσι καὶ πρὸς τίνας πράως ἔχουσι καὶ διὰ τίνων πράυνονται. ἔστω δὴ πράυνσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς. εἰ οὖν ὀργίζονται τοῖς ὀλιγοῦσιν, ὀλιγοῦσιν δ' ἐκούσιον, φανερόν ὅτι καὶ τοῖς μηδέν τούτων ποιοῦσιν ἢ ἀκουσίως ποιοῦσιν ἢ φαινομένοις τοιοῦτοις πρᾶοί εἰσιν. καὶ τοῖς τάναντία ὧν ἐποίησαν βουλομένοις. καὶ ὅσοι καὶ αὐτοὶ εἰς αὐτοὺς τοιοῦτοι· οὐδεὶς γὰρ αὐτὸς αὐτοῦ δοκεῖ ὀλιγορεῖν. καὶ τοῖς ὁμολογοῦσι καὶ μεταμελομένοις· ὡς γὰρ ἔχοντες δίκην τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς πεποιημένοις παύονται τῆς ὀργῆς· σημεῖον δὲ ἐπὶ τῆς τῶν οἰκετῶν κολάσεως· τοὺς μὲν γὰρ ἀντιλέγοντας καὶ ἀρνούμενους μᾶλλον κολάζομεν, πρὸς δὲ τοὺς ὁμολογοῦντας δικαίως κολάζεσθαι παυόμεθα θυμούμενοι

[Poiché l'adirarsi è l'opposto del diventare miti, e l'ira lo è della mitezza, si deve stabilire con quale disposizione d'animo e nei confronti di quali persone gli uomini siano miti, e con quali mezzi diventino tali. Definiamo il "diventare miti" una repressione e un abbandono dell'ira. Se ci si adira con chi offende, e l'offesa è un'azione volontaria, è chiaro che si è miti nei confronti di chi non fa nulla di tutto ciò, oppure lo fa involontariamente, o almeno così sembra; e con chi desiderava il contrario di quello che ha fatto; e anche con chi si comporta allo stesso modo nei confronti di se stesso, poiché si pensa che nessuno possa mancare di rispetto a se stesso; inoltre, con quelli che

⁵⁷³ Ivi, 1380a7-8.

ammettono e si pentono per il loro torto, perché gli uomini pongono termine alla propria ira, come se ritenessero il fatto che si provi dolore per ciò che si è commesso una forma di riparazione, e una testimonianza di questo si vede nella punizione degli schiavi, in quanto puniamo più duramente quelli che contraddicono e negano, mentre nei confronti di quelli che ammettono di essere puniti giustamente viene meno la nostra collera].⁵⁷⁴

Il metodo oppositivo applicato all'eziologia e all'analisi della casistica di insorgenza della coppia di passioni su cui ci siamo brevemente soffermati, conferma la sua validità nella rassegna proposta nelle pagine successive del trattato. Essa procederà infatti attraverso la caratterizzazione di coppie polari di *pathe* implicanti un costante riferimento a quel complesso di condizioni politiche, sociali ed economiche che concorrono ad articolare i processi dell'agire pratico, ovvero allo stesso *ethos* che si pone a fondamento dell'interazione umana all'interno dei confini della *polis*, contesto in riferimento al quale i *pathe* si rivelano intimamente connessi all'esercizio delle virtù, in merito al quale ci proponiamo di fornire nel prossimo paragrafo una sintetica disamina.

§ 2. Etica delle passioni: eziologia dei πάθη e loro corrispondenza rispetto alle ἀρεταί in funzione dell'agire virtuoso

⁵⁷⁴ *Ivi*, 1380a5-19.

Come emerso dalle precedenti osservazioni relative alla fenomenologia dei πάθη delineata nel II libro della *Retorica* aristotelica, la reattività passionale emerge in seno alle dinamiche comportamentali operanti sul terreno d'attuazione della *praxis* sociale, che costituisce lo sfondo concreto e storicamente determinato in cui il *bios* politico può trovare realizzazione secondo la complessa strutturazione dei rapporti intersoggettivi vigenti nella *polis*.

Quest'ultima costituisce la cornice insostituibile in cui il paradigma antropologico collaborativo può esplicarsi pienamente attraverso l'attuazione dei comportamenti virtuosi, in riferimento ai quali è l'elemento specificamente *appetitivo*, imprescindibile movente dell'azione, ad assurgere a criterio primario per la delineazione del processo che, attraverso la mediazione dell'istanza razionale, può condurre alla *proairesis* e, dunque, alla prassi etica.

Erigendosi a fondamento stesso della concezione aristotelica dell'ἀρετή, dal momento che l'esercizio della virtù si prospetta quale modalità *abituale* di reazione ad un determinato stato emotivo – la cui insorgenza non moderata comprometterebbe la bontà dell'azione –, il *pathos* è assunto ad oggetto di specifica tematizzazione in seno al quinto capitolo del II libro dell'*Etica Nicomachea*, che introduce efficacemente alla celebre dottrina della μεσότης:

αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δέ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἶον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εἶναι τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δέ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον [Essa [la virtù] riguarda le passioni e le azioni, ed è in queste che si danno eccesso, difetto e giusto mezzo; per esempio, di avere paura, di adirarsi e del provare in generale sensazioni di piacere e di dolore vi è un troppo e un poco, entrambi i quali non sono bene, ma il provarlo nel momento adatto, riguardo alle cose e alla gente adatta, per il fine e nel modo adatto, è giusto mezzo e un'ottima cosa, e questo è proprio della virtù. Allo stesso modo, anche in relazione alle azioni vi è eccesso, difetto e giusto mezzo].⁵⁷⁵

⁵⁷⁵ Arist. *Eth. Nic.* II, 5 1116b16-24.

Assumendo qui il termine ‘πάθος’ come esatto antonimo di ‘πρᾶξις’, Aristotele inaugura con le righe sopra riportate un’articolata indagine tesa a verificare in che misura le passioni concorrano alla costituzione dell’io morale, ovvero al complesso delle virtù che lo definiscono, sino a identificare la sorgente stessa dell’acquisizione di uno specifico abito etico nella capacità di controllo della passione ad esso corrispondente.

Si apre così lo spazio per una rassegna dei principali πάθη riconosciuti dal comune sentire greco, al fine di fornirne non una definizione *esplicita* – quale è quella proposta nel I libro della *Retorica*, sulla quale ci siamo precedentemente soffermati –, bensì *ostensiva*, ovvero una sorta di definizione “stipulativa” derivante dall’elenco delle passioni che appaiono più pregnanti sul piano etico, e che presentano, come tratto comune, il caratteristico manifestarsi come “ciò a cui fa seguito piacere e dolore”, i quali – occorre sottolinearlo – non rientrano nell’elenco in questione, poiché non sono intesi da Aristotele né come *emozioni* né come *passioni*, ma come *sensazioni*, ovvero come ciò che le accompagna (ciascuna passione ed emozione può essere in sé piacevole o dolorosa, o insieme piacevole e dolorosa).

La lista degli undici πάθη presi in esame da Aristotele nel contesto dell’esposizione della dottrina della medietà si colloca in seno all’interrogazione sull’essenza della virtù etica, con la quale si apre il quarto capitolo del II libro dell’*Etica Nicomachea*:

τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ’ ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ’ ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἕξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα [Di seguito, bisogna indagare cosa sia la virtù. Dato che tre sono le cose che si generano nell’anima, passioni, capacità, stati abituali, la virtù verrà ad essere una di queste tre cose. **Chiamo passioni: desiderio, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, amore, odio, rammarico, gelosia, pietà e in generale tutto ciò cui fa seguito piacere e dolore;** chiamo capacità quelle cose in base alle quali siamo capaci di provare quelle passioni, per esempio ciò in base a cui siamo in grado di adirarci, addolorarci o avere pietà; chiamo stati abituali quelle cose in

base alle quali ci atteggiamento bene o male riguardo alle passioni: per esempio, riguardo all'adirarsi se lo facciamo in modo violento, o troppo rilassato, abbiamo un atteggiamento scorretto, se invece teniamo il giusto mezzo abbiamo un atteggiamento corretto; e lo stesso vale per gli altri casi].⁵⁷⁶

In merito all'inserimento del desiderio (ἐπιθυμία) nel novero dei πάθη sopra elencati, occorre osservare che tale nozione presenta uno statuto ontologico del tutto particolare, poiché essa costituisce al contempo una declinazione dell'appetizione (*orexis*), che, nel suo rapportarsi all'istanza razionale, concorre ineludibilmente al costituirsi della prassi. Nell'ambito della distinzione degli "stati mentali" in *cognitivi*, *conativi* ed *affettivi*, l'*orexis* umana – rappresentando una specificazione dei secondi – si modula ulteriormente in volontà (*boulesis*) e desiderio, e, mentre il fine cui tende la prima è il bene, il secondo è governato dal principio del piacere e concorre, proprio in quanto modalità dell'*orexis*, all'attuazione della prassi.

In virtù della sua connotazione appetitiva, l'*orektikon* costituisce dunque l'ambito a cui afferiscono le passioni umane, come chiaramente espresso nel seguente passo tratto dal II libro dell'*Etica Eudemia*:

δεῖ γὰρ, εἰ ἦ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι καὶ ἀρχὴν καὶ πράξιν, ἄρχει δ' ὁ λογισμὸς οὐ λογισμοῦ ἀλλ' ὀρέξεως καὶ παθημάτων [Bisogna infatti, in quanto si è un uomo, che ci siano la razionalità per esercitare l'autorità e guidare l'azione, e la razionalità non comanda alla razionalità, ma all'appetizione e alle passioni].⁵⁷⁷

È sulla base di una simile caratterizzazione che si rende del tutto intellegibile la corrispondenza fra la componente razionale (*epistemonikón*), avente funzione direttiva, e le virtù dianoetiche, e fra quella appetitiva (*orektikon*) e le virtù etiche, ed è proprio la relazione fra *orektikon* e *aretai ethikai* a costituire il fondamento dell'approccio etico alle passioni delineato nel brano della *Nicomachea* prima citato⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ *Ivi*, 1105b19-28, traduzione leggermente modificata (abbiamo preferito rendere il termine 'pothos' con 'rammarico' (o 'nostalgia'), piuttosto che con il lemma 'brama' adottato da Natali, in quanto la nozione greca in questione indica propriamente il desiderio di qualcosa di perduto o di lontano, e non il desiderio ardente di qualcosa o di qualcuno)

⁵⁷⁷ Arist. *Eth. Eud.* II, 1219b39-1220a2.

⁵⁷⁸ Sulla relazione fra la parte razionale dell'anima e il desiderio, cfr. R. Caldarone, *Eros decostruttore. Metafisica e desiderio in Aristotele*, Genova: Il Melangolo, 2001, p. 141: «Oggetto della *proairesis* è tutto ciò che appartiene all'uomo considerato come quell'essere in cui il desiderio ha il potere di dare

Da esso emerge il tentativo di definire i contorni dell'oggetto assunto a tema di indagine per via indiretta, ovvero mediante l'adozione di un procedimento argomentativo per esclusione attraverso cui si mira ad identificare le affinità e le differenze fra le passioni e le virtù.

Da un canto, queste ultime non sono dei *πάθη* in quanto non è in base alle passioni che è possibile stabilire il valore morale degli individui e la qualità virtuosa o malvagia delle loro azioni e, correlativamente, sarebbe illegittimo ricondurre ad esse l'origine della lode o del biasimo altrui; inoltre, le passioni prescindono totalmente dall'intenzionalità né costituiscono uno stato abituale o costante dell'anima. Dall'altro, le virtù non sono neppure identificabili con delle facoltà (*dynameis*), poiché sono acquisite e non naturali come, invece, queste ultime.

Approdando dunque *per viam negationis* alla definizione dell'*arete*, assunta quale disposizione (*exis*) permanente dell'anima⁵⁷⁹, il filosofo può così introdurre il dispositivo concettuale della 'misura' quale criterio valutativo di una modalità comportamentale la cui correttezza risulta derivare, in primo luogo, dalla capacità del singolo di moderare adeguatamente l'apporto delle passioni alla costituzione dell'azione virtuosa.

Il referente passionale rappresenta perciò, in seno al quadro delle virtù delineato dalla *Nicomachea*, una componente inespresa, rispetto alla quale a ciascuna *arete* vengono di volta in volta associati due vizi, l'uno per eccesso, l'altro per difetto⁵⁸⁰.

avvio al movimento per il tramite della ragione, e a partire da quest'attività si costituisce come in grado di aprire alla ragione stessa, l'intero campo de possibile; lo stesso bene pratico, del resto, è contrassegnato da Aristotele dalla dimensione dell'*endechomenon*, di ciò che può essere altrimenti. Soltanto ciò che dipende da noi, che siamo noi a volere e che perciò può cambiare volto, può essere oggetto della *proairesis*, che altrimenti – se si misurasse cioè con un oggetto che da sé solo è capace di imprimere il movimento, come Dio in cielo o l'amato in terra – perderebbe il potere di conferire la giusta direzione all'azione, vanificando l'alea in cui consiste la sua stessa opera e con essa il vanto di riuscire in quella sfida in cui si misura la possibilità di diventare buoni e a procurarsi così la felicità, di cui si sa che, aristotelicamente e non solo, non c'è teoria».

⁵⁷⁹ Cfr. P. Rodrigo, *La dynamique de l'hexis chez Aristote: L'état, la tenue et la limite*, in «Alter» 12 (2004), pp. 11-25.

⁵⁸⁰ A tale regola metodologica si registrano tuttavia delle significative eccezioni, come opportunamente rileva S. Gastaldi in *op. cit.*, p. 71, in cui nota come, per esempio, «*phthonos*, l'invidia, si configuri piuttosto quale *pathos*, come attesta la trattazione della *Retorica*, e così pure l'*aidos*, collocato in questo schema tra le virtù, ma esaminato nel seguito della trattazione tra le forme di passione intrinsecamente moderate e perciò lodevoli. Aristotele stesso, d'altronde, allude alla sua *hypografe* come a una rassegna riguardante i *pathe* dell'anima (1221a13-14): certamente è pèossibile giustificare questa affermazione come un esplicito rinvio alla componente emotiva necessariamente sottesa alla dinamica vizi-virtù, ma è ugualmente legittimo leggervi il disagio di reperire, per una pluralità di nozioni, una collocazione univoca».

L'esame sistematico di tali rapporti è avviato dalle modalità virtuose e viziose relative all'emergere della spinta passionale dell'*orge*, che, come nella *Retorica*, apre la serie degli altri *pathe* analizzati secondo il medesimo registro metodologico.

Così, all'interno dello schema triadico sopra accennato, l'opposizione tra la virtù della mitezza (*praotes*), del vizio per eccesso rappresentato dall'irascibilità e di quello per difetto costituito dalla mancanza di reattività o flemma (*aorgesia*), il criterio valutativo è ravvisabile nel principio quantitativo funzionale alla determinazione, seppur mai suscettibile di una misurazione esatta – proprio perché il contesto tematico di riferimento è quello etico-pratico, in cui vige la varietà e l'estrema mutevolezza delle situazioni di volta in volta considerate –, dei poli dell'eccesso (*hyperbole*) e del difetto (*elleipsis*).

In merito all'intendimento aristotelico della *mesotes* in relazione all'*arete*⁵⁸¹ e, più specificamente, alla connotazione eminentemente *pratica* che attiene all'essenza dell'essere umano, illuminanti sono le considerazioni espresse da Heidegger nel contesto dell'esegesi del II libro della *Nicomachea* proposta nel già citato corso di lezioni del 1924:

Nell'espressione μεσότης, il termine 'μέσον' è tratto dalla medicina, nel contesto della quale indica la condizione di salute dell'uomo come un μέσον, e orienta la definizione del concetto medico attraverso tale nozione. Aristotele traspone questo concetto base della medicina all'etica [...]. Egli si accosta al fenomeno della μεσότης [...] a partire dalla definizione del μέσον come un certo tipo di πράγμα: «ἐν παντί δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον τὸ δ' ἴσον [in tutto ciò che è continuo e divisibile è possibile cogliere il più, il meno e l'uguale] (*Eth. Nic.* II 5, 1106a26-28)». E tali elementi sono determinabili (1) «κατ' αὐτὸ τὸ πράγμα [sulla base della cosa stessa]]» e (2) «πρὸς ἡμᾶς [relativamente a noi]» [...]. In questo modo, si può determinare il punto mediano di una cosa geometricamente. Ma nella misura in cui il μέσον è applicato all'interpretazione dell'essenza dell'essere umano, esso non pertiene al πράγμα in se stesso, bensì a come esso è πρὸς ἡμᾶς, ovvero in riferimento a

⁵⁸¹ Sulla dottrina aristotelica della *mesotes* sottesa all'agire virtuoso, cfr. S. G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1990; W. Müller, *Aristotle's Conception of Ethical and Natural Virtue: How the Unity Thesis Sheds Light on the Doctrine of the Mean*, in J. Szaif/M. Lutz-Bachmann (a cura di), *What is Good for a Human Being? Human Nature and Values*, Berlin-New York: de Gruyter, 2004, pp. 18-53; D. Wiggins, *Weakness of Will, Commensurability, and the Object of Deliberation and Desire* (1978-79), in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 241-265 e Id., *Deliberation and Practical Reason* (1975-76), in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 221-240.

come noi ci relazioniamo ad esso [...]. *Per il nostro essere, caratterizzato dalla particolarità, non può essere data alcuna regola unica ed assoluta.*⁵⁸²

La griglia interpretativa che deriva dall'assunzione dei dispositivi oppositivi dell'eccesso e del difetto fornisce le condizioni di comprensione della complessa fenomenologia comportamentale con cui si apre il III capitolo del II libro dell'*Etica Eudemia*, nell'ambito del quale è assunto a paradigma, come nella *Retorica*, il caso dell'ira:

ὀργίλος μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ μᾶλλον ἢ δεῖ ὀργιζόμενος καὶ θᾶπτον καὶ πλείοσιν ἢ οἷς δεῖ, ἀνάληγτος δὲ ὁ ἐλλείπων καὶ οἷς καὶ ὅτε καὶ ὡς [iracondo è infatti colui che si adira più di quanto si deve e più in fretta e con più persone di quel che si deve; flemmatico è invece chi difetta e negli oggetti e nel tempo e nel modo].⁵⁸³

In funzione di tale paradigma esemplificativo, le virtù risultano definite attraverso il duplice riferimento alle passioni e alle azioni, identificandosi con la medietà fra due *kakiai*, sebbene talvolta, come avviene proprio nel caso dell'*orge*, il conferimento di uno statuto etico positivo ad una passione “moderata”, quale è, rispetto all'ira, la mitezza, appare caratterizzato da un certo grado di approssimazione. L'ira infatti, come dimostra anche la tematizzazione che Aristotele ne propone nella *Retorica* e nell'*Eudemia*, si connota, nel generale orizzonte culturale e politico greco, come un *pathos* primario e fondante rispetto agli equilibri stessi della *polis*: assurgendo ad emblema della reattività del buon cittadino in relazione alla tutela della sua propria rispettabilità e dignità sociale, essa è una passione, per così dire, “necessaria” – e dunque essenzialmente “positiva” – ai fini del mantenimento degli equilibri su cui si regge la stessa organizzazione politica e la struttura dei rapporti sociali. Ed è in funzione dell'intrinseca “nobiltà” di questa passione che nella *Nicomachea* appaiono svalutate la sua corrispondente forma moderata, la mitezza e, a maggior ragione, la modalità difettiva corrispondente al vizio dell'*aorgesia*, che coincide con l'assenza di collera, ovvero con quella forma di indifferenza che il filosofo intende come un'attitudine tipicamente

⁵⁸² [GA 18] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 125-126, traduzione mia.

⁵⁸³ Arist. *Eth. Eud.* II, 3 1221a15-17.

servile. Conseguentemente, egli sembra guardare con più favore alla modalità difettiva per eccesso, l'iracondia, «ben più compatibile con l'orizzonte culturale greco: come dimostra infatti una volta per sempre il paradigma di Achille, essa è l'indispensabile correlato di una eminente statura pubblica»⁵⁸⁴.

L'aspirazione alla *time* e la necessità del riconoscimento sociale costituiscono dunque gli ineliminabili presupposti teorici che orientano la mappa concettuale aristotelica delle passioni etiche e che concorrono significativamente a definire la fisionomia dell'uomo "urbano" e l'insieme delle disposizioni eccellenti che ne fanno un buon *polites*, consentendo in tal modo il passaggio dal piano descrittivo, concernente la caratterizzazione dei comportamenti lodevoli e biasimevoli, a quello prescrittivo o propositivo, relativo all'indicazione delle regole di condotta funzionali all'acquisizione delle virtù.

Muovendo dalla necessità di determinare la medietà nei termini di un "*meson pros hemas*"⁵⁸⁵ che, come opportunamente rilevato da Heidegger nel commento prima citato, si sottrae necessariamente alla possibilità di una fissazione rigorosa ed esatta che pertiene esclusivamente alla scienza matematica e non a quella etica, la trattazione delle virtù approda all'impossibilità di identificare il *pathos* in una grandezza misurabile, in relazione alla quale definire secondo un criterio quantitativo il valore delle virtù e dei vizi corrispondenti⁵⁸⁶. Pertanto, l'esito ultimo dell'indagine è suggellato nella massima "*ergon esti spoudaion einai*", la cui ardua traducibilità fattuale è messa in luce dal seguente brano, che, fornendo una mirabile summa della scepsti etica aristotelica, pone in rilievo l'intrinseca difficoltà dell'*ergon* assegnato agli uomini e al quale solo una minoranza è in grado di ottemperare:

᾽Οτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἡ ἠθικὴ μεσότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν, καὶ ὅτι τοιαύτη ἐστὶ διὰ τὸ στοχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν, ἴκα νῶς εἴρηται. διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι. ἐν ἑκάστῳ

⁵⁸⁴ S. Gastaldi, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁸⁵ Cfr. P. Gottlieb, *Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure*, in «**Archiv für Geschichte der Philosophie**», 75 (1993), pp. 31-46; W. F. R. Hardie, *Aristotle's Doctrine that Virtue is a 'Mean'* (1964-65), in J. Barnes/M. Schofield/R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 33-46 e R. Hursthouse, *Practical Wisdom: A Mundane Account*, in «*Proceeding of Aristotelian Society*», 106 (2006), pp. 285-309.

⁵⁸⁶ Cfr. L. A. Kosman, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 103-116 e D. Charles,

γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλου τὸ μέσον οὐ παντὸς ἀλλὰ τοῦ εἰδότος· οὕτω δὲ καὶ τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ράδιον, καὶ τὸ δοῦναι ἀργύριον καὶ δαπανῆσαι· τὸ δ' ᾧ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὔ ἔνεκα καὶ ὥς, οὐκέτι παντὸς οὐδέ ράδιον· διόπερ τὸ εἶ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν. διὸ δεῖ τὸν στοχαζόμενον τοῦ μέσου πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου [Abbiamo detto in modo abbastanza ampio che la virtù morale è la medietà, e come lo è, che è medietà tra due mali, uno per eccesso e l'altro per difetto, e che è tale a causa del suo tendere al giusto mezzo proprio delle passioni e delle azioni. Per questo motivo è anche **difficile essere un uomo eccellente**, infatti è difficile cogliere il punto centrale in ogni singolo caso, per esempio trovare il centro di un cerchio non è da tutti, ma è proprio dell'esperto. E così è alla portata di tutti, ed è anche facile, arrabbiarsi, donare ricchezze o spendere, ma farlo con chi, nella misura giusta, quando, per lo scopo giusto, e come si deve, questo non è più né alla portata di tutti né facile. Per questo il bene è raro, lodevole e bello e per questo colui che tende al giusto mezzo deve per prima cosa tenersi lontano da ciò che è più contrario].⁵⁸⁷

Comparando la capacità di cogliere il giusto mezzo nei singoli casi in cui si articola la prassi con quella di risoluzione di un problema matematico come l'individuazione del punto centrale del cerchio, Aristotele sottolinea l'estrema difficoltà che il compito etico comporta, caricando il termine 'ἔργον' del duplice significato di "funzione propria (dell'uomo)" e di "impresa faticosa"⁵⁸⁸ che tale "funzione" o "compito specifico" implica, cosicché, analogamente a quanto avviene nel caso dell'attingimento del sommo bene (εὐδαιμονία) su cui ci si è soffermati in precedenza, il filosofo sembra contemplare diversi possibili "gradi" di acquisizione, mediante la *paideia*, del comportamento virtuoso, sulla base del paradigma dello *spoudaios*, assunto a ideale di cittadino *phronimos*, incarnante l'eccellenza dell'agire morale.

§ 3. Psico-fisiologia delle passioni: indisgiungibilità di ψυχή e σῶμα e i πάθη dell'anima in quanto fondamento delle disposizioni temperamentali umane

Emotion, Cognition and Action, in J. Hyman, H. Steward (a cura di), *Agency and Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 105-136.

⁵⁸⁷ Arist. *Eth. Nic* II 8, 1109a19-31.

Se la *Retorica* presenta, in termini *quantitativi*, la trattazione aristotelica più completa dei *pathe*, fornendone un'articolata fenomenologia mirante a definirne lo statuto in riferimento all'essenza e alla funzione specifica del discorso oratorio e alle capacità persuasive del retore, è l'indagine psico-fisiologica delle passioni condotta nel *De anima* e negli scritti di carattere biologico a costituire, nel complesso, la tematizzazione più rilevante sul piano *qualitativo* della questione qui presa in esame.

A renderla tale è, innanzitutto, la ricchezza dei dati che vi confluiscono e il rigore dell'approccio eziologico con cui il filosofo li analizza, muovendo dalla necessità di definire la natura del *pathos* in quanto fenomeno intrinsecamente *psico-fisico*, in virtù del nesso inscindibile sussistente fra la componente *materiale* e quella *formale* sotteso alla costituzione ilemorfica dell'uomo.

Al fine di ricostruire, seppur per sommi capi, le tappe più significative attraverso cui procede l'interpretazione delle passioni elaborata da Aristotele nei trattati summenzionati, occorre considerare in primo luogo l'interrogazione apparentemente aporetica da cui prende avvio l'intera riflessione condotta nel *De anima*, concernente l'esigenza teoretica di determinare se, e in quale misura, le passioni pertengano esclusivamente all'anima, e dunque se siano passibili solo di una descrizione in termini *formali* – quale è quella addotta dal *dialettico* –, o se, piuttosto, esse coinvolgano sempre anche il sostrato corporeo del vivente, secondo la convinzione del *fisico*, che ne propone pertanto una definizione *materiale*:

ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ρᾶδιον δέ [...]. ἔοικε δέ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. μὴνύει δέ τὸ ποτέ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐναργῶν παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἐνίοτε δ' ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν κινεῖσθαι, ὅταν ὀργᾶ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχη ὥσπερ ὅταν ὀργίζηται. ἔτι δέ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαινόντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται

⁵⁸⁸ Cfr. H. Bonitz, *op. cit.*, 286a12.

τοῖς τοῦ φοβουμένου. εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν [...]. διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντι λυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον [Pongono un problema anche le affezioni dell'anima, se cioè sono tutte comuni al soggetto che la possiede, oppure se ce n'è qualcuna che sia propria della stessa anima: comprendere ciò è necessario, ma non facile [...]. Sembra che anche le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame col corpo: l'ira, la tenerezza, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre la gioia, l'amore e l'odio. Infatti non appena esse si producono, il corpo subisce una modificazione. Lo comprova il fatto che talvolta, pur presentandosi stimoli forti e manifesti, non ci si irrita né si prova paura; mentre in altre circostanze siamo mossi da stimoli piccoli ed appena percepibili, qualora il corpo sia agitato e si trovi nella stessa condizione di quando si è in collera. Ma un fatto ancor più evidente è questo: pur non accadendo nulla che provochi timore, si hanno le stesse emozioni di chi è impaurito. Ma se così stanno le cose, è manifesto che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia [...]. Il fisico e il dialettico definirebbero però ciascuna di queste affezioni in modo diverso. Ad esempio: che cos'è la collera? Mentre il dialettico la definirebbe “desiderio di molestare a propria volta” (o qualcosa di simile), il fisico la definirà “ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore”. Di costoro il fisico indica la materia, il dialettico la forma e l'essenza].⁵⁸⁹

Denunciando l'estrema complessità della questione posta dall'essenza delle affezioni in quanto “forme contenute nella materia”, il filosofo asserisce l'evidenza (φανερὸν) della possibilità che possano manifestarsi dei *pathe* anche in assenza di stimoli esterni che li suscitino e che pongano il soggetto nelle medesime condizioni emotive di chi sia sopraffatto da determinate reazioni emotive in conseguenza di fattori oggettivi (esterni) che le scatenino, considerazione che introduce alla necessità di delimitare con precisione il campo semantico abbracciato in tale contesto dalla nozione di ‘πάθος’.

Essa rivela, in seno al *De anima*, come prova l'analisi delle occorrenze registrabili in questa opera⁵⁹⁰, il significato ampio di ‘affezione’ nello specifico senso dischiuso dai termini ‘συμβεβηκός’ e ‘ὑπάρχον’, denotanti un “attributo essenziale” (o “proprietà”), ovvero ciò che appartiene (συμβαίνει/ὑπάρχει) a qualcosa in quanto tale.

⁵⁸⁹ Arist. *De anim.* 403a3-b2.

⁵⁹⁰ Cfr. H. Bonitz, *op. cit.*, 556a8-25.

In virtù di tale significato, rientrano nel novero delle affezioni psichiche tanto le *passioni* propriamente dette (πάθη, παθήματα)⁵⁹¹ – in quanto “attributi” *passivi*, ovvero ciò che l’anima *patisce* (πάσχει) – quanto le *operazioni proprie* dell’anima (ἔργα), intesi quali “attributi” *attivi*, ovvero ciò che l’anima *opera* (ποιεῖ), come il pensare e il percepire e il desiderare.

La tesi avanzata nel brano sopra riportato, secondo la quale, in ragione dell’imprescindibilità della componente corporea del vivente rispetto a quella psichica, il trovarsi in un determinato stato fisico costituisca la condizione essenziale per l’occorrenza dello specifico *pathos* che vi corrisponde, è dunque corroborata dai casi esemplificativi del soppravvenire dell’ira e della paura che Aristotele adduce contestualmente, e che rivelano l’impossibilità di operare una distinzione netta tra le parti corporea e materiale che costituiscono il vivente. Tale impossibilità assurge infatti a presupposto stesso della dottrina ilemorfica, in virtù della quale «un certo stato del corpo costituisce la condizione necessaria e sufficiente per una certa affezione dell’anima [perché] gli stati fisici [...], essendo attributi (πάθη) di una materia essenzialmente *informata* o *animata* (il corpo vivente), non possono essere considerati *puramente* fisici, poiché coinvolgendo il corpo, coinvolgono *contemporaneamente* anche la sua forma, l’anima: gli stati del corpo sono anche, e inestricabilmente, stati dell’anima»⁵⁹².

I casi esemplificativi di πάθη τῆς ψυχῆς adottati da Aristotele sono quindi finalizzati a rendere evidente che, nella maggior parte dei casi, l’anima non *fa* o *patisce* alcunché se non attraverso il corpo – come avviene appunto nel caso dei πάθη “comuni”, quali sono le *passioni* propriamente dette ed elencate nel brano sopra citato, mentre ciò non si verifica nel caso dei πάθη “propri” dell’anima sola, quale è il νοεῖν⁵⁹³.

⁵⁹¹ Cfr. *ivi*, 557a41-b18 e 555a34-44, in cui si rileva la sostanziale sinonimia dei termini ‘πάθος’ e ‘παθήματα’, seppure il secondo possa talvolta, come il Bonitz nota, assumere il significato più specifico di “causa del *pathos*”.

⁵⁹² G. Mingucci, *Le affezioni psicofisiche del vivente: Per una fisiologia del pensiero in Aristotele*, PhD (in pubblicazione), p. 28.

⁵⁹³ Per una sinossi sintetica della più complessa e dibattuta questione della psicologia aristotelica, concernente lo statuto dell’intelletto, cfr. A. Jori, *op. cit.*, pp. 219-220: «Il capitolo 5 del *De anima*, nonostante la sua brevità, rappresenta il vertice della psicologia aristotelica. Nel contempo, esso pone dei problemi ermeneutici quanto mai ardui [...]. Com’è stato affermato (Willy Theiler), nessun altro brano della filosofia antica ha dato spunto a una tale quantità d’interpretazioni disparate [...]. Lo Stagirita afferma che l’intelletto attivo è separabile, impassibile e non mescolato [...], in quanto è atto per essenza [...]. In altri termini, esso *sopravvive* quando, al momento della morte, l’intelletto passivo viene distrutto. Manifestatamente, Aristotele ritiene che l’intelletto passivo, il quale, allo stesso modo del senso e dell’immaginazione, è parte integrante dell’anima, che a sua volta è l’atto di un corpo particolare, non possa sopravvivere a quest’ultimo. Le ulteriori precisazioni fornite dallo Stagirita sottolineano come l’intelletto attivo sia del tutto indipendente dal corpo e non contenga nessuna potenza non attuata: in una parola, esso è *atto puro*». Sulla controversa problematica dischiusa dalla concezione aristotelica

Pertanto, in virtù della reciproca ed ineliminabile implicazione dei concetti di ‘materia’ e ‘forma’ qui introdotti, è possibile comprendere il senso preciso in cui i πάθη, in quanto πάθη dell’anima, vadano ricondotti alla forma, mentre il “tramite” in cui essi si manifestano, ovvero il corpo in cui l’anima è presente, vada ricondotto alla materia.

Conseguentemente, se i πάθη sono detti dell’anima, lo sono in quanto κοινά, ossia in quanto essa li condivide con il corpo, ed è in riferimento al loro peculiare statuto che occorre l’hapax descrittivo ‘λόγοι ἔνυλοι’ (forme materiate): pertanto, essi sono propriamente “attributi” del composto, e sarebbe quindi più corretto asserire non che l’anima gioisce o si adira, ma che, piuttosto, sia l’uomo a provare simili passioni in funzione della sua natura ilemorfica, come opportunamente rileva Heidegger, nel già citato corso del 1924, in riferimento alla costituzione ontologica dell’essere umano come *in-der-Welt-sein*:

L’essere-nel-mondo non concerne “stati spirituali” in unione a “sintomi corporei”; piuttosto, i πάθη caratterizzano l’intero essere umano nella sua *disposizione verso il mondo* [...]. Propriamente parlando, non si può affermare che l’anima spera, prova paura o pietà; posso solo dire che l’essere umano spera o è coraggioso: «τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ» [Tuttavia, dire che l’anima è in collera equivarrebbe a dire che l’anima tesse o che costruisce una casa. In realtà forse è preferibile dire non che l’anima prova compassione o apprende o pensa, ma l’uomo per mezzo dell’anima (*De anim.* I 4, 408b11-15)] [...]. L’oggetto che Aristotele assume a tema nel *Περὶ ψυχῆς*, l’ontologia degli enti, è precisamente l’essere umano. Perciò, i πάθη non sono “esperienze psichiche”, non sono “nella coscienza”, ma rappresentano un essere-afetto dell’essere umano nel suo complessivo essere nel mondo [...]. I cosiddetti “stati corporei” dell’angoscia, della gioia e così via, non sono sintomi, ma appartengono al caratteristico essere degli enti, degli esseri umani.⁵⁹⁴

Abbandonando il registro puramente descrittivo vigente nella *Retorica*, il *De anima* assume dunque, quale criterio metodologico d’indagine, il punto di vista bio-

dell’intelletto, cfr. M. De Corte, *La doctrine de l’intelligence chez Aristote*, Paris, 1934; F. Nuyens, *L’évolution de la psychologie d’Aristote*, Paris, 1948; O. Hamelin, *La théorie de l’intellect d’après Théophraste*, Paris, 1954; G. Movia, *Due studi sul De anima di Aristotele*, Padova, 1974; M. Furth, *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, 1988; D. N. Robinson, *Aristotle’s Psychology*, Irvington, 1989.

⁵⁹⁴[GA 18] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 129-133, traduzione mia.

psicologico proprio del *physikos*, mirante a una definizione delle passioni in ordine alla loro natura fisiologica, e, quindi, *materiale*, mentre la caratterizzazione che ne fornisce il *dialektikos* in virtù delle sue competenze di natura logico-linguistica è di carattere esclusivamente *formale*, come attesta proprio l'indagine condotta nella *Retorica*.

Tanto *De anima* quanto nei trattati biologici l'approccio classificatorio ed epistemologico cui Aristotele ricorre nella *Retorica* – in cui si dipana una riflessione eminentemente volta a rilevare la valenza che i πάθη assumono entro la dimensione persuasiva del discorso – lascia il posto ad una radicale revisione dello statuto stesso del fenomeno passionale in quanto modalità al contempo psicologica e somatica in cui si esplica, secondo l'interpretazione heideggeriana, la complessa relazione aperturale dell'essere umano rispetto al contesto modano in cui egli opera.

Nel tentativo di colmare la tradizionale dicotomia fra *psyche* e *soma* e quella fra le parti costitutive della *psyche*, il *De anima* procede attraverso la posizione di una serie di aporie spesso non suscettibili di una soluzione univoca, ma solo di un'approssimazione quanto più veritiera all'esperienza fattuale, alle quali rinviano direttamente i casi empirici addotti nel testo, in seno ai quali, come abbiamo già osservato, assume una funzione paradigmatica quello dell'*orge*.

La duplice definizione materiale e formale che, rispettivamente il filosofo della natura e lo studioso del linguaggio, ne propongono, esemplifica limpidamente lo iato che separa le due prospettive, e si configura quale via di accesso privilegiata alla valutazione analitica di ciascuna di esse, allo scopo di denunciare l'insufficienza di ciascuna, qualora vengano considerate singolarmente.

Proponendosi quindi di dimostrare la loro parzialità, e quindi la necessità di assumerle come complementari e non rispettivamente escludenti, il filosofo ravvisa nella definizione preliminare dei πάθη quali “λόγοι ἔνυλοι” il presupposto concettuale da cui può opportunamente prendere avvio una deduzione che non eluda l'evidenza dell'unità ileomorfa caratteristica del vivente.

Muovendo pertanto dall'esigenza teorica di attenersi alla trascorrenza *psyche-soma* e di assumere, in virtù di essa, un angolo visuale globale, comprensivo della polarità materiale e formale i cui si manifesta la reattività passionale, Aristotele si dedica anzitutto ad una dettagliata analisi dei processi psicologici e fisiologici sottesi all'insorgenza dell'ira, approdando ad una formula generale, che costituirà lo schema cui poter ricondurre tutte le affezioni trattate nel prosieguo dell'opera, schema in base al

quale si evince l'opportunità che il compito di esaminare i fenomeni concernenti le funzioni psichiche sia di precipua pertinenza del fisico:

δηλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν· ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἶον τὸ ὀργίζεσθαι κίνη τὸ ὀργίζεσθαι κίνησις τις τοῦ τοιουδὶ σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε, καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς [è manifesto che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia. Di conseguenza le loro definizioni saranno, ad esempio, di questo tipo: “la collera è un certo movimento di tale corpo o parte o facoltà, prodotto da tale causa e avente tale fine”. Per queste ragioni è senz'altro compito del fisico trattare dell'anima].⁵⁹⁵

A partire dalla definizione *generale* proposta nel brano su riportato, il filosofo procede deduttivamente alla formulazione di due distinte e *specifiche* nozioni dell'*orge*, che si inseriscono rispettivamente nelle prospettive concettuali del dialettico e del naturalista, come si precisa nelle già citate righe successive, sulle quali è utile soffermarsi nuovamente:

διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἶον ὀργὴ τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον [Il fisico e il dialettico definirebbero però ciascuna di queste affezioni in modo diverso. Ad esempio: che cos'è la collera? Mentre il dialettico la definirebbe “desiderio di molestare a propria volta” (o qualcosa di simile), il fisico la definirebbe “ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore”. Di costoro il fisico indica la materia, il dialettico la forma e l'essenza].⁵⁹⁶

Mentre secondo l'accezione *dialettica* della nozione di 'ira', la *causa efficiente* dello scatenarsi di un simile *pathos* è identificabile nel *dolore* suscitato dalla credenza di aver subito un'offesa – analogamente a quanto sostenuto nei *Topici* e nella *Retorica* – e la *causa finale* è rappresentata dalla vendetta di tale atto oltraggioso, per cui la reazione emotiva in cui l'ira stessa consiste si configura quale “desiderio (o tendenza) alla

⁵⁹⁵ Arist. *De anim.* 403a25-28.

⁵⁹⁶ *Ivi*, 403a28-b2.

vendetta o rivalsa – o, per attenersi più fedelmente al conio aristotelico ‘ἀντιλυπήσις’, alla “controafflizione” –, l’intendimento *naturalistico* del medesimo fenomeno è quello, strettamente fondato sull’osservazione dei dati d’esperienza, del “ribollimento del sangue o aumento del calore nella regione cardiaca”, che costituisce la reazione fisiologica che prepara il corpo all’azione vendicativa, la quale ne rappresenta dunque la *causa finale*.

Nessuna delle due definizioni proposte, tuttavia, appare di per sé corretta e completa, poiché la prima coglie esclusivamente la *forma* o l’*aspetto cognitivo* della passione in questione ed è puramente *astratta*, mentre la seconda coglie solo la *materia* o l’*aspetto fisico-fisiologico* della stessa, e inoltre risulta *aspecifica*, dal momento che il “sintomo” somatico del ribollimento del sangue occorre, per esempio, anche nel caso della febbre (sebbene in questo caso esso manifesti una finalità del tutto diversa).

Dal rilevamento della parzialità di ciascuna delle definizioni indicate non segue tuttavia, come sarebbe lecito aspettarsi, la deduzione di un’ulteriore definizione propriamente *scientifica* dell’*orge*, ma solo la conclusione secondo cui si pone la necessità che il fisico, il filosofo della natura, tenga presenti entrambi gli aspetti messi in luce dalla comprensione materialistica e dialettica di questa affezione.

Nei testi biologici, e segnatamente nel *De partibus animalium* e nel *De motu animalium*, la prospettiva metodologico-concettuale adottata nel *De anima* risulta ulteriormente ampliata attraverso una serie di osservazioni relative allo statuto psico-fisico dell’ira fondate sulla valutazione critica di una serie di “segni” empirici del processo di ribollimento del sangue con cui essa si manifesta sul piano somatico.

Come attestano le seguenti righe tratte dal *De motu animalium*, una delle più significative prove empiriche del coinvolgimento “passionale” del substrato corporeo è rappresentata dal processo di *riscaldamento* o di *raffreddamento* che accompagna l’insorgenza delle affezioni psichiche e che è strettamente connesso alla reazione motoria del vivente (quale è, per esempio, nel caso della paura, il raffreddarsi del corpo e la sua conseguente immobilizzazione, e, nel caso dell’ira, il surriscaldamento che spinge all’azione):

θάρη γὰρ καὶ φόβοι καὶ ἀφροδισιασμοὶ καὶ τᾶλλα σωματικὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα τὰ μὲν κατὰ μόριον μετὰ θερμότητος ἢ ψύξεώς ἐστι, τὰ δὲ καθ’ ὅλον τὸ σῶμα [le occorrenze di ardimento, paura, eccitazione sessuale e di tutte le altre affezioni

corporee dolorose e piacevoli sono unite al riscaldamento o al raffreddamento, alcune di una parte, altre del corpo intero]⁵⁹⁷.

In relazione al complesso delle condizioni fisiologiche sulle quali il filosofo lungamente si sofferma nel *De motu animalium* – nel caso specifico dell'ira, oltre al già ricordato ribollimento del sangue, l'aumento della temperatura corporea, l'accelerazione delle pulsazioni cardiache e l'espansione delle parti del corpo –, sono i correlati psichici del dolore (λύπη) e del piacere (ἡδονή) a rivelare, analogamente a quanto osservato nella *Rhetorica* e nei trattati di etica, la dinamica eziologica a cui è riconducibile proprio il sopravvenire dell'alterazione dell'equilibrio termico della regione pericardiaca e dei vasi sanguigni, quale appunto reazione fisica che inequivocabilmente prova il coinvolgimento corporeo nei fenomeni passionali, e dunque la perfetta corrispondenza tra il piano somatico e quello psicologico.

È invece nel *De partibus animalium* che trova diffusa tematizzazione la questione relativa all'influenza della κρᾶσις corporea sulle affezioni della psiche e, più specificamente, alla connessione sussistente fra le variazioni quantitative delle componenti del sangue e delle relative δυνάμεις e quelle qualitative sottese al costituirsi di determinati temperamenti umani, questione che introduce efficacemente alla complessa patologia umorale aristotelica. Delle implicazioni teoretiche di quest'ultima in merito al rapporto tra la dimensione patica e l'esercizio delle facoltà percettive e intellettive umane ci proponiamo di trattare nella prossima *Appendice*, allo scopo di porre in luce, infine, i caratteri di estremo interesse concettuale che, in riferimento alla possibilità di identificare nel *pathos* il fondamento stesso del *logos*, presenta il caso paradigmatico della disposizione psico-patologica della melancolia.

⁵⁹⁷ Arist. *De motu anim.* 702a3-5, traduzione mia.

APPENDICE I

Il πάθος come ἀρχή del λόγος: il caso paradigmatico della *passione* della μελαγχολία

§ 1. La dottrina medica ippocratica e la *patologia* umorale aristotelica

τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων, ἢ γε τοιαῦθ' ὑπάρχει <οἶα> θυμὸς καὶ φόβος, καὶ οὐχ ὥσπερ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον [...]. τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φοράν τινῶν κινουμένων, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν [...]. τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν·

[Le affezioni dell'anima sono inseparabili dalla materia fisica degli animali, in quanto precisamente tali affezioni sono, ad esempio, l'ira e il timore, e non come sono inseparabili la linea e la superficie [...]. Di tali affezioni, alcune si producono perché certe parti corporee si muovono nel senso di una traslazione, altre perché tali parti si muovono nel senso di un'alterazione [...]. Pensare, amare od odiare non sono proprietà dell'intelletto, ma di questo determinato soggetto che le possiede. Perciò, quando questo soggetto si corrompe, l'intelletto non ricorda né ama, poiché queste funzioni non erano sue, ma del composto che è perito].⁵⁹⁸

Tali le parole in cui, in seno allo scenario concettuale delineato nel I libro del *De anima* – sulla fecondità della cui scepri psicologica ci siamo già soffermati –, risulta efficacemente compendiata la questione sottesa alla tematizzazione della costitutiva φύσις ilemorfica dell'ἄνθρωπος e, in relazione ad essa, dell'inestricabile nesso sussistente fra le condizioni somatiche in cui l'organismo umano di volta in volta esercita le funzioni correlate alla struttura tripartita dell'anima e i corrispondenti πάθη, che, pertanto, si configurano quali affezioni inscindibilmente psicofisiche.

⁵⁹⁸ Arist., *De anim.* A 1, 403b 17- 4, 408b30, G. Movia (a cura di), *Aristotele: Anima*, Milano: Bompiani, 2001.

È dunque in una simile prospettiva che si manifesta in tutta la sua pregnanza – entro il contesto tematico emergente dal passo succitato – la valenza teoretica assunta dall’indagine circa lo status fisiologico dell’individuo al fine di un’adeguata ricognizione dell’eziologia dei σημεῖα denuncianti l’insorgere delle molteplici alterazioni patologiche da cui appare affetto tanto il substrato corporeo quanto l’anima del paziente, la cui più sistematica e sorprendentemente dettagliata analisi diagnostica aveva trovato diffusa trattazione negli scritti medici ippocratici, che profonda influenza avevano esercitato sui trattati aristotelici a carattere fisico e, più specificamente, biologico.⁵⁹⁹

⁵⁹⁹ Le testimonianze offerte dai commentatori antichi del *De anima* in merito all’influenza della κρᾶσις corporea sulle affezioni della psiche sono notoriamente numerose: in particolare, secondo Tommaso, Simplicio e, ancor prima, Temistio, è lo squilibrio della *complexio* corporea a determinare la predisposizione ad essere affetti da talune passioni e la manifestazione dei temperamenti ad esse direttamente riconducibili. Cfr., a tal proposito, Simp. *in de An.* 19.38-20.1 H.; Them. *in de An.* 7.15-17 H.: καὶ ομοίως ἅπαντα τὰ τοιαῦτα πάθη ταῖς κράσεσιν ἔπεσθαι τοῦ σώματος καὶ ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι τοίᾳς ἢ τοίᾳς αὐτῆς ὑπαρχούσης [tutte le affezioni del genere seguono le mescolanze del corpo e si accrescono e diminuiscono col variare di tali mescolanza]; nella medesima prospettiva teorica si inseriscono anche le osservazioni di Alessandro di Afrodisia e di Filopono, volte a porre in luce l’intima connessione fra l’alterazione delle condizioni corporee e le facoltà psichiche, alterazioni che, pertanto, eserciterebbero una diretta influenza sulla capacità vegetativa delle piante, su quella percettiva degli animali e, infine, su quella razionale degli esseri umani: cfr. Alex. Aphr. *de An.* 8.8-9.14, 10.12-11.13; 16.18-17.20 B.; 24.22-23; 25.2-3; 26.21-22, 26-27, 29-30 B.; e Phlp. *in de An.* 50.24-51.15; 53.11-54.11 H.: διὸ καὶ σιτίων καὶ ποτῶν συμμετρίας φροντίζουσιν οἱ εἰδήσεως μεταποιούμενοι, ὅθεν καὶ τὸ παχεῖα γαστήρ λεπτὸν οὐ τίκτει νόον εἰρηται, *ivi* 51.8-10, passo in cui si rileva la derivazione della condizione di equilibrio corporeo dal regime alimentare adottato dall’individuo; Filopono ravvisa inoltre – rifacendosi all’opera galenica *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, che costituisce una mirabile sintesi della dottrina umorale ippocratica – nelle condizioni fisiologiche del cervello l’origine della possibilità di esercitare secondo gradi diversi di complessità le capacità cognitive, specie la memoria e l’immaginazione: cfr. Phlp. *in de An.* 51.3-7 H.: καὶ ἀνωτέρω δὲ ἀνέρχονται ἐπὶ τὰς γνωστικὰς δυνάμεις, καὶ μνημονικωτέρους φασὶ τοὺς ἐπὶ τὸ ξηρότερον κεκραμένους τὸν ἐγκέφαλον, βραδυτέρους δὲ πρὸς νόησιν, τοὺς δὲ ἐναντίους τὸ ἐναντίον πάθος ὑπομένειν ὁμοίως ἐπὶ φαντασίας καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν παθῶν [le persone che presentano una mescolanza più secca nel cervello hanno buona memoria, ma sono più lente nel pensiero, mentre le persone che presentano la mescolanza opposta hanno opposte affezioni, e similmente per l’immaginazione e le restanti affezioni]. Cfr., infine, Phlp. *in de An.* 155.26-31 H.: ὅπερ οὐκ ἂν ἐγεγόνει τὸ ἐμποδίζεσθαι αὐτὴν ὑπ’αὐτοῦ, εἰ μὴ διέβαινε ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτὸ σχέσεως συμπάθειά τις ἐπὶ τὴν ψυχὴν οὕτως, ὡς τοῦ ἐγκεφάλου τινὸς μὲν κοιλίας παθούσης τῆς ὀπίσθεν τὸ μνημονευτικὸν πάσχειν, ἄλλης δὲ αὐτὸ τὸ λογιστικόν, καὶ τοιῶσδε μὲν διακειμένου εὐφάνταστον εἶναι τὴν ψυχὴν, τοιῶσδε δυσφάνταστον [la facoltà mnestica subisce un’affezione quando una certa cavità posteriore del cervello subisce un’affezione, la razionale quando subisce un’affezione un’altra cavità del cervello, e quando il cervello è disposto in un certo modo, l’anima è facilitata nell’esercizio dell’immaginazione, quando è disposto in un altro modo, è impedita]. In merito alla considerazione aristotelica dello statuto della *techne* ippocratica, esplicitativo è il seguente passo – tratto da Arist., *Pol.* III 11, 1282a3-7, R. Laurenti (a cura di), *Aristotele: Politica*, Roma-Bari: Laterza, 2005 –, in cui vengono distinte tre modalità attraverso cui viene esercitata l’attività medica, e in base al quale è legittimo ricondurre la peculiare procedura ippocratica all’ultima che in esso viene descritta: ἰατρὸς δ’ ὅ τε δημιουργὰς καὶ ὁ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τρίτος ὁ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην (εἰσὶ γὰρ τινες τοιοῦτοι καὶ περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας) ἀπο δίδομεν δὲ τὸ κρίνειν οὐδὲν ἦττον τοῖς πεπαιδευμένοις ἢ τοῖς εἰδόσιν. [È medico sia il professionista sia il direttore di laboratorio, sia, in terzo luogo, chi ha coltivato l’arte come parte della sua cultura (ce ne sono parecchi di costoro e in tutte le arti, per così dire) e noi assegniamo il diritto di giudicare a chi ha una cultura non meno che agli esperti].

Il presupposto teorico assunto a condizione stessa di possibilità della valutazione anamnestica dei processi morbosi e delle corrispettive modificazioni psico-emotive appare identificabile, secondo quanto emerge dalle osservazioni empiriche esposte nel *Corpus Hippocraticum*, nella necessità di ravvisare nella mescolanza dei liquidi organici e delle relative δυνάμεις – unitamente al concorso di molteplici fattori di natura anatomica, dietetica e geografica⁶⁰⁰ – il fondamento primo del manifestarsi delle differenti tipologie psicosomatiche e dei relativi fenomeni sintomatici, solo sulla base della cui valutazione poteva rendersi efficace l'esercizio della τέχνη medica e l'attuazione del progetto terapeutico finalizzato alla guarigione.⁶⁰¹

Ad ergersi a fondamento stesso della celebre “dottrina dei quattro umori”, ampiamente documentata nelle opere ippocratiche e storicamente riconducibile alla rielaborazione delle teorie mediche di derivazione italica attuata da Polibio nella *Natura dell'Uomo*⁶⁰²,

⁶⁰⁰ Cfr. M. Vegetti (a cura di), *Opere di Ippocrate*, Torino: UTET, 1965, p. 53: «Su queste basi dottrinali, la ricerca delle cause delle malattie poteva certamente superare quella “semplificazione” eccessiva che Ippocrate stesso rimproverava alla medicina di derivazione italica. Il maestro di Cos, anzi, tracciava uno dei più grandiosi programmi di eziologia di tutta la storia della medicina: le cause venivano raccolte in tre principali costellazioni, l'ambiente, il regime, i traumi, e ognuna di esse veniva poi analizzata, connessa alle altre, integrata di sempre nuove considerazioni. Così le cause ambientali venivano a loro volta suddivise in geografico-climatiche [...], storico-sociali [...] e individuali [...]. Una classe ben distinta rappresentavano i traumi in seguito a ferite, esercizi ginnici o comunque a lesioni osseo-muscolari. Accanto a questi tre gruppi stavano [...] le cause di origine genetica ed embriologica».

⁶⁰¹ Cfr. Giulia Mingucci, *op. cit.*. Cfr., inoltre, in merito alla dottrina ippocratica dei quattro umori, M. Vegetti (a cura di), *op. cit.*, pp. 50-51: «Ippocrate [...] derivava da Alcmeone la consapevolezza che gli umori, o liquidi organici, sono molteplici, e infinite le *dynameis* operanti nell'organismo; una consapevolezza chiarita poi da Anassagora con l'idea di infinità dei “semi” [...]. Gli umori non vengono immobilizzati perché, in quanto liquidi organici, essi sono molteplici, possono trasmutare l'uno nell'altro, e soprattutto presentano una costellazione di *dynameis* o qualità attive (l'acidità, l'astringenza, la zuccherosità ecc.), che reagiscono, entrano in composti, decadono e a loro volta si trasmutano [...]. L'osservazione rivelava l'importanza di taluni umori nei processi morbosi: così flegma era chiamato il liquido biancastro, freddo e acre che si manifestava nelle malattie dell'apparato respiratorio o nelle affezioni acute degli occhi; la nozione di bile nera poteva allo stesso modo derivare dalle feci dei malati che soffrono di ulcere gastriche, da certi vomiti, dalle urine prodotte da una forma di malaria; la bile gialla pure dai vomiti e da altri tipi di feci».

⁶⁰² Polibio, *La natura dell'uomo*, in *Storie*, Milano: Mondadori, 1970. All'autore di tale opera, composta intorno al 400 a. C., è tradizionalmente riconosciuto il merito di aver mirabilmente compendiato in un unico sistema le principali nozioni pitagoree (quali la valenza fisiologica dei quattro umori e la rilevanza della loro combinazione in funzione della condizione di salute o di malattia dell'individuo) ed empedoclee (relative principalmente alla stretta correlazione postulata fra ciascuno dei quattro umori corporei e le stagioni dell'anno) in merito alla dottrina umorale, arricchendola anche dell'apporto della teoria delle qualità di Filistone. Il risultato di questa originale rielaborazione è sinteticamente rappresentato dalla seguente tavola, destinata a fungere da modello diagnostico per la medicina dei duemila anni successivi:

UMORE	STAGIONE	QUALITÀ
Sangue	Primavera	Caldo e umido
Bile gialla	Estate	Caldo e secco
Bile nera	Autunno	Freddo e secco

è la concezione pitagorea – destinata a dominare l'intero corso del pensiero greco fino a Plotino – che postulava la corrispondenza fra i caratteri temporali, numerici ed estetici del macrocosmo e le componenti del microcosmo. In virtù di essa trovava legittimazione, com'è noto, l'assunzione di alcune serie tetradiche – come la quadruplica partizione dell'anima in νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα e αἴσθησις⁶⁰³, delle età dell'uomo in infanzia, giovinezza, maturità e vecchiaia, l'analoga suddivisione dell'anno nelle quattro stagioni e la distinzione degli elementi semplici dell'aria, dell'acqua, della terra e del fuoco⁶⁰⁴ – quali categorie comprovanti tale biunivoca correlazione⁶⁰⁵, di cui offre significativa testimonianza il seguente passo, tratto dal *De mundi constitutione*, opera cosmologica risalente al XII secolo e di probabile paternità di un filosofo naturalista immediato predecessore di Guglielmo di Conches:

*Sunt enim quattuor humores, qui imitantur diversa elementa; crescunt in diversis temporibus, regnant in diversis aetatibus. Sanguis imitatur aerem, crescit in vere, regnat in pueritia. Cholera imitatur ignem, crescit in aestate, regnat in adolescentia. Melancholia imitatur terram, crescit in autumnno, regnat in maturitate. Phlegma imitatur aquam, crescit in hieme, regnat in senectute. Hi cum nec plus nec minus iusto exuberant, viget homo.*⁶⁰⁶

Flegma	Inverno	Freddo e umido
--------	---------	----------------

⁶⁰³ H. Diels, W. Kranz, *Pitagorici anonimi*, B 15, in G. Giannantoni (a cura di), H. Diels, W. Kranz, *Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma-Bari: Laterza, 1969.

⁶⁰⁴ Cfr. E. Littrè, *Hippocrate: Ouvres complètes*, Paris, 1839, p. 50: «un'estate o un autunno troppo asciutti sono propizi ai flemmatici, ma arrecano il più grave danno ai collerici, che corrono il rischio di venire totalmente rasciugati, poiché i loro occhi diventano asciutti, sono febbricitanti, e alcuni cadono in malattie melanconiche»

⁶⁰⁵ In merito al delinarsi della dottrina umorale già in seno al pensiero pitagorico, R. Klibansky, E. Panofsky e F. Saxl, indicano, nel fondamentale studio *Saturno e la melanconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino: Einaudi, 2002, p. 15, i seguenti tre caratteri quali condizioni ad essa sottese: «Primo: i pitagorici avevano venerato il quattro in quanto numero perfetto. Ad esso fu attribuito anche un contenuto fisico, il che avvenne quando il simbolismo pitagorico dei numeri fu trasformato in una dottrina degli elementi cosmici. Secondo: ognuno di questi quattro elementi doveva essere interpretato nei termini di una qualità che stabilisse, per così dire, un apparente legame tra gli elementi originari e i corrispettivi componenti del corpo umano, che non potevano, nella loro effettualità empirica, essere considerati come pura terra, pura acqua, e così via. Terzo: certe sostanze reali, che apparivano corrispondere a tali elementi e qualità, dovevano trovarsi nel corpo umano, dato che solo in questo modo le speculazioni della filosofia naturale potevano accordarsi con le prove empiriche della medicina e della fisiologia».

⁶⁰⁶ Anonimus, *De mundi constitutione* [MIGNE, *PL*, vol. XC, col. 88 ID]. Tale cosmologia fu originariamente pubblicata a stampa tra le opere di Beda, erroneamente datata al IX secolo da P. Duhem in *Le système du monde*, vol. III, Paris: Open Court Publishing Company, 1915, p. 81 e successivamente attribuita, a torto, a Marziano Capella da L. Thorndike e P. Kibre in *A catalogue of incipits of mediaeval scientific writings in Latin*, Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1937, col. 421.

In riferimento al piano prettamente antropologico, la specificazione dei caratteri somatici, dei tratti temperamentali e del grado di complessità relativo all'esercizio delle capacità cognitive del singolo individuo in funzione del suddetto sistema umorale esibiva un'intima connessione rispetto alle variabili proporzioni secondo cui risultavano combinati gli elementi organici dei χυμοί rappresentati dal flegma (φλέγμα), dalla bile nera (μέλαινα χολή), dalla bile gialla (χολή ξανθή) e dal sangue (αἷμα).

Abbinati alle qualità universali del freddo, dell'umido, del caldo e del secco, gli umori sopra elencati, pur costituendo, singolarmente considerati, la radice organica delle varie patologie ad essi riconducibili, concorrevano, al contempo – qualora fossero presenti in un rapporto quantitativo reciprocamente bilanciato – al raggiungimento di un'equilibrata κρᾶσις corporea, il cui ideale era rappresentato dalla condizione di perfetta salute (μάλιστα ὑγιαίνειν). Qualora invece uno di essi prevalesse sugli altri, predisponendo l'individuo a sviluppare il disturbo correlato, tale mancata proporzione concorreva in maniera determinante alla specificazione della sua costituzione complessiva, e dunque anche della sua *disposizione*, alla quale si riferiscono gli aggettivi φλεγματικός/φλεγματώδης, χολερικός/χολώδης e μελαγχολικός.

In riferimento al secondo caso appena menzionato, a partire dal V secolo le caratterizzazioni umorali assunsero dunque una duplice accezione, denotando o uno stato patologico o un'attitudine costituzionale, a seconda della misura in cui ogni singolo χύμος fosse preponderante, rispetto agli altri tre, nell'organismo.

La prevalenza della componente ematica, tradizionalmente identificata con l'elemento più nobile del corpo, e quindi con il fluido vitale κατ'ἔξοχὴν, benché secondo Ippocrate potesse provocare malattie di pari gravità rispetto a quelle flemmatica, collerica e melanconica, era tuttavia «generalmente considerata non come una disposizione morbosa, quanto piuttosto come la disposizione sana per eccellenza, e quindi la migliore, per cui i testi medici spesso sostituiscono l'espressione usuale *complexio sanguinea* semplicemente con l'altra *complexio temperata*»⁶⁰⁷, e, in conseguenza di ciò, è possibile spiegare l'assenza, attestabile nell'intera letteratura patologica greca, di un aggettivo volto ad indicare la costituzione sanguigna.⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ R. Klibansky, E. Panofsky e F. Saxl, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁰⁸ Cfr. *ibidem*, nota 31: «L'espressione ἡϋφαιμος aveva infatti perduto il suo significato patologico tra i fisiognomici, ma, per quanto ne sappiamo, non significava la stessa cosa che χολώδης, ecc.; significava invece o "di buon sangue" (come in Aristotele, in *Scriptores physiognomici graeci et latini*, ed. R. Forster, Leipzig 1893, vol. I, p. 18, 8) o, più comunemente, era usato per indicare l'aspetto rubicondo o rosso acceso di singoli volti (*ibid.*, I, 30, 17; II, 225, 16). I fisiognomici sembravano invece aver usato il termine αἵματδης solo in quest'ultimo senso (*ibid.*, I, 338, 5; 331, 3)».

Quanto alla speculazione aristotelica in merito alla natura stessa del sangue, assunta quale «πολλῶν [...] αἰτία ἢ τοῦ αἵματος φύσις καὶ κατὰ τὸ ἦθος τοῖς ζῴοις καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν [causa di molte conseguenze riguardo al temperamento (κατὰ τὸ ἦθος) e alla sensibilità (κατὰ τὴν αἴσθησιν) degli animali]»⁶⁰⁹, essa trova compiuta espressione nel *De partibus animalium*, in cui le differenze qualitative del sangue risultano direttamente dipendenti dalla mescolanza, al suo interno, delle due componenti terrosa (τὸ γεῶδες), costituita dalle fibre, e acquosa (τὸ ὕδατῶδες), rappresentata dal siero.

Al variare di essa e delle δυνάμεις contrarie di *rado* e *denso*, *puro* e *torbido*, *caldo* e *freddo*⁶¹⁰, sarebbe possibile rilevare differenti possibilità di manifestazione dell'intelligenza, della sensibilità e del temperamento degli animali⁶¹¹, poiché alla densità e al calore del sangue apparivano riconducibili i caratteri di *forza*⁶¹², di *predisposizione all'azione*, di *impetuosità* (θυμώδη), di *irascibilità* e di *arditezza*, dato che l'impeto (θυμός) può specificarsi, in base al τέλος cui è teso, in *ardimento* (θάρος)

⁶⁰⁹ Arist., *De part. anim.*, II 4, 651a 12-13, M. Vegetti e D. Lanza (a cura di), *Aristotele: Parti degli animali, Riproduzione degli animali*, Roma-Bari: Laterza, 2001. Occorre precisare che in tale passo il termine “αἴσθησις” non indica la facoltà percettiva, bensì la “sensibilità”, intesa quale disposizione ad esercitare, in base alla componente fisiologica del singolo individuo, le capacità percettiva secondo gradi ed intensità diversi.

⁶¹⁰ Cfr. *ivi*, II 2, 647b 29-35: οὐτῶν αἰ διαφοραὶ πρὸς ἄλληλα τοῦ βελτίονος ἐνεκὲν εἰσιν, οἷον τῶν τε ἄλλων καὶ αἵματος πρὸς αἷμα· τὸ μὲν γὰρ λεπτότερον τὸ δὲ παχύτερον καὶ τὸ μὲν καθαρώτερον ἐστὶ τὸ δὲ θολερώτερον, ἔτι δὲ τὸ μὲν ψυ χρότερον τὸ δὲ θερμότερον ἔν τε τοῖς μορίοις τοῦ ἐνὸς ζῴου (τὸ γὰρ ἐν τοῖς ἄνω μέρεσι πρὸς τὰ κάτω μόρια διαφέρει ταύταις ταῖς διαφοραῖς) καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον [Le differenze reciproche intercorrenti fra queste stesse parti sono finalizzate al meglio, come avviene ad esempio, a parte gli altri casi, per le differenze tra sangue e sangue. Esso è ora più rado ora più denso, ora più puro ora più torbido, e ancora più freddo o più caldo, variando sia a seconda delle parti del singolo animale (il sangue delle parti superiori differisce infatti per questi aspetti da quello delle parti inferiori), sia da animale a animale].

⁶¹¹ Cfr. *ivi*, 650b 22-651a 4: Εὐκίνητοτέραν γὰρ ἔχουσι τὴν αἴσθησιν τὰ λεπτοτέρα ἔχοντα τὴν ὑγρότητα καὶ καθαρώτερα. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τῶν ἀναίμων ἔνια συνετωτέρα ἔχει τὴν ψυχὴν ἐνίων ἐναίμων, καθάπερ εἴρηται πρότερον, οἷον ἢ μέλιττα καὶ τὸ γένος τὸ τῶν μυρμηκῶν κἄν εἴ τι ἕτερον τοιοῦτόν ἐστιν [Gli animali i cui fluidi organici sono più radi e più puri, presentano anche una sensibilità più pronta: per questa stessa ragione alcuni degli animali non sanguigni, quali l'ape, il genere delle formiche e altri simili insdetti, hanno l'anima più intelligente di alcuni di quelli sanguigni, come si è osservato in precedenza]; cfr., inoltre, *ivi*, 650b 33-651a 4: Τὰ δὲ πολλὰς ἔχοντα λίαν νὰς καὶ παχείας γεωδέστερα τὴν φύσιν ἐστὶ καὶ θυμώδη τὸ ἦθος καὶ ἐκστατικὰ διὰ τὸν θυμόν. Θερμότητος γὰρ ποιητικὸν ὁ θυμός, τὰ δὲ στερεὰ θερμανθέντα μᾶλλον θερμαίνει τῶν ὑγρῶν αἰ δ'νες στερεὸν καὶ γεῶδες, ὥστε γίνονται οἷον πυρία ἐν τῷ αἵματι καὶ ζέσιν ποιούσιν ἐν τοῖς θυμοῖς. Διὸ οἱ ταῦροι καὶ οἱ κάπροι θυμώδεις καὶ ἐκστατικοί· τὸ γὰρ αἷμα τούτων ἰνωδέστατον, καὶ τό γε τοῦ ταύρου τάχιστα πηγνυται πάντων [Gli animali invece che hanno fibre abbondanti per numero e spessore, sono di natura più terrosa, di temperamento collerico e facili a lasciarsi trasportare dalla collera. La collera produce calore, e i solidi, una volta riscaldati, emettono più calore dei fluidi: ora le fibre sono un elemento solido e terroso, sicché si comportano nel sangue come fonti di calore e, nei momenti di collera, ne producono l'ebollizione. Perciò i tori e i cinghiali si lasciano facilmente trasportare dalla collera: il loro sangue è il più fibroso, e quello del toro presenta in assoluto la coagulazione più rapida].

⁶¹² Cfr. *ivi*, II 2, 648a 2-3: ἔστι δ'ἰσχύος μὲν ποιητικώτερον τὸ παχύτερον αἷμα καὶ θερμότερον, αἰσθητικώτερον δὲ καὶ νοερώτερον τὸ λεπτότερον καὶ ψυχρότερον [Il sangue

ο θάρρος) o in *ira* (ὀργή); al contrario, alla freddezza e all'acquosità dello stesso fluido era associabile la predisposizione alla paura (φόβος)⁶¹³, sebbene ad essa facesse da contraltare la spiccata acutezza delle facoltà percettive e intellettive, in quanto favorite dalla maggiore purezza del sangue, in grado, in simili condizioni, di agevolare il funzionamento dell'organo sensorio centrale, il cuore⁶¹⁴.

Sulla base di quanto esposto nel trattato aristotelico in questione, gli animali *migliori* (ἄριστα) sono quindi quelli il cui sangue presenta le qualità del *calore*, della *radità* e della *purezza*, poiché essi si dimostrano «ἅμα γὰρ πρὸς τε ἀνδρείαν τὰ τοιαῦτα καὶ πρὸς φρόνησιν οεχει καλῶς [contemporaneamente ben dotati sia di coraggio sia d'intelligenza]»⁶¹⁵, osservazione sul fondamento della quale è correttamente desumibile che, come asserito in *De generatione animalium*, «φρονιμώτατον γὰρ ἐστὶ τῶν ζῴων ἄνθρωπος [l'uomo è il più intelligente degli animali]»⁶¹⁶, dal momento che egli è caratterizzato dal sangue più rado (λεπτότατον) e più puro (καθαρώτατον)⁶¹⁷.

più denso e più caldo è meglio atto a produrre forza, quello più rado e più freddo meglio favorisce le facoltà percettive e intellettuali].

⁶¹³ Cfr. *ivi*, 650b 27-30: Δειλότερα δέ τὰ λίαν ὑδατώδη. Ὁ γὰρ φόβος καταψύχει προωδοποιῆται οὖν τῷ πάθει τὰ τοιαύτην ἔχοντα τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ κρᾶσιν· τὸ γὰρ ὑδὼρ τῷ ψυχρῷ πηκτόν ἐστιν. [Gli animali che hanno sangue troppo acquoso sono però più paurosi. La paura infatti raggela: perciò gli animali il cui cuore contiene una miscela di tal genere sono predisposti a questa emozione, venendo l'acqua congelata dal freddo].

⁶¹⁴ Cfr. *ivi*, III 4, 667a 4-6: δεῖ γὰρ τὴν ἀρχὴν ὅτι μάλιστ' ἠρεμεῖν, τοιαύτη δ' ἂν εἴη καθαροῦ τοῦ αἵματος ὄντος, τῷ πλήθει δέ καὶ θερμότητι μέσου. [Occorre infatti che il principio rimanga nella massima quiete, e ciò è possibile se il sangue contenutovi è puro e di media quantità e calore].

⁶¹⁵ *Ivi*, II 2, 648a9-11.

⁶¹⁶ Arist. *De gener. anim.*, II 6, 744a 30-31, M. Vegetti e D. Lanza, *Aristotele: Parti degli animali, Riproduzione degli animali, op. cit.*

⁶¹⁷ Cfr. Arist., *Hist. anim.* III 19, 521a 2-3, D. Balme (edited by), *Aristotle: Historia animalium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Il cervello dell'essere umano è inoltre, rispetto a quello degli altri animali, il più grande (πλεῖστος) in rapporto alle dimensioni dell'intero corpo e più fluido (ὕγρότατος); il calore della regione cardiaca è inoltre assunto a ragione esplicativa della posizione eretta propria dell'uomo soltanto: cfr. Arist. *De part. anim.*, *op. cit.*, II 7, 653a 27-32: Ἔχει δέ τῶν ζῴων ἐγκέφαλον πλεῖστον ἄνθρωπος ὡς κατὰ μέγεθος, καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ ἄρρενες τῶν θηλειῶν· καὶ γὰρ τὸν περὶ τὴν καρδίαν καὶ τὸν πλεύμονα τόπον θερμώτατον καὶ ἐναιμώτατον. Διὸ καὶ μόνον ἐστὶ τῶν ζῴων ὀρθόν· ἢ γὰρ τοῦ θερμοῦ φύσις ἐνισχύουσα ποιεῖ τὴν ἀύξησιν ἀπὸ τοῦ μέσου κατὰ τὴν αὐτῆς φοράν. [Fra gli animali, l'uomo ha il cervello più grande in rapporto alle sue dimensioni, e tra gli uomini i maschi l'hanno più grande delle femmine: in entrambi i casi, infatti, la regione del cuore e del polmone è la più calda e ricca di sangue. Ed è per questo che l'uomo soltanto, fra gli animali, ha posizione eretta: la natura del calore con la propria forza fa sì che l'accrescimento avvenga, a partire dal centro, nella sua stessa direzione]. Il cervello umano è altresì caratterizzato dal maggior numero di suture, le quali sono quantitativamente superiori nel maschio, in quanto più caldo, rispetto alla femmina, il cui organismo è più freddo (su questo, cfr. *ivi*, II 7, 653a 37-b 1). L'organismo femminile è caratterizzato da Aristotele come per natura più freddo (ψυχρότερον) e più debole (ἀσθενέστερον) di quello maschile, motivo per il quale risulta incapace di operare la coazione del sangue (cfr. *De gener. anim.*, I 20, 728a 18-20) e dunque di produrre liquido seminale puro, ma solo del fluido sanguigno non raffinato, il mestruo: è per tali ragioni l'esemplare femmina è considerato come "variante difettiva" della specie umana, ovvero come una "menomazione" di quello maschile: cfr. *ivi*, II 1, 737a 25-29: ὥσπερ γὰρ καὶ ἐκ πεπηρωμένων ὅτε μὲν γίγνεται πεπηρωμένα ὅτε δ' οὐ, οὕτω καὶ ἐκ θήλειος ὅτε μὲν θήλυ ὅτε δ' οὐ ἀλλ' ἄρρεν. τὸ γὰρ θήλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον καὶ τὰ καταμήνια σπέρμα, οὐ καθαρὸν δέ [Come da genitori menomati talora nascono figli menomati ma talora no, così dalla femmina talora nasce un a

La valorizzazione aristotelica delle variazioni ematiche, unitamente alla considerazione del cuore come centro propulsore degli altri organi e di tutte le facoltà vitali – in piena adesione alla tradizione cardiocentrica, arricchita dall’apporto della teoria emocentrica di origine empedoclea – si accompagna al riconoscimento di una funzione specificamente *compensativa* del calore cardiaco al cervello (ἐγκέφαλος), preposto alla «τὴν τῆς φύσεως ὅλης σωτηρίαν [conservazione dell’intero organismo]»⁶¹⁸, il cui ἔργον, reso possibile dal suo “moderato calore” (μετρία θερμότης)⁶¹⁹ e dalla bilanciata commistione (σύμμετρος κρᾶσις) di caldo, freddo, secco e umido, è rappresentato dalla moderazione (εὐκράτον ποιεῖν) del calore cardiaco affinché esso non sia eccessivo e, dunque, dannoso.

In seno alla patologia umorale aristotelica, che si configura, nel suo complesso, come orientata ad un paradigma biologico *emocardiocentrico*, una funzione di primaria rilevanza è pertanto assegnata – a differenza di quanto è registrabile nella tradizione bio-fisiologica precedente – al fluido sanguigno, che incide in maniera decisiva sulla capacità di esercizio delle facoltà sensitiva (in particolare di quella tattile⁶²⁰) e

femmina, talora invece no, ma un maschio. Perché la femmina è come un maschio menomato e le mestruazioni sono seme, ma non puro]. A causa della sua natura fredda e umida, l’organismo femminile appare dunque più facilmente soggetto alle malattie rispetto a quello maschile e più debole tanto sul piano somatico quanto su quello psichico, essendo la donna predisposta alla paura e alla mancanza di autocontrollo, data, quest’ultima, anche dal possesso della facoltà deliberativa in forma difettiva. In virtù di simili caratteristiche, la donna necessita per tutta la durata della sua vita dell’autorità di un uomo che le faccia da tutore (κύριος), sia quest’ultimo rappresentato dal padre, dal marito e, in caso di morte di questi, dal figlio o da un parente prossimo: cfr. Arist. *Pol.*, I 13, 1260a 7-14, R. Laurenti (a cura di), *Aristotele: Politica*, Roma-Bari: Laterza, 2005; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει τὰ πλείω ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός, καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ’ ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ’ ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ’ ἀτελής. [è evidente pertanto che lo stesso si verifica per le altre cose, sicché per natura, nel maggior numero dei casi, ci sono elementi che comandano e elementi che sono comandati. E invero il libero comanda allo schiavo in modo diverso che il maschio alla femmina, l’uomo al ragazzo, e tutti possiedono le parti dell’anima, ma le possiedono in maniera diversa: perché lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata].

⁶¹⁸ Arist., *De part. anim.*, *op. cit.*, II 7, 652b 6-7.

⁶¹⁹ Cfr. *ivi*, II 7, 652b 28.

⁶²⁰ L’acutezza del senso del tatto (ἄφή) è ricondotta, nel *De anima*, alla morbidezza della carne, in quanto essa è aderente allo stesso sensorio tattile, il cui organo propulsore è il cuore. Poiché l’uomo è, tra tutti gli animali, quello dotato in misura maggiore della precisione (ἀκρίβεια) della sensibilità tattile, egli presenta anche la carne più molle (μαλακωτάτη). Tale forma di sensibilità implica la possibilità dell’esercizio delle capacità intellettive superiori, che si differenziano secondo diversi gradi di complessità e precisione negli individui della medesima specie: così, coloro che, tra gli uomini, sono caratterizzati dalla carne dura (οἱ σκληρόσαρκοι) sono intellettualmente poco dotati (ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν), a differenza di coloro che possiedono carne molle (οἱ μαλακόσαρκοι), che risultano invece εὐφυεῖς. Cfr. Arist. *De anim.* II 9, 421a 18-26, G. Movia (a cura di), *Aristotele: De anima*, Milano: Bompiani, 2001: ἀκριβεστέραν ἔχομεν τὴν γεῦσιν διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἀφήν τινα, ταύτην δ’ ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὸν ἄνθρωπον ἀκριβεστάτην· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις λείπεται πολλῶν τῶν ζώων, κατὰ δὲ τὴν ἀφήν πολλῶ τῶν ἄλλων διαφερόντως ἀκριβοῦ-

conoscitiva (e, più specificamente, di quelle immaginativa e mnestica), nonché alla determinazione del temperamento (ἦθος) del singolo individuo.

Così, è il rilevamento della centralità, in relazione alle alterazioni umorali, del fluido sanguigno a delinearci quale criterio primario di spiegazione fisiologica delle peculiarità psichiche e temperamentali umane, nonché delle correlate capacità di natura propriamente etica, attinenti, in particolar modo, alla deliberazione (βούλευσις) quale esito del sillogismo pratico, strettamente connesso alla virtù fronetica.

Quanto alla facoltà dianoetica, occorre altresì ricordare, in merito alla funzione mnestica, che le possibilità del suo esercizio risultano direttamente proporzionali alla quantità in cui sono presenti, nell'organismo, le δυνάμεις contrarie dell'*umido* e del *secco*, cui si associano le loro qualità derivate, rispettivamente il *molle* e il *duro*⁶²¹: gli individui "svelti" (οἱ ταχεῖς), ovvero capaci di apprendere con facilità (εὐμαθεῖς), sono maggiormente in grado di richiamare alla memoria (ἀναμνηστικώτεροι) i dati percepiti in virtù della *fluidità* del loro sensorio centrale, mentre quelli "tardi" (οἱ βραδεῖς) sono dotati di una memoria migliore a causa della *durezza*⁶²² che li contraddistingue e che consente loro una più duratura ritenzione dell'impronta mnestica.

Funzione della φαντασία, anche l'attività onirica, come la memoria, appare direttamente correlata alle qualità fisiologiche del fluido sanguigno – in particolare alle tre coppie oppositive del *caldo* e del *freddo*, del *puro* e del *torbido*, del *denso* e del *rado* –, che veicola i movimenti percettivi residuali dai quali scaturiscono le immagini (φαντάσματα), si configurino esse come ricordi o come sogni. In tal modo, a seconda della maggiore o minore purezza del sangue (ovvero della sua condizione di depurazione rispetto alla componente più torbida e densa) e del suo grado di calore, le immagini risultanti dalle suddette attività si manifesteranno all'individuo come più o

διὸ καὶ φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζώων. σημεῖον δὲ τὸ καὶ ἐν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων παρὰ τὸ αἰσθητήριον τοῦτο εἶναι εὐφυεῖς καὶ ἀφυεῖς, παρ' ἄλλο δὲ μηδέν· οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς [Il gusto è più acuto dell'olfatto, perché è una specie di tatto, e questo è il più acuto dei sensi dell'uomo. In effetti, mentre negli altri sensi è inferiore a molti animali, nell'acutezza del tatto di gran lunga si distingue dagli altri. Per questo motivo è il più intelligente degli animali. Un segno di questo fatto è che, anche nella specie umana, ci sono ben dotati e mal dotati in virtù di questo sensorio e di nessun altro. Coloro infatti che hanno la carne dura sono mal dotati quanto al pensiero; quelli invece dalla carne tenera sono ben dotati].

⁶²¹Cfr. Arist. *De gener. et corr.*, II 2, 329b 34-330a 12, A. Russo (a cura di), *Aristotele: Della generazione e della corruzione*, Roma-Bari: Laterza, 2001.

⁶²² Cfr. Arist. *De mem.*, I 1 449b6-9, R. Laurenti (a cura di), *Aristotele: Della memoria e della reminiscenza* in *Piccoli trattati di storia naturale*, Roma-Bari: Laterza, 2001: οὐ γὰρ οἱ αὐτοὶ εἰσι μνημονικοὶ καὶ ἀναμνηστικοί, ἀλλ'ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μνημονικώτεροι μὲν οἱ βραδεῖς, ἀναμνηστικώτεροι δὲ οἱ ταχεῖς καὶ εὐμαθεῖς. [In effetti non sono gli stessi che hanno memoria e reminiscenza, ma in genere hanno più memoria quelli che sono lenti, più reminiscenza quelli che sono svegli e intelligenti].

meno *limpide* e *chiare* (καθαρά καὶ φανερά)⁶²³ o, al contrario, *distorte* (τετραγαμέναι), come avviene nel caso dei febbricitanti e degli ubriachi⁶²⁴.

Il quadro sinottico appena abbozzato in rapporto all'incidenza delle condizioni fisiologiche dell'organismo sulle alterazioni psichiche dell'individuo che ne è affetto e alla dottrina medica relativa funge da indispensabile premessa metodologico-concettuale allo scopo di rendere perspicua la concezione aristotelica della φύσις melancolica, la quale, nel contesto della presente ricerca, può proficuamente assurgere a modello esemplificativo della modalità secondo cui si articola la relazione di reciproca influenza sussistente fra il substrato corporeo determinante le affezioni dell'anima (πάθη) – riconducibile alla totalità delle componenti che concorrono a strutturare la dimensione *patica* dell'essere umano – e il complesso delle capacità intellettive ascrivibili all'esercizio del λόγος e, dunque, all'attività della θεωρία.

§ 2. L'affezione psico-*patica* della μελαγχολία e la teoria onirica aristotelica

⁶²³ Arist. *De insomn.* 3, 461a 17, L. Repici (a cura di), *Aristotele: I sogni*, in *Il sonno e i sogni*, Venezia: Marsilio, 2003.

Al fine di un adeguato intendimento della misura in cui il binomio concettuale *πάθος-λόγος* trovi significativa esplicazione nel caso paradigmatico dell'individuo melancolico, occorre anzitutto tracciare almeno le principali coordinate entro cui si inserisce la trattazione aristotelica più significativa in merito a quanto finora solo accennato.

In una simile prospettiva, assume uno statuto di spiccato rilievo teoretico l'insieme delle molteplici implicazioni psichiche derivanti dal manifestarsi dell'alterazione patologica dei soggetti affetti da melancolia, che ci pare possa rappresentare, secondo quanto emerso dall'analisi fin qui condotta, la più interessante delle affezioni in cui lo spettro dei *πάθη* aristotelici si declini.

A questo proposito, è opportuno soffermarsi soprattutto sullo straordinario status emotivo scaturente dalla sospensione dell'attività delle facoltà percettive – e, con esse, di quelle che, in generale, fanno capo al *λόγος* – che si verifica nello stato di sonno, contestualmente al quale l'attività onirica si delinea quale condizione di possibilità di esercizio della capacità divinatoria, la quale – in quanto finalizzata alla precognizione di eventi collocabili nella dimensione temporale futura, e perciò accessibili unicamente all'intelletto divino – si configura come eccezionale forma di ampliamento dei limiti implicati dalla costitutiva finitezza dell'essere umano e, più specificamente, del suo raziocinio.

Per comprendere dunque la portata dell'incidenza di quella peculiare modificazione *psico-patica* rappresentata dalla *μελαγχολία* sul *λόγος* umano – tale, come si renderà evidente dall'analisi dei passi aristotelici che saranno in seguito esaminati, da legittimare l'identificazione di una simile affezione con l'*ἀρχή* stessa della possibilità di amplificazione della *διάνοια* – è necessario esaminare, seppure in linea generalissima, i luoghi più rappresentativi in cui si dipana l'indagine aristotelica circa la pratica divinatoria condotta sulla base dell'interpretazione dei *φαντάσματα* onirici, la quale trova compiuta trattazione nel contesto tematico dei *Parva naturalia*, silloge in cui si inseriscono i tre brevi trattati tramandati rispettivamente sotto i titoli de *Il sonno e la veglia*, *I sogni* e *La divinazione durante il sonno*.⁶²⁵

Gli eventi prodigiosi connessi alla divinazione e agli stati psicologici dei soggetti di essa capaci non hanno mai cessato di esercitare, per il loro carattere di eccezionalità e

⁶²⁴ Cfr. *ivi*, 3, 461a 21-23.

⁶²⁵ Arist. *De somn. et vig., De insomn., De divinat.*, L. Repici (a cura di), *Aristotele: I sogni*, in *Il sonno e i sogni*, *op. cit.*

per l'impossibilità di individuarne in modo univoco le cause, un fascino straordinario in contesti socio-culturali significativamente distanti nel tempo e nello spazio.

La 'demonica' capacità insita in tali fenomeni di interrompere, sebbene per breve tempo, il prevedibile corso degli eventi naturali scardinandone le leggi, ha indotto un popolo incline al razionalismo, come fu quello dei Greci, ad elaborare spiegazioni penetranti e spesso fra loro in contrasto, che confluirono in un apparato teorico tanto vasto quanto complesso per la varietà delle prospettive che esso abbraccia.

Nella vita spirituale dei Greci la pratica divinatoria riveste, sotto forme diverse, un ruolo preminente. Si pensi alla letteratura omerica, intessuta di episodi in cui determinanti si rivelano i responsi di indovini (ὄνειροπόλοι) capaci di farsi interpreti delle visioni oniriche inviate dagli dèi⁶²⁶, e all'intera esperienza religiosa di questo popolo, che appare caratterizzata dal costante tentativo di demandare a ingerenze soprannaturali il verificarsi di eventi naturali o di comportamenti umani che trasgrediscono le leggi suggerite dalla ragione. La graduale transizione dalla «civiltà di vergogna» che trova espressione nei poemi omerici, alla «civiltà di colpa» descritta nei testi d'età arcaica⁶²⁷, aveva posto la già inquieta coscienza dei Greci di fronte all'angosciante sgretolarsi, per il concorso di molteplici fattori di natura sociale, politica, economica, di un assetto consolidato; si diffuse così il ricorso a metodi profetici e a forme rituali – il riferimento è in particolare al furore mantico da cui era invasa la Pizia del celebre oracolo di Delfi e all'entusiasmo teletico che si esprimeva nei riti collettivi in onore di Dioniso – che assunsero la funzione di «tecniche di rassicurazione» rispondenti, come ha acutamente osservato Eric R. Dodds, ad una «necessità sociale»⁶²⁸. In quest'ottica si spiega la profonda fiducia accordata all'oracolo delfico di Apollo:

in una civiltà di colpa, il bisogno di una garanzia soprannaturale, di un'autorità che trascenda quella umana, è fortissimo, travolgente. Ma la Grecia non aveva né una Bibbia né una Chiesa: ed ecco dunque a colmare la lacuna Apollo, vicario in terra del Padre celeste. Senza Delfi, la società greca difficilmente avrebbe potuto resistere alla pressione cui venne sottoposta nell'età arcaica. Il senso schiacciante dell'ignoranza umana, dell'assenza di sicurezza in cui vivono gli uomini, la paura del *phthōnos* divino, la paura del *miasma*: il peso complessivo di tutti questi fattori sarebbe stato intollerabile, se un divino consigliere onnisciente non avesse garantito ai

⁶²⁶ Cfr. *Iliade*, I 62 ss., II 299 ss; III 76.

⁶²⁷ Cfr. Eric R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, Firenze: La Nuova Italia, 1959, cap. 2.

⁶²⁸ Cfr. *ivi*, cap. 3.

Greci, dietro il caos apparente, l'esistenza di una sapienza e di una finalità [...]. I Greci avevano fede nel loro oracolo, non per folle superstizione, ma perché non potevano fare a meno di crederci.⁶²⁹

Se poi dalla vita religiosa greca si procede in direzione del ricchissimo patrimonio di speculazioni filosofiche che la concerne, l'importanza attribuita alla mantica quale strumento privilegiato di conoscenza non risulta affatto sminuita: al contrario, essa fu oggetto di un vivo dibattito che coinvolse le principali scuole di pensiero che si pronunciarono, nell'interpretarla, secondo due orientamenti opposti, rispettivamente ravvisabili nell'opinione (sostenuta da Platone e poi, in termini diversi, dagli Stoici) secondo cui la divinazione rappresenterebbe un mezzo di potenziamento delle possibilità conoscitive dell'uomo tale da permettere di rivelare il futuro, e in quella (sostenuta da Aristotele e successivamente, con motivazioni differenti, dagli Epicurei) secondo cui, invece, essa sarebbe priva di validità in quanto sprovvista di qualsiasi fondamento reale⁶³⁰.

Con il dilatarsi degli orizzonti geografici e spirituali cui si assistette nel III sec. a.C. in seguito alle conquiste territoriali compiute da Alessandro Magno e agli stupefacenti traguardi intellettuali raggiunti da scienze quali la botanica, la zoologia, la matematica e l'astronomia, la speculazione sul *kosmos* si sarebbe spesso pronunciata a favore di una sotterranea connessione fra le parti che lo compongono, unite da corrispondenze e analogie di cui la divinazione si proporrà strumento rivelatore. A tale riguardo R. Bloch rileva che:

questa tendenza della natura umana a cercare rapporti tra cose simili ha del tutto superato i suoi erronei metodi iniziali; nell'età della scienza anch'essa sbocca nella ricerca e nella fondazione di leggi. Da fautrice di errori diventa sorgente di verità. E nonostante la vertiginosa espansione degli stessi confini del *kosmos*, la scienza si dirige sempre verso la scoperta di intime relazioni tra i suoi elementi costitutivi più distanti⁶³¹.

⁶²⁹ *Ivi*, pp. 119-120.

⁶³⁰ Cfr. R. Bloch, *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Roma: Newton Compton, 1976.

⁶³¹ *Ivi*, p. 10.

Le categorie di ‘telepatia’ e ‘chiaroveggenza’ sono state introdotte in epoca moderna per designare due diversi fenomeni paranormali – rispettivamente il «contemporaneo verificarsi dello stesso pensiero o sentimento in due persone più o meno distanti fra loro e i cui sensi non sono in reciproca comunicazione»⁶³² e la «la facoltà o l’atto di percepire, come vedendo, con una qualche coincidenza con la realtà, una scena lontana»⁶³³ – per definire i quali gli antichi non disponevano di termini distinti, ma dell’unica, ampia nozione di ‘mantica’, entro cui erano compresi anche i fenomeni di *retrocognizione*⁶³⁴ e di *precognizione*.

La classificazione più comune, fondata non sul contenuto, ma sul metodo della percezione divinatoria, risale a Platone⁶³⁵, e trova una fedele riproposizione nelle pagine del *De divinatione* di Cicerone, che traduce con le locuzioni latine ‘*divinatio artificiosa*’ e ‘*divinatio naturalis*’ le corrispondenti espressioni greche ‘μαντική τεχνική’ (indicante la mantica *tecnica* o *ominale*) e ‘μαντική ἄτεχνος’ (indicante la mantica *naturale* o *intuitiva*)⁶³⁶. L’Arpinate annovera l’interpretazione dei prodigi e dei fulmini, l’osservazione dei visceri, l’astrologia, l’augurazione quali esempi della prima tipologia di divinazione⁶³⁷, identificando invece nella seconda la previsione effettuata dall’animo umano quando «*ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore*»⁶³⁸, ovvero negli stati di estasi e durante l’attività onirica.

Aristotele, se da un canto rifiutò la mantica “tecnica” nel suo complesso, dall’altro nutrì un interesse profondo nei confronti di quella “intuitiva”, sulla quale le sue riflessioni subirono notevoli modificazioni nel corso della sua vita.

⁶³² Definizione tratta da S. Battaglia (a cura di), *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Torino: UTET, 2000.

⁶³³ Definizione tratta dal glossario in appendice a F. W. H. Meyers, *La personalità umana e la sua sopravvivenza*, Roma: Voghera, 1909.

⁶³⁴ Si veda, a questo proposito, S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3 voll., Roma-Bari: Laterza, vol. I, 1974, pp. 29-37.

⁶³⁵ Plat., *Phdr.* 244b s.

⁶³⁶ Cfr. Marco Tullio Cicerone, *De divinatione*, I 72, e, in particolare, I, XLIX, 109-110: «Quae enim extis, quae folgoribus, quae portentis, quae astris praesentiuntur, haec notata sunt observatione diuturna; adfert autem vetusta omnibus in rebus longinqua observatione incredibilem scientiam; quae potest esse etiam sine motu atque impulsu deorum, cum quid ex quoque eveniat et quid quamque rem significet crebra animadversione perspectum est. Altera divinatio est naturalis, ut ante dixi; quae physica disputandi subtilitate referenda est ad naturam deorum, a qua, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos animos et libatos habemus; cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum humanos commoveri».

⁶³⁷ Cfr. *ivi*, I 12: qui Cicerone sottolinea come l’arte dell’interpretazione divinatoria (*coniectura*) si sia affinata gradualmente, nel corso dei secoli, attraverso l’osservazione attenta e reiterata dell’attuarsi di determinati *eventa* in seguito a determinati *signa*.

⁶³⁸ *Ivi*, I, I 113.

Così, l'atteggiamento che traspare dal suo saggio *De divinatione per somnum* risulta sensibilmente mutato rispetto a quello che animava le sue opere giovanili sullo stesso tema⁶³⁹, più prudente ed improntato a maggiore scetticismo: qui egli

considera il problema da un punto di vista freddamente razionale, ma senza superficialità e dimostra talvolta un intuito acutissimo, come quando riconosce l'origine comune dei sogni, delle allucinazioni dei malati e delle illusioni dei sani.⁶⁴⁰

Mirando ad offrire una spiegazione convincente in merito ai fenomeni relativi alle molteplici attività percettive umane, le dettagliate indagini effettuate dallo Stagirita in campo biologico e psicologico offrono la più preziosa testimonianza dello stato di notevole avanzamento delle ricerche fisiologiche cui la medicina greca, attraverso il connubio di speculazione teorica e diretta osservazione empirica, era pervenuta nel IV secolo a. C.

In particolare, nel primo degli scritti summenzionati, ad inaugurare l'indagine circa la natura causale e teleologica del sonno è il seguente assioma, teso ad enunciare assertoriamente il presupposto da cui muoverà l'intera trattazione:

πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο γε φανερόν, ὅτι τῷ αὐτῷ τοῦ ζώου ἢ τε ἐγρήγορσις ὑπάρχει καὶ ὁ ὕπνος [Questo è dunque chiaro in primo luogo: che sonno e veglia appartengono alla stessa parte dell'animale, in quanto essi si contrappongono tra loro e il sonno sembra una sorta di privazione di veglia]⁶⁴¹.

Fondato sulla dottrina della contrarietà, tale enunciato palesa la sua autoevidenza rinviando implicitamente alla teoria, diffusamente esposta nella *Metafisica*⁶⁴² e nelle

⁶³⁹ Cfr. G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari: Laterza, 1988, p. 129: «In un primo momento, infatti, egli avrebbe attribuito ai sogni una funzione precognitiva e divinatoria, derivante dalle capacità irrazionali, superiori all'intelletto, di alcuni individui privilegiati, tra i quali già facevano la loro comparsa i malinconici». A tal proposito cfr. inoltre Arist., *De somn. et vig.*, *De insomn.*, *De divinat.*, L. Repici (a cura di), *Aristotele: I sogni*, in *Il sonno e i sogni*, op. cit., p. 180-196.

⁶⁴⁰ Eric R. Dodds, op. cit., p. 167.

⁶⁴¹ Arist. *De somn. et vig.*, L. Repici (a cura di), *Aristotele: Il sonno e la veglia*, in *Il sonno e i sogni*, op. cit., 453b24-26.

⁶⁴² Cfr. Arist. *Metaph.* IX 1, 1046a 31-35 e X 4, 1055b 3-4.

*Categorie*⁶⁴³, sul fondamento della quale è possibile sostenere che, in quanto stati fra loro *contrari*, sonno e veglia si rivelano come l'uno privazione dell'altra e, al contempo, afferendo al medesimo sostrato, come *affezioni* (πάθη) o *proprietà* (ἔργα) di quest'ultimo⁶⁴⁴.

Secondo la caratterizzazione tracciata nel passo sopra citato, sonno e veglia appaiono pertanto entrambi strutturalmente dipendenti dall'attività della facoltà percettiva che coinvolge, in virtù della natura ilemorfica dell'essere umano, tanto l'anima quanto il corpo e, conseguentemente a ciò, attengono esclusivamente ai viventi animali dotati, oltre che dell'anima vegetativa, di quella percettiva:

ὦ γὰρ τὸν ἐγρηγορότα γνωρίζομεν, τούτω καὶ τὸν καθυπνοῦντα· τὸν δὲ αἰσθανόμενον ἐγρηγορέναι νομίζομεν, καὶ τὸν ἐγρηγορότα πάντα ἢ τῶν ἔξωθέν τινος αἰσθάνεσθαι ἢ τῶν ἐν αὐτῷ κινήσεων. εἰ τοίνυν τὸ ἐγρηγορέναι ἐν μηδενὶ ἄλλῳ ἐστὶν ἢ τῷ αἰσθάνεσθαι, δῆλον ὅτι ὡπερ αἰσθάνεται, τούτω καὶ ἐγρήγορε τὰ ἐγρηγορότα καὶ καθεύδει τὰ καθεύδοντα. [riconosciamo chi è sveglio in base a quella stessa cosa per cui riconosciamo anche chi dorme: riteniamo che chi percepisce è sveglio e che chiunque sia sveglio ha percezione o di qualcuna delle cose esterne o dei movimenti che hanno luogo dentro di lui. Se quindi l'esser sveglio non consiste in altro che nel percepire, è

⁶⁴³ Cfr. Arist. *Cat.* 10.

⁶⁴⁴ In merito agli impliciti referenti esterni cui rimandano le argomentazioni esposte da Aristotele nel trattato in questione, cfr. le interessanti precisazioni di L. Repici, *op. cit.*, pp. 23-25: «In Eraclito per esempio sonno e veglia si oppongono tra loro come la vita alla morte da un lato e, dall'altro, la capacità di comprendere "ciò che è comune", ossia il *logos*, all'incapacità corrispondente, ma in maniera rovesciata e intercambiabile [...]. Pertanto, quando sono svegli gli uomini parlano e agiscono come se dormissero. Dormendo infatti essi si ritirano in un "mondo privato" [...]. Nel *Fedone* di Platone d'altra parte sonno e veglia sono citati come caso emblematico delle molte contrarietà che caratterizzano le cose soggette a generazione, riapetto alle quali i contrari nascono sempre dai loro contrari. Ma ciò che si vuole mostrare in questo contesto è che l'anima è immortale [...]. Aristotele [...] non mostra di ritenere l'alternanza tra sonno e veglia analoga a quella tra vita e morte, instaurando così un collegamento tra il sonno e la morte in funzione di teorie palingenetiche sulla sorte dell'anima. Il sonno è infatti, al pari della veglia, uno stato che riguarda congiuntamente l'anima e il corpo [...]. Il sonno avrebbe costituito per Anassagora uno stato di "sposatezza dell'energia fisica", mentre la morte sarebbe stata l'abbandono di ogni energia. In Alcmeone invece il collegamento tra sonno e morte era stabilito in base ai movimenti endocorporei del sangue. Il sonno sarebbe insorto in seguito al "ritrarsi" del sangue verso i vasi sanguigni [...]. Una visione analoga era attribuita a Diogene di Apollonia [...]. Empedocle a sua volta pensava a un parziale raffreddamento del calore del sangue a proposito del sonno e al suo raffreddamento totale a proposito della morte. Per Leucippo e Democrito al contrario il sonno, che era fenomeno somatico e non psichico, subentrava quando la fuoriuscita degli atomi di anima in movimento dall'interno all'esterno del corpo e viceversa era maggiore della quantità di "calore psichico" in entrata; la morte invece aveva luogo quando lo scompenso era totale [...]. Sonno e morte erano considerati da Euclide in coppia, come già in Omero e in Esiodo erano considerati fratelli, e rappresentati l'uno come un demone "più giovane e fanciullesco", l'altro invece "canuto e vecchio", l'uno facile a persuadere e a sfuggirsi, l'altro invece sordo a ogni discorso e cieco».

chiaro che in base a quella stessa cosa per cui percepisce, chi è sveglio è sveglio e chi dorme dorme].⁶⁴⁵

Stato “difettivo” la cui essenza è stata definita *per viam negationis* rispetto a quella della veglia, il sonno implica, in quanto affezione dell’anima sensitiva, la sospensione temporanea della stessa attività percettiva, resa necessaria dall’impossibilità di esercitarla ininterrottamente, cosicché la causa *finale* sottesa ad esso è identificata nella conservazione in vita degli animali, mentre la sua causa *efficiente* è rappresentata dal processo di cozione cui gli alimenti ingeriti sono sottoposti dal calore interno all’organismo. Essi, una volta elaborati sino ad evaporare, vengono trasformati nel sangue che, attraverso le vene, si diffonde poi nel corpo dirigendosi verso l’organo sensorio centrale, il cuore. Poiché il movimento endocorporeo dell’alimento comporta l’alleggerimento, e dunque il risalimento verso la regione superiore del corpo di ciò che, per effetto del calore, evapora – per ridiscendere in seguito, subendo l’azione esercitata dall’encefalo, più pesante e freddo verso la regione inferiore – il sonno si configura quale condizione insorgente in concomitanza al duplice movimento, ascendente e discendente, proprio dell’evaporazione nutritiva, mentre il risveglio sopraggiunge quando il medesimo processo digestivo è giunto a conclusione⁶⁴⁶.

A partire da tali premesse, la definizione di ‘sonno’ a cui lo Stagirita approda, al seguito di un’articolata argomentazione deduttiva culminante nella particella conclusiva ‘ὥστε’, è dunque la seguente:

ὥστε φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ὁ ὕπνος ἐστὶ σύννοδος τις τοῦ θερμοῦ εἴσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσικὴ διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν· διὸ πολλὴ ἢ κίνησις τοῦ ὑπνοῦντος, ὅθεν δ’ ἐκλείπει, καταψύχεται καὶ διὰ ψῦξιν καταπίπτει τὰ βλέφαρα, καὶ τὰ μὲν ἄνω κατέψυκται καὶ τὰ ἔξω, τὰ δ’ ἔντος καὶ τὰ κάτω θερμά, οἶον τὰ περὶ τοὺς πόδας καὶ τὰ εἴσω. [Sicché è chiaro da quanto si è detto che il sonno è un

⁶⁴⁵ Arist, *De somn. et vig.*, 454a 1-7.

⁶⁴⁶ Cfr. G. Cambiano e L. Repici, *Aristotele e i sogni*, in G. Guidorizzi, *Il sogno in Grecia*, op. cit., p. 126: «Aristotele sembra sostenere che nel periodo in cui si dorme più intensamente si sogna meno e viceversa, quando si dorme meno intensamente, si sogna di più. Il momento in cui il sonno è più intenso è quello successivo al pranzo, allorché si produce un’abbondante evaporazione verso la regione superiore del corpo [...]. A ciò fa talora riscontro una particolare costituzione anatomica, come nel caso dei bambini, dei nani e dei macrocefali, oppure di soggetti con vene strette che non lasciano facilmente fluire l’umidità [...]. Perché i sogni possano affiorare, occorre dunque un lasso di tempo dopo l’ingestione dei cibi, in modo che il calore e il movimento che ne derivano si attenuino. Ciò fa pensare che si sogni soprattutto lontano dai pasti e a sonno avanzato, e che sognino maggiormente quelli che dormono meno».

concentrarsi del calore verso l'interno e una naturale compressione di esso con scambio di posto per la causa suddetta. Per questo è intenso il movimento di chi dorme. Ma là donde il calore si allontana, si produce raffreddamento e, a causa del raffreddamento, le palpebre si chiudono e le parti superiori ed esterne si raffreddano, mentre restano calde quelle situate all'interno e in basso, come i piedi e le parti interne].⁶⁴⁷

In virtù di una simile ricostruzione eziologica dello stato del dormiente, emerge chiaramente che la durata del sonno è coestesa al processo di assimilazione dell'alimento e alla sua trasformazione in sangue, preposto a fornire nutrimento all'intero organismo e la cui depurazione si verifica nella cavità mediana del cuore, a partire dalla quale la componente più pura e raffinata di esso, più leggera, risale verso l'alto, mentre quella più pesante tende a portarsi verso il basso, finché la massa di fluido ematico avrà irrorato tutte le parti del corpo e così potrà sopraggiungere il risveglio e, con esso, la riattivazione della facoltà percettiva, presente prima solo in potenza.

Il secondo dei trattati prima menzionati, il *De insomnis*, è interamente dedicato alla trattazione della natura, delle cause e delle implicazioni psichiche dell'attività onirica, e ad esso si richiama esplicitamente Heidegger nel corso friburghese del semestre invernale del 1929/30 *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, al fine di introdurre la trattazione relativa alla questione del “*destare*”, nell'Esserci, un particolare *stato d'animo*:

questa concezione dell'uomo come essere vivente che in più ha la ragione, ha condotto a un totale misconoscimento dell'essenza dello stato d'animo. Il *destare lo stato d'animo* e il tentativo di farsi strada verso questo essere singolare, vengono in definitiva a coincidere con l'esigenza di un mutamento radicale nella nostra concezione dell'uomo [...]. Da un punto di vista metodico, [...], si potrebbe affermare che potremmo ottenere dei chiarimenti sull'essenza del *destare*, solamente quando avremo chiarito che cosa significhino dormire e vegliare [...]. In contrasto coi molteplici fraintendimenti del sonno da parte dell'età moderna, constatiamo come presso i filosofi antichi il carattere fondamentale del sonno si mosse in una comprensione molto più elementare e immediata. Aristotele, che ha scritto sulla veglia e il sonno un trattato specifico (*Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*), che possiede un carattere particolare, ha intravisto qualcosa di notevole, quando afferma che il sonno è una forma di ἀκίνησις. Non pone il sonno

⁶⁴⁷ *Ivi*, 457a 33-b 6.

in connessione con coscienza e incoscienza, afferma piuttosto: il sonno è un δεσμός, un esser-legati, un modo peculiare di esserlo, caratteristico della αἴσθησις; non soltanto della percezione, ma dell'essenza nel senso che questa non può cogliere un altro ente che non sia se stesso. Questo modo di caratterizzare il sonno è molto più di un'immagine, e apre una vasta prospettiva, che non è stata assolutamente afferrata da un punto di vista metafisico.⁶⁴⁸

L'argomentazione aristotelica procede, similmente a quanto avviene nell'opera precedente, attraverso la concatenazione di serrate argomentazioni deduttive articolate per nessi ipotetici che, per lo più, determinano, in definitiva, la negazione dell'ammissibilità degli assunti inizialmente asseriti. Pertanto:

Μετὰ δέ ταῦτα περὶ ἐνυπνίου ἐπιζητητέον, καὶ πρῶτον τίνοι τῶν τῆς ψυχῆς φαίνεται, καὶ πότερον τοῦ νοητικοῦ τὸ πάθος ἐστὶ τοῦτο ἢ τοῦ αἰσθητικοῦ· τούτοις γὰρ μόνοις τῶν ἐν ἡμῖν γνωρίζομέν τι. εἰ δ' ἡ χρῆσις ὕψεως ὄρασις, καὶ ἀκοῆς τὸ ἀκούειν, καὶ ὄλως αἰσθήσεως τὸ αἰσθάνεσθαι, κοινὰ δ' ἐστὶ τῶν αἰσθήσεων οἷον σχῆμα καὶ μέγεθος καὶ κίνησις καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, ἴδια δ' οἷον χρῶμα ψόφος χυμός, ἀδυνατεῖ δέ πάντα μύοντα καὶ καθεύδοντα ὄραν, ὁμοίως δέ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν, δῆλον ὅτι οὐκ αἰσθανόμεθα οὐδέν ἐν τοῖς ὕπνοις· οὐκ ἄρα γε τῇ αἰσθήσει τὸ ἐνύπνιον αἰσθανόμεθα. [Dopo di ciò si deve indagare sul sogno e in primo luogo a quale parte dell'anima esso appare e se è affezione della parte intellettuale o di quella percettiva, perché con queste sole parti tra quelle che sono in noi abbiamo conoscenza di qualcosa. Se però l'uso della vista è il vedere, dell'udito l'udire e in generale della percezione il percepire e se comuni alle percezioni sono figura, grandezza, movimento e altre cose simili, propri di esse invece il colore, il suono, il sapore, ma è impossibile che chiunque sta ad occhi chiusi e dorme veda e similmente anche negli altri casi, è chiaro che negli stati di sonno non percepiamo nulla. Dunque, non è appunto con la percezione che percepiamo il sogno]⁶⁴⁹.

Dopo aver escluso anche che il sogno possa essere pertinente alla facoltà opinativa, Aristotele assume quale criterio di spiegazione di tale fenomeno la distinzione, in seno alla medesima facoltà percettiva, fra il percepire “in senso assoluto” e il percepire “in

⁶⁴⁸[GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 84-85, corsivo mio.

senso relativo”, precisando che l’attività onirica è affezione della stessa parte dell’anima di cui è affezione il dormire, ovvero di quella sensitiva. In virtù della riducibilità di entrambe a quest’ultima, i sogni trovano così nello stato del sonno il loro esclusivo luogo di manifestazione. L’apparire (φαίνεσθαι) dei φαντάσματα, intesi come immagini scaturenti dalle tracce residuali della percezione diurna, è originata dall’attività immaginativa, ossia dalla φαντασία⁶⁵⁰ – facente dunque capo alla parte sensitiva –, la cui specifica operatività è diffusamente trattata nel capitolo terzo del III libro del *De anima*.

Muovendo da simili premesse, lo Stagirita può fornire una compiuta definizione dell’attività onirica, concludendo quindi che:

τῷ αὐτῷ. ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς εἴρηται, καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ’ εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον, ἔστι δὲ φαντασία ἢ ὑπὸ τῆς κατ’ ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις,

⁶⁴⁹ Arist. *De insomn.* 1, 457a 33-458b 9, L. Repici (a cura di), *Aristotele: I sogni*, in *Il sonno e i sogni*, op. cit.

⁶⁵⁰ Della vasta letteratura critica sull’operatività e i caratteri della ‘phantasia’ in Aristotele, segnaliamo i seguenti articoli e monografie: A. Stevens, *Unité et vérité de la phantasia chez Aristote*, in «Philosophie Antique», 6 (2006), pp. 181-199; J. Sisko, *Space, Time, and Phantasms in Aristotle*, *De memoria* 2, 452b7-25, in «Classical Quarterly», 47 (1997) 1, pp. 167-175; R. K. Sprague, *Aristotle and the Metaphysics of Sleep*, in «Review of Metaphysics», 31 (1977/1978), pp. 230-241; J. Watson, *Phantasia in Aristotle*, *De Anima* 3.3, in «Classical Quarterly», 32 (1982), pp. 100-113; M. V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press, 1988; K. White, *The Meaning of Phantasia in Aristotle’s De Anima*, III, 3-8, in «Dialogue», 24 (1985), pp. 483-505; D. A. Rees, *Aristotle’s Treatment of Fantasia*, in J. P. Anton, G. L. Kustas (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany (NY): State University of New York Press, 1971, pp. 491-504; Schofield M., *Aristotle on the Imagination*, in G. E. R. Lloyd-G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge, 1978, pp. 99-129; Philippe M. D., *Phantasia in the Philosophy of Aristotle*, in «The Thomist», 35 (1971), pp. 1-42; Modrak D. K. W., *Fantasia Reconsidered*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 68 (1986), pp. 47-69; Lefèbvre R., *La phantasia chez Aristote: Subliminalité, indistinction et pathologie de la perception*, in «Les études philosophiques», 1 (1997), pp. 41-58; J. L. Labarrière, *Des deux introductions de la phantasia dans le De Anima III 3*, in «Kairos», 9 (1997), pp. 141-168; Id., *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, in «Phronesis», 29 (1984) 1, pp. 17-49; Id., *Jamais l’âme ne pense sans phantasme*, in P.-M. Morel (a cura di), *Aristote et la notion de nature: Enjeux épistémologiques et pratiques*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, pp. 149-179; R. Lefèbvre, *Du phénomène à l’imagination: Les Grecs et la phantasia*, in «Études phénoménologiques», 22 (1995), pp. 97-136; A. Ferrarin, *Aristotle on phantasia*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 21 (2005), pp. 89-123; J. Frère, *Fonction représentative et représentation: Phantasia et phantasma chez Aristote*, in Romeyer Dherbey G./Viano C., *Corps et âme: sur le De anima d’Aristote*, Toronto: ancient World Books, 1996, pp. 331-348; E. T. H. Brann, *The World of the Imagination: Sum and Substance*, Lanham: Rowman-Littlefield, 1991; M. W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, Urbana: The University of Illinois, 1927; V. Caston, *Phantasia and Thought*, in G. Anagnostopoulos (a cura di), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 323-334; B. Collette, “L’âme ne pense jamais sans phantasma”: *Lecture plotinienne de la noétique d’Aristote*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 21 (2003) 2, pp. 115-135; N. Birondo, *Aristotle on Illusory Perception*, in «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 57-71 e infine J. Barnouw, *Propositional Perception: Phantasia, Predication and Sign in Aristotle and the Stoics*, Lanham: University Press of America, 2002.

τὸ δ' ἐνύπνιον φάντασμα τι φαίνεται εἶναι (τὸ γὰρ ἐν ὕπνῳ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν, εἴθ' ἀπλῶς εἴτε τρόπον τινὰ γινόμενον), φανερόν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἐστὶ τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἦ φανταστικόν. [Poiché dell'immaginazione si parla negli studi *Sull'anima*, e poiché la parte immaginativa è la stessa della parte percettiva, ma quanto all'essere la parte immaginativa è diversa da quella percettiva, e poiché l'immaginazione è il movimento generato dalla percezione in atto e il sogno appare essere un'immagine – infatti **chiamiamo sogno l'immagine che appare nel sonno**, tanto che si produca in senso assoluto o in un determinato modo – **è chiaro che il sognare è proprio della parte percettiva, ma di essa in quanto immaginativa**].⁶⁵¹

Aristotele indica la causa del prodursi del fenomeno onirico ricorrendo, per via analogica, alla medesima spiegazione addotta nel libro VIII della *Fisica* in merito allo spostamento locale dei corpi nello spazio, dovuto alla ricezione, da parte dei corpi stessi, di una spinta al movimento anche qualora questi non siano più in contatto con il motore che l'ha loro impressa, in funzione della trasmissione del movimento attraverso il mezzo, sia esso aria o acqua, in cui esso si propaga. Allo stesso modo, i sogni, in quanto immagini di oggetti non *attualmente* percepiti, insorgono poiché la percezione in atto dei sensibili propri lascia nell'organo corrispettivo delle tracce residuali anche quando esso non subisce più l'azione esercitata dall'oggetto sensibile esterno, e il medesimo processo è estensibile anche alle alterazioni qualitative relative, per esempio, al passaggio dalla condizione di caldo a quella di freddo e viceversa, da parte di un corpo. Al fine di rendere perspicua l'analogia attraverso cui procede l'argomentazione aristotelica, può essere utile confrontare i seguenti passi, rispettivamente tratti dalle righe 267a 2-8 di *Fisica* Θ, 10 e dalle righe 459a 24-459b 11 del *De insomnis*:

ἀνάγκη δὴ τοῦτο μὲν λέγειν, ὅτι τὸ πρῶτον κινήσαν ποιεῖ οἷόν τε κινεῖν ἢ τὸν ἀέρα τοιοῦτον ἢ τὸ ὕδωρ ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον ὃ πέφυκε κινεῖν καὶ κινεῖσθαι· ἀλλ' οὐχ ἅμα πάυεται κινῶν καὶ κινούμενον, ἀλλὰ κινούμενον μὲν ἅμα ὅταν ὁ κινῶν πάυσηται κινῶν, κινῶν δέ ἔτι ἐστίν. διὸ καὶ κινεῖ τι ἄλλο ἐχόμενον· καὶ ἐπὶ τούτου ὁ αὐτὸς λόγος. [Ma è necessario affermare che il primo motore fa in modo che anche l'aria o l'acqua o altro di tal genere provochino un movimento, purché questi abbiano la naturale capacità di muovere e di essere mossi; tuttavia questi non cessano simultaneamente di muovere e di essere mossi, bensì cessano di essere mossi nello stesso tempo in cui il motore

⁶⁵¹ Arist. *De insomn.* 1, 459a 14-22, L. Repici (a cura di), *Aristotele: I sogni*, in *Il sonno e i sogni*, op. cit.

cessa di muovere, ma continuano ancora a muovere; perciò essi muovono anche qualche altra cosa contigua; e per questa vale il medesimo discorso].⁶⁵²

τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν, καὶ τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῶν πάθος οὐ μόνον ἐνυπάρχει ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν [...]. ὥστε καὶ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, ἐπειδὴ ἐστὶν ἀλλοίωσις τις ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν. διὸ τὸ πάθος ἐστὶν οὐ μόνον ἐν αἰσθανομένοις τοῖς αἰσθητηρίοις, ἀλλὰ καὶ ἐν πεπαυμένοις, καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς. φανερόν δέ ὅταν συνεχῶς αἰσθανώμεθά τι μεταφερόντων γὰρ τὴν αἴσθησιν ἀκολουθεῖ τὸ πάθος, οἷον ἐκ τοῦ ἡλίου εἰς τὸ σκότος: συμβαίνει γὰρ μηδὲν ὄραν διὰ τὴν ἔτι ὑποῦσαν κίνησιν ἐν τοῖς ὄμμασιν ὑπὸ τοῦ φωτός. [In effetti, i sensibili relativi a ciascun organo di senso ingenerano in noi la sensazione e l'affezione prodotta da essi sussiste negli organi di senso non solo mentre le sensazioni sono in atto, ma anche quando sono cessate [...]. Sicché è necessario che ciò accada anche nel caso del percepire, dal momento che la percezione in atto è una sorta d'alterazione. Perciò l'affezione non è solo negli organi di senso mentre percepiscono, ma anche quando hanno cessato di percepire, sia in profondità sia in superficie. Ciò è chiaro quando abbiamo percezione continua di qualcosa: l'affezione infatti prosegue anche se mutiamo percezione, come quando passiamo dalla luce del sole al buio. In tal caso ci capita di non vedere nulla a causa del permanere ancora negli occhi del movimento dovuto alla luce].⁶⁵³

L'emersione, nello stato di sonno, delle tracce residuali della percezione diurna è dovuta quindi al raggiungimento, da parte di tali residui e per mezzo del sangue, del principio sensorio, ovvero del cuore, al quale possono manifestarsi sotto forma di immagini oniriche poiché l'intensa attività che ha avuto luogo allo stato di veglia si è arrestata⁶⁵⁴.

⁶⁵² Arist. *Phys.* VIII, 10 267a 2-8.

⁶⁵³ Arist. *De insomn.* 459a 24-459 b 11, L. Repici (a cura di), *Aristotele: I sogni*, in *Il sonno e i sogni*, *op. cit.*

⁶⁵⁴ In merito ai numerosi riferimenti, spesso polemici, alla teoria onirica platonica, impliciti nella trattazione aristotelica dei sogni, L. Repici (in L. Repici, *Aristotele: Il sonno e i sogni*, *op. cit.*, pp. 37-39) sottolinea opportunamente che: «Tra i modelli di spiegazione della natura dei sogni, il modello platonico occupava una posizione di spicco [...]. Nella *Repubblica* Platone si domanda se “sognare” (*oneirotein*) non sia da intendere nel senso che uno, sia in sonno sia allo stato di veglia, “ritiene (*hegeitai*) che ciò che è simile (*homoion*) a una certa cosa non sia simile, ma sia la cosa stessa a cui somiglia” [...]: chi sogna percepisce parvenze che assomigliano ad oggetti reali senza esserlo allo stesso modo di chi da sveglia percepisce apparenze sensibili che assomigliano ai reali oggetti di conoscenza (le idee) senza esserlo. Allo stato di veglia si sarebbe perciò ingannati come allo stato di sonno: l'oggetto percepito è scambiato per un oggetto vero, mentre è solo simile a un oggetto vero [...]. Nella stessa *Repubblica* il sogno è considerato da Platone anche come espressione di desideri e tendenze di pertinenza dell'anima concupiscibile, che sono presenti in tutti gli uomini e rappresentano la parte più ferina e bestiale della loro natura [...]. Nel *Timeo* infine i sogni sono spiegati da Platone in termini di apparenze o immagini

Nella posizione aristotelica è inoltre chiaramente percepibile, secondo l'articolata ricostruzione offerta in proposito da G. Björck⁶⁵⁵, l'eco della teoria atomistica del fenomeno onirico, che ci si riserva di trattare più diffusamente in seguito: è soprattutto Democrito a fornire una dettagliata spiegazione organica in merito all'apparire dei φαντάσματα nello stato di sonno, sostenendo che la loro causa è ravvisabile nella penetrazione, attraverso i pori corporei del dormiente, degli εἶδωλα, intesi come

(*phantasmata*), che si presentano quando, dormendo, gli occhi si chiudono alla vista della realtà esterna a causa del buio circostante [...]. Tali immagini interne sono però pensieri che si riflettono sul fegato, dove l'anima concupiscibile ha la sua sede fisiologica». Riguardo all'approccio metafisico al sogno riscontrabile nella produzione platonica, particolarmente interessanti appaiono le osservazioni di E. Vegleris, contenute nel suo saggio *Platon et le rêve de la nuit*, in «Ktema» 7 (1982), pp. 63-65: «Si può presumere che, [...] se Platone considera il sogno innanzitutto come un ostacolo alla conoscenza razionale e come manifestazione della parte peggiore dell'uomo, egli non manchi tuttavia di sottolineare – nel solco di Omero, di Pindaro e dei tragici – l'origine soprannaturale di certe visioni che vengono a visitare il sonno del saggio. Così Socrate considera il sogno come possibile sede della rivelazione della volontà divina. Nell'*Apologia* egli spiega la sua missione fra gli Ateniesi con l'obbedienza agli ordini che dio gli ha dato con i vari mezzi di cui si serve per imporre qualcosa agli uomini, e di questi mezzi fa parte il sogno [...]. Nel *Fedone*, è alla veglia della sua morte che Socrate cerca di penetrare il senso di un sogno ricorrente che, attraverso visioni diverse, prescrive [...] un comportamento preciso ma insolito: la necessità, per il filosofo che ha sistematicamente evitato la poesia, di scrivere poesie. Anche qui il sogno è di provenienza soprannaturale ed esprime la volontà divina [...]. Convinto che la filosofia, quale opera bella dello spirito, sia la “musica suprema”, Socrate dapprima vede in questo sogno il simbolo dell'assenso e dell'incoraggiamento divini per proseguire la meditazione filosofica. Ma il ripetersi del sogno [...] obbliga Socrate a tentare una seconda spiegazione prendendo la parola “musica” nell'accezione corrente di poesia in versi. Il testo del *Fedone* conserva l'oscillazione fra le due interpretazioni [...]. Per quanto riguarda il sogno di Socrate, è chiaro che esso appartiene alla categoria di segni di cui gli dèi si servono per ordinare qualcosa di utile a un uomo virtuoso». Sui sogni intesi come manifestazioni della volontà divina e di cui la letteratura omerica fornisce numerosi esempi, chiarificatore è il seguente passo, tratto dall'*Introduzione* di G. Guidorizzi alla raccolta (da lui curata) dei saggi riuniti sotto il titolo di *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari: Laterza, 1988, pp. 13-15: «Nei sogni omerici la scena onirica non si svolge nella psiche di chi dorme, ma in uno spazio fisico reale: il sogno penetra nella stanza, assume una sembianza umana, sta sopra il capezzale dell'addormentato, gli comunica il suo messaggio [...]; infine l'immagine si allontana. Questo tipo d'esperienza onirica [...] è stato definito *Aussertraum* o *dream-vision* (noi lo definiremmo “sogno oggettivo”) [...]. Appunto a questa area speculativa pertengono vari miti onirici della grecità, da Omero a Plutarco. Nel XIX canto dell'*Odisea* (vv. 562 ss.) compare un'allegoria dei sogni, destinata a rimanere paradigmatica: esistono (dice Penelope) due porte, attraverso le quali i sogni escono per visitare i mortali; i sogni veri da una porta di corno, quelli falsi da una d'avorio [...]. Nel II canto dell'*Iliade* Zeus invia ad Agamennone una figura demonica di sogno, chiamata “Sogno Cattivo” (*Oùlos Oneiros*), che si materializza di fronte al dormiente assumendo l'aspetto di Nestore». La struttura del “sogno oggettivo” permane immutata anche al di là dell'epoca arcaica. Ne è una testimonianza la pratica terapeutica, assai diffusa nel V secolo a. C., relativa ai santuari incubatori di Asclepio. A tal proposito si leggano le parole di L. Edelstein, in *Asclepio: la medicina del tempio*, in G. Guidorizzi, *op. cit.*, pp. 70-79: «Il dio era visto da parte di chi si sottoponeva alla pratica incubatoria durante il sonno [...] e la sua divinità era annunciata da ogni particolare della sua epifania [...]. Dopo aver avvicinato il paziente ed essere entrato in contatto con lui, il dio passava subito a guarire la malattia proposta alle sue cure, oppure consigliava una terapia da seguire [...]. Come guaritore dimostrava di essere un ottimo e coraggioso chirurgo: non si lasciava impressionare dall'eventualità di dover tagliare l'intero corpo, e praticava incisioni nelle parti più interne di esso [...]. Da ultimo imponeva la sua mano, toccando con essa il corpo del paziente o attirandolo a sé e, inoltre, in Epidaurò ad Atene il bacio divino era uno dei mezzi mediante i quali la malattia veniva rimossa istantaneamente [...]. Per quanto riguarda le guarigioni improvvise, non vi è dubbio che in alcuni casi si trattasse di disturbi nervosi, curati mediante l'eccitazione della psiche e la fiducia nel miracolo che doveva verificarsi. Non era certo senza motivo che il dio nella visione onirica chiedesse al paziente di avere coraggio, di non essere vile, di camminare anche se prima non ne era stato capace, di portare al tempio un macigno grosso tanto quanto era in grado di reggere, sebbene paralizzato».

“forme” estrenee al soggetto, e dunque di origine esogena, sottoposti a precise leggi fisiche e pertanto non riconducibili ad un impulso soprannaturale.

Ma è nell’ultimo dei brevi scritti aristotelici in questione, il *De divinatione per somnum*, che si assiste al tentativo – sulla cui straordinaria rilevanza teoretica ci soffermeremo nel prossimo paragrafo – di rendere compiutamente intellegibili, ricorrendo alla complessa dottrina fisiologica che trova espressione soprattutto nelle opere di carattere biologico e zoologico a cui si è fatto finora riferimento e non all’introduzione di una causa metafisica di natura divina – tradizionalmente addotta nella letteratura filosofica precedente –, i fenomeni di precognizione connessi al manifestarsi delle visioni oniriche.

§ 3. Gli ἐνύπνια veridici e l’interpretazione aristotelica dei sogni come ‘cause’ (αἴτια), come ‘segni’ (σημεία) e come ‘coincidenze’ (συμπτώματα)

L’indagine condotta nel *De divinatione per somnum* muove da una serie di interrogativi principalmente volti a verificare in che misura gli ἐνύπνια prodotti dalla funzione percettiva in quanto immaginativa dell’anima possiedano valore divinatorio e, conseguentemente, ad accertare se sia possibile conferire qualche credibilità alla mantica onirica.

L’*incipit* del trattato è affidato alla dichiarazione degli intenti programmatici in base ai quali procederanno le argomentazioni – formulate anch’esse, come rilevato negli scritti prima esaminati, attraverso il frequente ricorso al tipico metodo deduttivo – tese a suffragare gli asserti a partire dai quali esse stesse si strutturano. Il primo di essi è rappresentato dalla dichiarazione della notevole problematicità che la mantica esercitata «a partire dai sogni» (ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων)⁶⁵⁶ configura dinanzi a quanti intendano definirne la validità e le potenzialità conoscitive: l’opinione che tanto cautamente

⁶⁵⁵ Cfr. G. Björck, *Onar ideîn*, in «Eranos», 44 (1946), pp. 302-315.

⁶⁵⁶ Arist. *De divinât.* 1, 462b 13.

Aristotele si accinge ad argomentare pare sin dall'inizio sospesa sul solco del dilemma che oppone alla «credibilità» (πίστις) conferita alla divinazione dal parere che «tutti o molti» sostengono «come se fosse dovuto all'esperienza» (ὡς ἐξ ἐμπειρίας) l'impossibilità di «scorgere alcuna causa *ragionevole* (αἰτία εὐλογος) per la quale essa potrebbe aver luogo»⁶⁵⁷. Ritenendo «assurda» (ἄτοπον) la δόξα che identifica l'αἰτία dei sogni divinatori nella divinità – essa infatti si configurerebbe come l'unica causa *ragionevole* qualora la divinità determinasse l'insorgere di tali *enypnia* non in «chi capita» (ὁ τυχών), ma solo nei «migliori e nei più saggi»⁶⁵⁸ (οἱ βελτίστοι καὶ οἱ φρονιμώτατοι) –, lo Stagirita si schiera subito contro l'opinione comunemente condivisa che riconduceva ad una fonte di emissione esterna l'origine delle visioni oniriche, ovvero contro quel complesso di credenze che Gilbert Murray ha indicato con l'espressione “conglomerato ereditario”. Costituitosi con il lento sedimentarsi di esperienze religiose diverse e talora fra loro contrastanti, che, sebbene avessero «scarsissime possibilità di corrispondere al vero o anche solo al ragionevole»⁶⁵⁹, costituivano il rassicurante baluardo a cui ampissimi strati della società si arroccavano per eludere la minaccia rappresentata da ogni forma di irrazionalità, tale conglomerato era dotato di radici così estese e profonde da spiegare l'esiguità dei tentativi d'indagine sperimentale che su alcuni fenomeni – come i sogni e la mantica – furono avviati. Il nome di Aristotele si iscrive pertanto nel modesto numero dei pensatori antichi che cercarono, seppure talvolta con esiti discutibili, di offrire una spiegazione teorica atta a naturalizzare questi fenomeni, comunemente considerati, come già ricordato, come di origine soprannaturale.

La prima questione sollevata dall'ipotesi di un'eventuale esistenza di sogni predittivi pone anzitutto la necessità di chiarire quale tipo di rapporto sussista fra il φάντασμα onirico (*immaginato*) e l'evento futuro (*reale*) a cui esso si riferisce. A tale riguardo, lo Stagirita distingue tre tipi di possibili relazioni intercorrenti fra di essi, presentandole in modo categorico come “necessarie”:

ἀνάγκη δ' οὖν τὰ ἐνύπνια ἢ αἰτία εἶναι ἢ σημεῖα τῶν γινομένων ἢ συμπτώματα, ἢ πάντα ἢ ἕνια τούτων ἢ ἕν μόνον. λέγω δ' αἰτίον μὲν οἶον τὴν σελήνην τοῦ ἐκλείπειν τὸν ἥλιον, καὶ τὸν κόπον τοῦ πυρετοῦ, σημεῖον δὲ τῆς

⁶⁵⁷ *Ivi*, 462b 14-20.

⁶⁵⁸ *Ivi*, 462b 21-22.

⁶⁵⁹ Il riferimento a tale definizione di G. Murray è contenuto in Eric R. Dodds, *op. cit.*, p. 242.

ἐκλείψεως τὸ τὸν ἀστέρα εἰς ελθεῖν, τὴν δὲ τραχύτητα τῆς γλώττης τοῦ πυρέττειν, σύμπτωμα δὲ τὸ βαδίζοντος ἐκλείπειν τὸν ἥλιον· οὔτε γὰρ σημεῖον τοῦ ἐκλείπειν τοῦτ' ἐστὶν οὔτ' αἴτιον, οὔθ' ἡ ἔκλειψις τοῦ βαδίζειν· διὸ τῶν συμπτωμάτων οὐδέν οὔτε ἀεὶ γίνεται, οὔθ' ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ. **[Di necessità dunque i sogni sono o cause o segni di cose che accadono o coincidenze o tutte queste cose o alcune di esse o una sola.** Chiamo per esempio causa dell'eclissarsi del sole la luna e della febbre la fatica; segno dell'eclissi invece l'entrare in ombra dell'astro e della febbre avere la lingua ruvida; coincidenza l'eclissarsi del sole mentre si sta passeggiando, perché né il passeggiare è segno o causa dell'eclissi, né l'eclissi del passeggiare. Perciò nessuna coincidenza ha luogo sempre o per lo più].⁶⁶⁰

È bene porre preliminarmente in luce che la stessa proposta aristotelica di una simile classificazione tripartita dimostra l'ammissione dell'esistenza di sogni veridici, ovvero tali da consentire al dormiente di predire eventi futuri. Ciò che invece il filosofo negherà con forza e a più riprese nel proseguio del trattato, come si appurerà in seguito, è la loro provenienza divina, ovvero l'identificazione della loro fonte di emittenza con la divinità, sebbene il rifiuto di tale causa a monte delle immagini oniriche si configuri all'origine stessa dell'aporia da cui prende avvio l'intera opera:

ἀφαιρεθείσης δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτίας οὐδεμία τῶν ἄλλων εὐλογος εἶναι φαίνεται αἰτία· τοῦ γὰρ περὶ τῶν ἐφ' Ἑρακλείαις στήλαις ἢ τῶν ἐν Βορυσθένει προορᾶν τινὰς ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν εἶναι δόξειεν ἂν σύνεσιν εὐρεῖν τὴν ἀρχήν. [Eliminata però la causa dipendente dalla divinità, nessun'altra causa sembra essere ragionevole, giacché scoprire il principio della previsione da parte di alcuni di ciò che accade presso le colonne d'Ercole o sul Boristene è cosa che parrebbe andare al di là della nostra capacità di comprensione].⁶⁶¹

Implicitamente enunciata come esaustiva di tutti i possibili rapporti sottesi ai sogni veridici, considerati come aventi un reale corrispettivo in eventi esterni al soggetto a cui

⁶⁶⁰ Arist. *De divinat.* 1, 462b 26-463a 3.

⁶⁶¹ *Ivi*, 462b 22-26. In questo passo, la menzione di luoghi emblematici quali le colonne d'Ercole (lo stretto di Gibilterra) e le rive del Boristene (il Dniepr) è funzionale a porre l'attenzione su eventi che si verificano in luoghi estremamente lontani tanto rispetto al sognatore stesso quanto fra loro, trovandosi agli antipodi l'uno dall'altro ed identificando rispettivamente i confini occidentali e orientali del mondo allora conosciuto.

gli stessi si sono manifestati nello stato di sonno, la partizione programmaticamente illustrata nel brano succitato introduce quindi sei possibilità complessive e radicalmente alternative l'una rispetto all'altra, in quanto reciprocamente incompatibili, sintetizzabili nei seguenti assunti:

1. c
 che i sogni siano *cause* (αἰτία) di eventi, ossia delle “cose che accadono” (τῶν γινομένων);
2. o
ppure che siano *segni* (σημεῖα) di essi;
3. o
ppure che siano *coincidenze* (συμπτώματα)⁶⁶² rispetto ad essi;
4. o
ppure che siano *contemporaneamente tutte e tre le cose insieme* (ovvero *causa, segni e coincidenze* in relazione ad eventi futuri);
5. o
ppure che siano *in combinazione alcune di queste cose insieme* (per esempio, che i sogni siano al contempo *sia cause che segni* di eventi, **oppure** che siano *sia cause che coincidenze* rispetto agli eventi che preannunciano);
6. o
ppure che siano *esclusivamente soltanto una di queste tre cose* (e non al contempo una o più delle altre).

Indicate tali alternative, Aristotele procede prendendo in esame unicamente le prime tre, escludendo le altre in quanto, come argomenterà in seguito, ritenute impossibili, poiché le nozioni di ‘causa’, ‘segno’ e ‘coincidenza’ risultano inapplicabili al medesimo referente – nella fattispecie, al singolo fenomeno onirico prefigurante un determinato evento –, sia considerate tutte e tre insieme sia assunte, alternativamente, in combinazione fra loro.

Stabilita dunque la natura dei nessi ravvisabili fra sogni ed eventi correlati, ovvero, in riferimento alle categorie sopra elencate, le relazioni rispettivamente di tipo *causale*,

⁶⁶² A proposito del termine aristotelico adoperato nel trattato in questione per indicare la terza categoria di sogni successivamente analizzata dal filosofo, è interessante notare come il termine italiano ‘sintomo’, inteso, nel significato tecnico medico, come indizio rivelatore di uno stato patologico in cui versa l'organismo, pur derivando etimologicamente dal lemma greco succitato, di cui è evidentemente fedele calco, non vi corrisponda altrettanto fedelmente, per lo meno se si tiene presente il contesto tematico aristotelico qui preso in esame, sul piano semantico. Piuttosto, il sostantivo italiano ‘sintomo’ si rivela

semeiotico e di *coincidenza*, il passo successivo compiuto da Aristotele in seno alla prima parte del trattato in questione consiste nell'illustrare la precisa accezione in cui occorre intendere i termini cui egli ha fatto ricorso, avvalendosi di esempi empirici.

In primo luogo, la chiarificazione del rapporto causale fra sogno ed evento è svolta per via analogica, secondo quanto emerge dal penultimo brano sopra riportato, adducendo l'esempio della funzione di *causa efficiente* rivestita dalla luna in occasione di un'eclissi di sole e dalla fatica rispetto all'insorgere, nell'organismo umano, della febbre. Al fine di disambiguare ulteriormente il significato del nesso causale intercorrente fra gli eventi esterni futuri e le immagini oniriche che li prefigurano, nella seconda parte dell'opera l'autore indicherà con il termine 'εὐθυονεῖρια' ("lineari", "rettilinei")⁶⁶³ quella particolare classe di sogni che, come suggerisce il lemma stesso, intrattengono una relazione *diretta* rispetto alle azioni effettive che essi preannunciano.

In merito alla prima tipologia di ἐνύπνια presi in esame, si rende dunque chiaro che questi ultimi sono *causa* di ciò che essi stessi manifestano in quanto sono in grado di influenzare così profondamente la psiche del sognatore durante il suo stato di sonno da provocare il loro proprio adempimento: è quindi in questo preciso senso che essi "preparano la strada" alle azioni che il soggetto compirà allo stato di veglia, azioni che, pertanto, sono riconducibili proprio a quanto egli ha precedentemente sognato, come si evince dal seguente brano:

ἀλλὰ μὴν καὶ ἑνὶά γε τῶν καθ' ὕπνον φαντασμάτων αἴτια εἶναι τῶν οἰκείων ἐκάστῳ πράξεων οὐκ ἄλογον· ὥσπερ γὰρ μέλλοντες πράττειν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες ἢ πεπραχότες πολλάκις εὐθυονεῖρια ταύταις σύνεσμεν καὶ πράττομεν (αἴτιον δ' ὅτι προωδοποιημένη τυγχάνει ἡ κίνησις ἀπὸ τῶν μεθ' ἡμέραν ἀρχῶν), οὕτω πάλιν ἀναγκαῖον καὶ τὰς καθ' ὕπνον κινήσεις πολλάκις ἀρχὰς εἶναι τῶν μεθ' ἡμέραν πράξεων διὰ τὸ προωδοποιηθῆσθαι πάλιν καὶ τούτων τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς φαντάσμασι τοῖς νυκτερινοῖς. [Ma non è certo assurdo che talune delle immagini che appaiono durante il sonno siano anche causa di azioni proprie di ciascuno. Infatti, come quando stiamo per compiere azioni o le stiamo compiendo o le abbiamo compiute spesso siamo coinvolti in esse e le compiamo in sogni lineari – causa di ciò è il fatto che il movimento si trova la strada preparata dai principi diurni – così viceversa è necessario che anche i movimenti

propriamente sinonimo del greco 'σημεῖον', atto ad indicare, come sovente avviene in numerose opere aristoteliche, *De divinatione per somnum* compresa, proprio il "sintomo" spia di un'affezione corporea.

⁶⁶³ Cfr. *ivi*, 464a 27.

durante il sonno spesso siano principi di azioni diurne, perché a sua volta anche il pensiero di esse si trova la strada preparata nelle immagini notturne].⁶⁶⁴

In merito alla seconda categoria dei sogni, intesi, come precedentemente indicato, come σημεία di determinati stati di cose, il filosofo si sofferma sulla connotazione propriamente *semeiotica* che li caratterizza, sostenendo, ancora una volta per via analogica, che il sogno costituisce un segno dell'evento ad esso correlato allo stesso modo in cui, secondo i due casi esemplificativi addotti, l'entrata del sole nel cono d'ombra della luna (ovvero il fraporsi di quest'ultima tra la terra e il sole) è segno dell'eclissi e l'asprezza della lingua è segno della febbre. In tale prospettiva, il fenomeno onirico si palesa al sognatore quale indizio denunciante l'isorgenza, *già in atto* nell'organismo, di un particolare stato patologico, i cui "sintomi" si manifestano *simbolicamente* nell'ένύπνιον sotto forma di immagini significativamente allusive all'alterazione da cui il sognatore è affetto:

λέγουσι γοῦν καὶ τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες ὅτι δεῖ σφόδρα προσέχειν τοῖς ἐνυπνίοις [...]. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν συμβαινόντων κατὰ τοὺς ὕπνους πολλάκις οἴονται γὰρ κεραυνοῦσθαι καὶ βροντᾶσθαι μικρῶν ἤχων ἐν τοῖς ὡσὶ γινομένων, καὶ μέλιτος καὶ γλυκέων χυμῶν ἀπολαύειν ἀκαριαίου φλέγματος καταρρέοντος, καὶ βαδίζειν διὰ πυρὸς καὶ θερμαίνεσθαι σφόδρα μικρῶς θερμασίας περὶ τινα μέρη γινομένης, ἐπεγειρομένοις δέ ταῦτα φανερὰ τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον ὥστ' ἐπεὶ μικρὰ πάντων αἰ ἀρχαί, δῆλον ὅτι καὶ τῶν νόσων καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων τῶν ἐν τοῖς σώμασι μελλόντων γίνεσθαι. [Dicono almeno i medici più raffinati che bisogna prestare grande attenzione ai sogni [...]. Ciò è chiaro da quel che spesso capita negli stati di sonno; credono infatti che lampeggi o ruoni, se piccoli echi si producono nelle orecchie e, se una piccola goccia di flegma scorre giù, credono di gustare miele e dolci succhi e di camminare attraverso il fuoco e sentire molto caldo, se si produce un piccolo riscaldamento in qualche parte. Quando però si risvegliano, diventa loro chiaro che le cose stanno a questo modo. Sicché, essendo gli inizi di tutte le cose piccoli, è chiaro che loro sono anche quelli delle malattie e delle altre affezioni che stanno per avere luogo nei corpi].⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ *Ivi*, 463a 21-30.

⁶⁶⁵ *Ivi*, 463a 4-20.

Nel quadro tematico che emerge dalle righe su riportate è rilevabile una duplice acquisizione concettuale: l'ammissione della possibilità dell'origine endogena – e dunque non esclusivamente esogena – dei sogni e, in secondo luogo, quella della manifestazionee, nello stato di sonno, di flebili movimenti percettivi, assai significativi in quanto spie di una condizione morbosa incipiente nell'organismo del sognatore stesso, sebbene il fatto che tali tracce residuali dell'attività percettiva diurna si presentino sotto forma di immagini vivide e spesso spaventose, non implica, come ha opportunamente sottolineato Ph. J. van der Eijk⁶⁶⁶, che durante il sonno si verifichi un'intensificazione della capacità sensitiva.

In apertura di tale passo, inoltre, l'esplicito riferimento ai «medici più raffinati» (τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες), ovvero a coloro che, nell'esercitare la *techne* medica, uniscono, secondo quanto suggerito dalla qualifica di “χαρίεντες”, eleganza, raffinatezza e ricercatezza intellettuale, stile, buon gusto e amabilità⁶⁶⁷, introduce l'analisi dell'ἐνὸπνιον in chiave diagnostica e, in riferimento ad essa, è evidente, ancora una volta, la prossimità che la fisiologia aristotelica rivela rispetto alla medicina ippocratica. È infatti concordemente riconosciuto dagli interpreti che il richiamo testuale si rivolge al quarto ed ultimo libro dello scritto della collezione ippocratica *Sulla dieta*, interamente dedicato alla trattazione dei sogni in funzione terapeutica e l'unico di questo genere che la tradizione antica ci abbia trasmesso, sebbene il suo autore attribuisse all'anima, a differenza di Aristotele, un certo margine di autonomia rispetto all'attività del corpo, sostenendo che tale indipendenza si manifestasse in particolare durante il sonno, quando l'anima, sciogliendo i suoi legami col substrato corporeo, ritornerebbe ad uno stato di piena padronanza di sé⁶⁶⁸.

⁶⁶⁶ Cfr. Ph. J. Van der Eijk, *Aristotle on “distinguished physicians”*, p. 277, in *Aristoteles: De insomniis, De divinatione per somnum, uebers. und erläüt*, in *Aristoteles' Werke in deutscher Uebersetzung*, Bd. 14, T. III, Berlin: Akademie Verlag, 1994.

⁶⁶⁷ Cfr. L. Repici, *op. cit.*, p. 169 e Ph. J. Van der Eijk, *Aristotle on “distinguished physicians”*, *op. cit.*, pp. 449-453.

⁶⁶⁸ Cfr. G. Guidorizzi, *Sogno, diagnosi, guarigione*, in G. Guidorizzi (a cura di), *op. cit.*, p. 93: «L'anima diviene se stessa solo nel momento in cui, per così dire, il corpo muore durante la notte e lascia libera l'anima di agire secondo la sua vera natura. Quest'idea è in assonanza con un sistema di credenze che comincia a diffondersi in Grecia nell'epoca del tardo arcaismo e agisce in vari ambiti, sia filosofici che poetici. Che l'anima, quando è sciolta dai lacci del corpo, viva una sua esistenza autonoma e acquisti facoltà superiori [...], tanto che il sogno consente all'uomo di accedere a un'esperienza superiore, è detto in un famoso frammento di Pindaro (fr. 131 Sn.-M): “il corpo di tutti cede alla morte possente, ma vivo rimane un simulacro d'esistenza – questo solo viene dagli dèi – e dorme quando le membra si muovono, ma a chi dorme in molti sogni rivela il giudizio dei beni e dei mali”. [La presenza di un'analogia posizionale] nel trattato *Sulla dieta* è stata generalmente spiegata con l'influsso di idee orfiche, intendendo con questa parola sia quell'insieme di credenze di natura mistica variamente diffuse nella Grecia arcaica, tra le quali vi era il dualismo corpo-anima [...], sia l'opinione che l'anima, liberata dalla servitù della materia, possa esprimere finalmente la sua vera natura».

In quel trattato tutto lo sforzo di Ippocrate è teso a dimostrare che, qualora fattori perturbanti quali il propagarsi nell'organismo di una determinata patologia intervengano ad eccitare la psiche del sognatore, la visione onirica assume una fondamentale portata semantica, divenendo affidabile indizio di tale condizione organica.

Il modulo formale sotteso all'opera è affine a quello che informa lo scritto di Artemidoro tramandatoci sotto il titolo de *Il libro dei sogni*⁶⁶⁹, che prescrive la necessità di assumere che il fenomeno onirico non consista in un «vano e caotico affollamento di immagini nella mente di chi dorme, e neppure in un'esperienza mistica, ma in un linguaggio dotato di una coerenza e di sue proprie leggi»⁶⁷⁰.

L'attività dell'interprete (*oneiropolos*) consiste dunque, tanto per Artemidoro quanto per Ippocrate, nella scomposizione del sogno in singoli frammenti, affinché l'intera trama onirica risulti pienamente intelleggibile e sia così possibile deciptarla in virtù della simbologia universale attraverso cui essa si articola.

L'interpretazione delle visioni oniriche in funzione diagnostica e terapeutica elaborata da Ippocrate documenta l'innegabile continuità registrabile, nella letteratura del V secolo a. C., tra la nascente scienza medica e lo stratificato sostrato culturale da cui essa aveva tratto linfa vitale. L'interesse rivolto sin dai più antichi commentatori al trattato *Sulla dieta* trae inoltre origine dalla singolarità della dottrina semeiologica che lì trova espressione attraverso l'introduzione, in materia di patologia generale, di una notevole quantità di termini tecnici atti a specificare tanto la sintomatologia organica riconducibile all'insorgenza di squilibri nella κρᾶσις corporea, quanto le adeguate indicazioni terapeutiche, che solitamente si inserivano nel quadro di un oculato trattamento dietetico.

Seppur nella sua frammentarietà, l'opera, nota anche come il *Regime nelle malattie acute*, costituisce pertanto – come ha opportunamente sottolineato Mario Vegetti – la più preziosa testimonianza dell'opera di purificazione delle teorie mediche «dalle dottrine erronee e fuorvianti, e, di conseguenza, per l'elevazione della medicina – quale modello di sapere naturalistico – a un livello di vera e autentica scientificità»⁶⁷¹.

Fondata sulla struttura teorica della prognosi, l'osservazione empirica ippocratica muoveva dall'esigenza apologetica dello status epistemologico della medicina rispetto alla critica sofistica e a quella di matrice socratica, nel tentativo di conferirvi validità in virtù della sua incidenza benefica sulla condizione dell'essere umano. I criteri generali

⁶⁶⁹ A. Giardino (a cura di), Artemidoro di Daldi: *Il libro dei Sogni*, Milano: Bompiani, 2006.

⁶⁷⁰ *Ivi*, p. 96.

volti ad orientare l'intervento terapeutico in funzione della guarigione dalle *malattie acute* erano identificati nella seguente triplice prescrizione curativa: «1) ridurre al minimo l'alimentazione nel pieno della forza del male, ch  si rischia altrimenti di accrescerla; 2) non interrompere senza assoluta necessit  l'alimentazione, perch  un assoluto digiuno potrebbe prostrare il malato e farlo soccombere; 3) procedere ad ogni mutamento di regime con grande gradualit , e tener sempre presente l'analogia con quanto accade al sano, giacch  i processi fisiologici del sano e del malato sono essenzialmente simili».⁶⁷²

In particolare, come si   annunciato,   nel IV libro del *Regime* che Ippocrate si pronuncia riguardo all'interpretazione diagnostica dei sogni, introducendo una netta distinzione categoriale fra le nozioni di 'segno' e di 'significato' e, pur prendendo nettamente le distanze dalla tradizione divinatoria babilonese, riconosce tuttavia la possibilit  che, accanto ai sogni in cui l'anima manifesta anticipatamente (*prosemainei*) dei *segni* relativi ad un incipiente stato patologico, si verificano anche visioni oniriche latrici di messaggi divini, volti ad avvertire i singoli individui o le citt  circa funesti eventi imminenti, la cui interpretazione non   di competenza del medico, e dunque demandata all'indovino di professione, che Aristotele ritrae come colui che, pi  di ogni altro,   dotato della capacit  di «interpretare somiglianze» ($\tau\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha\varsigma \theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$),⁶⁷³ cogliendo queste ultime con la stessa facilit  con cui si discernono, senza ingannarsi, gli oggetti reali dalle loro immagini riflesse sull'acqua:

τεχνικώτατος δ'  στι κριτ ς  νυπνίων  στις δ νεται τ ς  μοιότητος θεωρεΐν τ ς γ ρ ε θουνειρίας κρίνειν παντός  στιν. λέγω δ  τ ς  μοιότητος,  τι παραπλήσια συμβαίνει τ  φαντάσματα τοΐς  ν τοΐς  δασιν ειδώλοις, καθ περ καΐ πρότερον εΐπομεν.  κεΐ δ ,  ν πολλή γίγνηται   κίνησις, ο δ ν  μοΐα γίνεται    μφασις καΐ τ  εΐδωλα τοΐς  ληθι νοΐς. δεινός δ  τ ς  μφάσεις κρίνειν εΐη  ν   δυνάμενος ταχ  διαισθ νεσθαι καΐ συνορ ν τ  διαπεφορημένα καΐ διεστραμμένα τ ν ειδώλων,  τι  στιν  νθρώπου   ΐππου    τουδήποτε. [L'interprete dei sogni pi  dotato tecnicamente   invece colui che   capace di osservare somiglianze, perch  chiunque   in grado di interpretare sogni lineari. Parlo di somiglianze in quanto le immagini capita che siano press'a poco simili alle apparenze riflesse nelle acque, come abbiamo detto anche prima. In tal caso, se il movimento   intenso, il riflesso e le

⁶⁷¹ M. Vegetti (a cura di), *Opere di Ippocrate*, op. cit., p. 234.

⁶⁷² *Ivi*, pp. 236-237.

⁶⁷³ Arist. *De divinatio*. 464b 6-7.

apparenze riflesse non risultano affatto simili a cose vere. Abile a interpretare i riflessi sarà proprio chi è capace di discernere velocemente e di cogliere con un unico sguardo d'insieme le apparenze riflesse spezzate e distorte, in quanto siano di un uomo o di un cavallo o di una cosa qualsivoglia].⁶⁷⁴

In merito all'interrogazione aristotelica circa l'eventuale valenza precognitiva rivestita dalle visioni oniriche intese come *causa* o come *segni* di eventi reali da esse stesse prefigurati, è opportuno precisare che, tuttavia, nel caso di nessuna di tali due categorie di sogni sottoposti a vaglio critico nel trattato *De divinatione per somnum*, si possa legittimamente parlare, come invece suggerisce Eric R. Dodds, di "sogni premonitori":⁶⁷⁵ si tratta, piuttosto, di φαντάσματα che, rispettivamente, autodeterminano il proprio stesso avveramento per la profonda suggestione emotiva che esercitano sul sognatore, del quale finiscono per condizionare la successiva condotta d'azione nella vita diurna, o che rivestono valore diagnostico in relazione a stati patologici da cui è già affetto il corpo del sognatore (e dei quali dunque sono semplicemente *rivelatori*).

Quanto alla terza ed ultima classe di sogni veridici, introdotta nello scritto sulla mantica onirica attraverso il ricorso alla nozione di 'coincidenza', la posizione aristotelica appare assai controversa, e necessitante, quindi, di una più dettagliata trattazione.

⁶⁷⁴ *Ivi*, 464b5-15.

⁶⁷⁵ Cfr. Eric R. Dodds, *op. cit.*, pp. 46-47, corsivo mio: «Due sono le categorie di sogni di cui Aristotele accetta che abbiano un *valore intellegibilmente premonitore*: quelli premonitori dello stato di salute del sognatore, che si possono ragionevolmente spiegare (come avevano già visto gli scrittori di medicina) col pervenire alla coscienza di sintomi effettivi ignorati nelle ore di veglia; e quelli che provocano la propria stessa realizzazione col suggerire al sognatore una linea d'azione. Sogni di questo tipo si generano all'interno di chi sogna e non presentano alcun serio problema. Rimangono, tuttavia, sogni veridici su argomenti troppo remoti, nel tempo e nello spazio, ovvero troppo complessi per consentire una spiegazione lungo queste linee e, in generale, quelli il cui avveramento è del tutto indipendente dal sognatore».

§ 4. La polisemia della nozione di ‘σύμπτωμα’ e le *coincidenze* oniriche quali *corrispondenze accidentali* tra fenomeni psicologici ed eventi fisici

Lo Stagirita impiega per la prima volta il problematico lemma ‘coincidenza’ (σύμπτωμα) alla riga 462b 27⁶⁷⁶, per alludere al tipo di rapporto che intercorre fra due eventi tra cui non sussiste alcun nesso di causa né di segno, ricorrendo, a questo proposito, all’esempio del verificarsi di un’eclissi di sole mentre si sta passeggiando, circostanza in cui i due eventi in questione appaiono del tutto irrelati, in quanto la passeggiata non è *né causa né segno* dell’eclissi di sole, *né*, viceversa, l’eclissi può dirsi *causa o segno* della passeggiata:

λέγω [...] **σύμπτωμα** δέ τὸ βαδίζοντος ἐκλείπειν τὸν ἥλιον· οὔτε γὰρ σημεῖον τοῦ ἐκλείπειν τοῦτ’ ἐστὶν οὔτ’ αἴτιον, οὔθ’ ἡ ἔκλειψις τοῦ βαδίζειν· διὸ τῶν συμπτωμάτων οὐδέν οὔτε ἀεὶ γίνεται, οὔθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. [Chiamo per esempio [...] **coincidenza** l’eclissarsi del sole mentre si sta passeggiando, perché né il passeggiare è

⁶⁷⁶ Cfr. *supra*, p. 24.

segno o causa dell'eclissi, né l'eclissi del passeggiare. Perciò nessuna coincidenza ha luogo sempre o per lo più].⁶⁷⁷

Denotante la classe di ἐνόπνια più affascinante ed oscura, il termine in questione, derivante dal verbo 'συμπίπτειν' – che letteralmente significa “cadere insieme”, e quindi anche “accadere, avvenire insieme, contemporaneamente” –, occorre nel *De divinatione per somnum* in totale sei volte, svelando sfumature semantiche notevolmente diverse, le cui oscillazioni non possono essere trascurate se si intende mirare ad una comprensione non superficiale del testo, e che la semplice traduzione italiana ‘coincidenza’, senza ulteriori specificazioni, rischia di non rendere adeguatamente, comportando, in definitiva, un'equivoca restituzione dell'autentico significato complessivo della sezione dell'opera dedicata alla pratica divinatoria esercitata a partire dai sogni.

Del resto, anche nella lingua italiana, l'equivalente sostantivo ‘coincidenza’ – derivante dal termine latino ‘*coincidentia*’, che ha la sua radice etimologica nella forma verbale tardomedievale composta ‘*cum-in-cīdo*’ (a sua volta riconducibile al verbo ‘*cado*’), la quale costituisce l'esatto calco del verbo greco ‘*συμπίπτω*’ – non presenta, secondo i più autorevoli dizionari, un significato univoco, bensì almeno tre distinte accezioni, volte rispettivamente ad indicare:

- (a) «l'incontro simultaneo (e spesso inatteso) di due o più cose (*scil.* di fatti o avvenimenti)»;
- (b) «il verificarsi contemporaneo o concomitante di due o più circostanze o avvenimenti»;
- (c) «il coincidere, il corrispondersi esattamente (nel tempo, nello spazio, nella natura, nella qualità)». ⁶⁷⁸

Il primo dei valori semantici appena elencati (a) allude ad un rapporto di tipo meramente *casuale* tra due eventi distinti; il secondo (b), invece, ad una relazione di *simultaneità*, ovvero di *concomitanza temporale* tra di essi; infine, il terzo (c) è riferibile al rapporto di *esatta corrispondenza* tra due o più cose o eventi: ne costituisce un esempio immediatamente intuitivo la relazione di *coincidenza* sussistente, in relazione allo

⁶⁷⁷ Arist. *De divinat.* 462b 27-463a 3.

spazio geometrico, fra due distinte rette, che si definiscono “coincidenti” qualora tutti i punti dell’una *corrispondano esattamente* a tutti i punti dell’altra. È fondamentale tener presente tale varietà di accezioni, specificando di volta in volta, nella traduzione dei passi del trattato in cui il lemma ‘σύμπτωμα’ occorre e che saranno di seguito esaminati, in quale dei tre distinti significati sopra indicati esso vada inteso.

Muovendo da una simile premessa metodologica, occorre precisare, in prima istanza, che in seno al brano sopra riportato il termine ‘σύμπτωμα’ è adoperato da Aristotele al duplice fine di escludere, da un canto, l’esistenza di un nesso di natura *causale* e *semeiotica* tra i due eventi distinti rappresentati dall’eclissi di sole e dalla passeggiata, e di porre in luce, dall’altro, il rapporto di *concomitanza temporale* o di *simultaneità* sotteso ad essi: la traduzione italiana “coincidenza” del termine greco in questione risulta quindi corretta, a condizione di assumere, tuttavia, tale sostantivo nello specifico significato indicato al punto (b), ovvero in quello denotante la relazione temporale di *simultaneità* (fra eventi che dunque si verificano “parallelamente”, l’uno rispetto all’altro, nella medesima sezione temporale).

In merito al corretto intendimento del caso esemplificativo, tratto dalla comune esperienza, addotto dallo Stagirita in apertura dello scritto qui esaminato, è bene osservare che sarebbe del tutto fuorviante intenderlo – come, sorprendentemente, invece suggeriscono di fare i più autorevoli commentatori aristotelici, sulle cui contestabili interpretazioni mi riservo di soffermarmi in seguito –, come paradigmatico di un evento *casuale*: tale errata assunzione implica il totale fraintendimento della dottrina aristotelica dell’ἀυτόματον, diffusamente esposta nel II libro della *Fisica* e alla cui interessante esposizione sarà necessario dedicarsi, seppur cursoriamente, nel proseguo della presente ricerca. La lettura in chiave casualistica dell’esempio prima citato, infatti, non potrà che rivelarsi, come si avrà modo di rilevare, come intrinsecamente contraddittoria, nonché del tutto incoerente rispetto alla concezione aristotelica del caso, poiché le *due sequenze o catene causali indipendenti* costituite, da un lato, dall’eclissi di sole, e dall’altro, dalla passeggiata dell’uomo che vi assiste, *non si intersecano affatto*, ma si verificano *parallelamente nel tempo*, senza interferire l’una sull’altra, coerentemente al secondo significato di ‘coincidenza’ sopra riportato.

Al fine di rischiarare ulteriormente la precisa connotazione semantica in cui intendere la nozione di ‘σύμπτωμα’, è utile ricordare ancora una volta la proposizione in cui tale termine fa la sua seconda comparsa in seno al *De divinatione per somnum*:

⁶⁷⁸ Definizioni tratte da S. Battaglia (a cura di), *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, op. cit.

τῶν συμπτωμάτων οὐδέν οὔτε ἀεὶ γίνεται, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ [nessuna coincidenza ha luogo sempre o per lo più].⁶⁷⁹

Sul fondamento della caratterizzazione degli eventi “coincidenti” offerta da Aristotele nella riga citata, appare pienamente legittimo assumerli quali eventi *accidentali*, intendendo tale termine secondo l’accezione *tecnica* in cui esso si declina nell’*opus* aristotelico: in quanto rispondenti al criterio ontologico-temporale compendiato nell’espressione, assai ricorrente nel trattato sulla mantica onirica, ‘οὔτε ἀεὶ, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ’, essi risultano “accidentali” poiché la loro specifica connotazione risulta del tutto coerente rispetto alla descrizione della natura dell’*accidente* proposta nel capitolo II del libro *Epsilon* della *Metafisica*.

Com’è noto, quest’ultimo riprende e approfondisce l’analisi delineata nel libro Δ, il quale, interamente dedicato all’illustrazione dei molteplici significati dell’essere, costituisce il primo lessico filosofico della cultura occidentale, configurando la complessa costellazione delle nozioni tecniche poste a fondamento stesso dell’impianto metafisico aristotelico.

Secondo la tavola relativa alla celebre dottrina della plurivocità dell’essere, con la quale Aristotele inaugura il capitolo II del VI libro della *Metafisica*, i quattro principali significati dell’essere dell’ente, già elencati nel VII capitolo del V libro della *Metafisica*, sono: 1) l’essere *per accidente* (*kata symbebekos*); 2) l’essere *per sé* (*kath’hauto*); 3) l’essere in quanto *vero* (*alethes*) e il non-essere in quanto *falso* (*pseudos*); 4) l’essere *secondo la potenza* (*dynamei*) e l’atto (*energeia*). Rientrano nel secondo significato dell’essere tutti i molteplici significati che lo stesso assume *secondo le categorie* (*kata ta schemata ton katagorion*), indicate da Aristotele in numero di dieci (sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare, patire)⁶⁸⁰, e fra le quali il primato è assegnato alla *sostanza*, che identifica principalmente il senso dell’essere con il quale tutti gli altri stanno in una relazione di *omonimia*.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Arist. *De divinat.* 463a 2-3.

⁶⁸⁰ Arist. *Metaph.* Δ 7, 1017a 22-30; *Cat.* 4, 1b 25-27; *Top.* I 9, 103b 20-23.

⁶⁸¹ Cfr. C. Rossitto, *Metafisica*, in E. Berti (a cura di), *op. cit.*, pp. 216-217: «Al’unità della scienza dell’essere sembrerebbe [...] opporsi un ostacolo, come Aristotele avverte, e precisamente il fatto che “l’essere si dice in molti sensi” (*to on legetai pollachos*), ossia indica realtà appartenenti ad una molteplicità di generi diversi, irriducibili ad un genere unico [...]. Il superamento dell’ostacolo è costituito

Muovendo da tale quadruplica distinzione, che riconduce la varietà dei significati dell'essere alla categoria della sostanza – interpretazione che era stata impropriamente denominata nel neoplatonismo, nella filosofia medievale araba e nella scolastica cristiana, dottrina dell'“analogia di attribuzione”»⁶⁸² – nel VI libro Aristotele avanza la necessità teoretica di indagare, in merito all'*essere per accidente*, «fin dove è possibile, quale sia la natura e per quale causa esso esista» (περὶ τοῦ συμβεβηκότος ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, τίς ἢ φύσις αὐτοῦ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἔστιν)⁶⁸³, senza tuttavia approdare ad una *definizione* (ὀρισμός) dello stesso, dato che – come si sottolinea anche nel XXX capitolo del I libro degli *Analitici secondi*⁶⁸⁴ – esso non può essere oggetto né della scienza pratica, né di quella poetica, né di quella teoretica, in quanto

ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γὰρ ἢ μαθήσεται ἢ διδάξει ἄλλον; δεῖ γὰρ ὀρίσθαι ἢ τῷ ἀεὶ ἢ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. [ogni scienza, infatti, riguarda ciò che è sempre o per lo più: come sarebbe possibile, altrimenti, imparare o insegnare ad altri? Infatti ciò che è oggetto di scienza deve potersi determinare come esistente sempre o per lo più].⁶⁸⁵

dalla scoperta che la molteplicità dei sensi dell'essere, cioè la sua “omonimia” – termine con cui Aristotele indica l'averne in comune, da parte di cose diverse, solo il nome (*onoma*), e niente altro – non è assoluta, cioè tale da escludere qualsiasi unità, ma relativa, perché i molti sensi sono tutti in relazione ad uno (*pros hen*), come per esempio i molti sensi del termine “sano” sono tutti relativi alla salute e i molti sensi del termine “medico” sono tutti relativi alla medicina [...]. Naturalmente il genere, o il senso dell'essere, col quale tutti gli altri stanno in relazione, sarà il “primo” di essi, cioè quello in virtù del quale essi potranno essere detti essere. Tale è la sostanza (*ousia*), perché gli enti sono detti essere o in quanto sono sostanze, o in quanto sono affezioni della sostanza, o vie che portano alla sostanza, o corruzioni, o privazioni o qualità o fattori produttivi o generativi della sostanza, o anche negazioni della sostanza». Cfr. a questo proposito *Metaph.* Γ 2, 1003b 6-19; 1004a 31-b 4.

⁶⁸² *Ivi*, p. 217, nota 58. Cfr. G. E. L. Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring, G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg-Stockholm-Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 162-190; P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, «Les études philosophiques», CIII (1978), pp. 3-12; J. Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Vita e pensiero, 1961.

⁶⁸³ *Arist. Metaph.* E 2, 1026b 24-26.

⁶⁸⁴ Cfr. *Arist. An. post.* I 30, 87b 19-27, G. Colli (a cura di), *Aristotele: Organon*, Milano: Adelphi, 2003, in cui si dimostra l'impossibilità di un sapere scientifico relativo agli eventi accidentali e, più specificamente, casuali, o meglio, fortuiti: «Τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως. οὔτε γὰρ ὡς ἀναγκαῖον οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἔστιν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γινόμενον· ἢ δ' ἀπόδειξις θατέρου τούτων. πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαῖων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, εἰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον. ὥστ' εἰ τὸ ἀπὸ τύχης μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μήτ' ἀναγκαῖον, οὐκ ἂν εἴη αὐτοῦ ἀπόδειξις. [Di ciò che è fortuito non vi è conoscenza scientifica per dimostrazione. Infatti ciò che è fortuito non è né necessario né per lo più, ma è ciò che si verifica al di fuori di questi. Ma la dimostrazione verte su uno o l'altro di questi. Infatti ogni sillogismo è grazie a premesse necessarie o per lo più e, se le premesse sono necessarie, anche la conclusione è necessaria, mentre se esse sono per lo più, anche la conclusione è tale. Di conseguenza se il fortuito non è né necessario né per lo più, non ci può essere dimostrazione di esso».

⁶⁸⁵ *Ivi*, 1027a 20-23.

La φύσις dell'essere accidentale viene definita a partire dalla distinzione ontologica fra gli enti (a) che *sono sempre e necessariamente nello stesso modo* ed enti (b) che *sono per lo più (nello stesso modo)*. L'esistenza di questa seconda classe ontologica implica l'esistenza di una terza classe di enti (c) che *sono solo talvolta*, e tali sono gli *accidenti*: enti che, per loro natura, non sono dunque *né sempre, né necessariamente, né per lo più*, e la cui αἰτία è la materia (ύλη), la quale – in quanto potenziale e indeterminata – origina la possibilità dell'esistenza di qualcosa diverso da com'è sempre o per lo più.

È a partire dalla riga 1026b 24 del libro *Epsilon* che il termine 'συμβεβηκός' viene adoperato, come ha acutamente osservato Natorp⁶⁸⁶, non in senso logico – ossia in riferimento alla predicazione inautentica⁶⁸⁷ –, ma, in chiaro riferimento al capitolo V del II libro della *Fisica*, in senso propriamente fisico, per denotare gli eventi che non si verificano necessariamente, bensì, al contrario, “né sempre né per lo più”.

Il brano della *Metafisica* in cui la fondamentale nozione di 'συμβεβηκός' riceve, *per viam negationis* rispetto alla condizione ontologica propria degli eventi che si verificano *sempre e necessariamente*, compiuta definizione, in quanto ne vengono identificati tanto il principio (ἀρχή) quanto la causa (αἰτία), è il seguente:

⁶⁸⁶ Cfr. G. Reale (a cura di), P. Natorp: *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele, con in appendice il saggio sull'inautenticità del libro K della Metafisica*, Milano: Vita e Pensiero, 1995, pp. 102-103: «Il libro Γ, ma anche già B (995b19, 997a26), parla innanzitutto dell'essere e dei suoi accidenti (*symbebekota*) nel senso pienamente determinato, prevalente anche altrove in Aristotele, degli “accidenti per sé” (*kath'auta symbebekota*), mentre non accenna mai all'“essere per accidente” (*on kata symbebekos*) nel significato sterile vago con cui abbiamo a che fare in E 2 e 3. E l'indagine sull'essere per accidente qui condotta non è nemmeno in sé coerente. In questi capitoli vengono propriamente messi in gioco due diversi significati dell'essere per accidente. Inizialmente l'espressione indica, in accordo con Δ 7, l'accidente per così dire logico, come quando per esempio appare come soggetto qualcosa che logicamente dovrebbe essere predicato: dunque, il caso della predicazione inautentica. In seguito, a partire da 1026b24, e chiaramente richiamandosi a *Fisica* II, 5, l'espressione assume il significato del tutto diverso di avvenimento casuale, e dunque di accidente fisico, per cui diviene obbligata una discussione, qui assai inopportuna, sulla causa dell'accidente, indagine propriamente appartenente in tutto e per tutto alla fisica».

⁶⁸⁷ Cfr. F. Guadalupe Masi, *La filosofia e l'accidente*, in «Dianoia», 15 (2010), p. 22: «Aristotele usa la nozione di *symbebekota* in generale per indicare, da un punto di vista logico, tutte le proprietà non essenziali o non definizionali, ovvero tutti quegli attributi che si predicano di un oggetto senza esprimerne l'essenza, e, da un punto di vista ontologico, tutte quelle proprietà che non esistono indipendentemente da un sostrato soggiacente». Sulla nozione aristotelica di 'accidente' cfr., inoltre, T. Ebert, *Aristotelian Accidens*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 16 (1998), pp. 97-139 e M. Mignucci, *ώς ἐπι τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*, in E. Berti, *Aristotle on Science. The Posterior Analytics. Proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Padova: Casa Editrice Antenore, 1981, pp. 173-203.

ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἦν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' αἰεὶ, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ, αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός· ὁ γὰρ ἂν ἦ μῆτ' αἰεὶ μῆθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκός εἶναι. οἷον ἐπὶ κυνὶ ἂν χειμῶν γένηται καὶ ψῦχος, τοῦτο συμβεβηκός φαμεν, ἀλλ' οὐκ ἂν πνίγος καὶ ἀλέα, ὅτι τὸ μὲν αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ δ' οὐ. [Poiché fra le cose che sono alcune esistono nello stesso modo e di necessità (non di necessità intesa nel senso di violenza, ma – come abbiamo già stabilito – nel senso che non possono essere in modo diverso da come sono), mentre ve ne sono altre che non esistono né di necessità, né sempre, ma solo per lo più, ebbene, questo è il principio e questa è la causa dell'essere dell'accidente: infatti, **ciò che non esiste né sempre né per lo più, questo diciamo che è accidente**. Per esempio, se al tempo della canicola imperversa il freddo, diciamo che questo avviene accidentalmente, mentre non diciamo questo se c'è caldo soffocante, in quanto questo fatto avviene sempre o per lo più, mentre quello no].⁶⁸⁸

La parte conclusiva del brano su citato illustra il primo dei quattro esempi addotti dal filosofo per spiegare, come ha acutamente notato Tommaso⁶⁸⁹, in che modo vada intesa la nozione di 'accidente' (τὸ συμβεβηκός), assunto nel significato di 'evento accidentale', in riferimento alla categoria del *tempo*, mentre l'esempio aristotelico immediatamente successivo è relativo al *oggetto* cui la medesima nozione si applica:

⁶⁸⁸ Arist. *Metaph.* E 2, 1026b 27-35, traduzione leggermente modificata (rispetto a quella di G. Reale, assunta nel presente lavoro come traduzione di riferimento): abbiamo preferito rendere l'espressione 'ἐν τοῖς οὖσι' ricorrendo – secondo la persuasiva resa "states of affairs" proposta da C. Kirwan in J. L. Ackrill and C. Kirwan, *Aristotle's Metaphysics books Γ, Δ, Ε*, Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1971 – alla traduzione italiana "fra le cose che sono" e non, come proposto da Reale, alla ridondante e imprecisa locuzione "(fra gli) esseri che esistono", poiché quest'ultima rischia di escludere dall'indagine aristotelica condotta nel libro *Epsilon* della *Metafisica* l'ambito ontologico relativo agli accadimenti, alle azioni e agli "stati di cose" (states of affairs) accidentali, limitando il campo oggettuale esclusivamente agli enti naturali.

⁶⁸⁹ Cfr. Thom, *In Metaph.*, p. 303 a, § 1185 Cathala-Spiazzi: «*Quamvis autem cocus faciat pulmentum delectabile, tamen hoc fit per accidens salubre. Cocus quidem facit modo quodam salubre secundum quid; sed simpliciter non facit, quia ars operatur per intentionem. Unde quod est praeter intentionem artis, non fit ab arte per se loquendo. Et ideo ens per accidens, quod est praeter intentionem artis, non fit ab arte. Aliorum enim entium, quae sunt per se, sunt quandoque aliquae potentiae factivae determinatae; sed entium per accidens nulla ars neque potentia determinata est factiva. Eorum enim quae sunt aut fiunt secundum accidens, oportet esse causam secundum accidens, et non determinatam. Effectus enim et causa proportionantur adinvicem; et ideo effectus per accidens habet causam per accidens, sicut effectus per se causam per se*».

καὶ τὸν ἄνθρωπον λευκὸν εἶναι συμβέβηκεν (οὔτε γὰρ ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), ζῶον δ' οὐ κατὰ συμβεβηκός. [E anche che l'uomo sia bianco è accidente: infatti, l'uomo non è bianco né sempre né per lo più; invece, l'uomo è animale non per accidente].⁶⁹⁰

Il terzo e il quarto esempio seguenti si riferiscono invece, rispettivamente, alla φύσις e alla τέχνη:

καὶ τὸ ὑγιάζειν δέ τὸν οἰκοδόμον συμβεβηκός, ὅτι οὐ πέφυκε τοῦτο ποιεῖν οἰκοδόμος ἀλλὰ ἰατρός, ἀλλὰ συνέβη ἰατρὸν εἶναι τὸν οἰκοδόμον. [È accidentale anche che il costruttore di case guarisca qualcuno, in quanto non il costruttore, ma il medico, per sua natura, compie questa funzione: allora, che il costruttore sia medico, avviene accidentalmente].⁶⁹¹

καὶ ὀψοποιὸς ἡδονῆς στοχαζόμενος ποιήσειεν ἄν τι ὑγιεινόν, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ὀψοποιητικὴν· διὸ συνέβη, φαμέν, καὶ ἔστιν ὡς ποιεῖ, ἀπλῶς δ' οὔ. [Ed il cuoco, quantunque abbia di mira il piacere, potrà guarire qualcuno, ma non in base all'arte culinaria; perciò diciamo che questo è accidente, e il cuoco, in certo senso, fa, sì, questo, ma non in senso assoluto].⁶⁹²

In riferimento al passo relativo al primo esempio aristotelico di “evento accidentale”, ci pare che esso possa essere legittimamente accostato a quello, su citato, tratto dalle righe 462b 26-463a 3 del *De divinatione per somnum*, in cui è registrabile, come ricordato, la prima occorrenza della nozione di ‘σύμπτωμα’: in entrambi i casi, tanto in quello del verificarsi di un’eclissi di sole mentre si sta passeggiando, quanto in quello dell’imperversare del freddo nelle ore centrali di una giornata estiva, si tratta di esempi di *eventi* (nel primo caso) o di *stati di cose* (nel secondo caso) *accidentali non casuali*, nel senso che non è il caso la causa del loro accadere, poiché non si determina, in nessuno dei due esempi, alcuna intersezione tra catene teleologiche distinte di eventi. Piuttosto, appare opportuno interpretare entrambi secondo la specifica modalità in cui la

⁶⁹⁰ Arist. *Metaph.* E 2, 1026b 65-38.

⁶⁹¹ *Ivi*, 1026b 37-1027a 2.

⁶⁹² *Ivi*, 1027a 3-5.

nozione di ‘coincidenza’ si declina denotando la *relazione di concomitanza temporale o di simultaneità accidentale di eventi tra loro reciprocamente irrelati*.

Essi rappresenterebbero, quindi, esempi di eventi accidentali non aventi come *causa efficiente accidentale* il caso, ma un’altra causa accidentale *indeterminata*, dal momento che sono potenzialmente *infinite* (o *indefinite*) le cause *accidentali* che potrebbero aver determinato tali “*concomitanze accidentali*” di eventi: nel primo caso, il verificarsi della passeggiata *in concomitanza* all’eclissi di sole, per esempio, potrebbe essere stato causato dal bisogno, proprio dell’uomo in questione, di raggiungere – *esattamente in quel segmento temporale* in cui avviene l’eclisse – un certo luogo, o di smaltire un cibo di difficile digestione, o dalla volontà di incontrare un certo amico, ecc.

Occorre inoltre porre in luce che non è la passeggiata in sé ad essere accidentale (poiché il passeggiare non rappresenta un’attività rara o eccezionale), ma è accidentale lo svolgersi della passeggiata *in concomitanza* dell’eclissi, dal momento che sarebbe corretto affermare che “*sempre o per lo più* (ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), quando si verifica un’eclissi, non si passeggia, ma ci si dedica piuttosto ad altre attività, quali, per esempio, l’osservazione attenta e sorpresa del fenomeno astronomico dell’eclissi stessa”. L’accadere *contemporaneo* o *simultaneo* delle sequenze causali costituite, rispettivamente, dallo svolgersi della passeggiata da un canto e dal verificarsi dell’eclissi dall’altro – evento, quest’ultimo, *episodico* ma *non accidentale*, perché esso ha una precisa *causa determinata* (la luna, o meglio, il fraporsi della luna fra la terra e il sole) e si ripete *sempre allo stesso modo* –, non è, pertanto, affatto *casuale*.

Similmente, nel secondo esempio, tratto dal libro *Epsilon* della *Metafisica*, anche l’*accidentale* imperversare del freddo nelle ore centrali della stagione calda può essere interpretato come *accidentalmente causato*, come a volte *capita che avvenga* d’estate, da un acquazzone improvviso che determina il repentino abbassamento della temperatura, oppure dall’imprevisto alzarsi di un vento freddo come il maestrale, proveniente da nord-est.

La terza occorrenza del lemma ‘σύμπτωμα’, fondamentale ai fini della presente ricerca, compare nel brano del *De divinatione per somnum* compreso fra le righe 463a 31 e 463b 3 in riferimento alla terza classe di sogni veridici annunciata in apertura dello scritto, assumendo una connotazione semantica estremamente rilevante, nonché sensibilmente diversa rispetto a quella che il medesimo termine presentava nel passo sopra commentato, relativo alle righe 462b 26-463a 3.

Il brano, che s'incastona significativamente nella sezione mediana dell'opera, incidendo profondamente, come si avrà modo di osservare, sullo svolgimento dell'intero proseguo della trattazione aristotelica, recita infatti:

τὰ δὲ πολλὰ **συμπτώμασιν** ἔοικε, μάλιστα δὲ τὰ τε ὑπερβατὰ πάντα καὶ ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή, ἀλλὰ περὶ ναυμαχίας καὶ τῶν πόρρω συμβαινόντων ἐστίν. [Sembra però che molti sogni siano **coincidenze**, ma in modo particolare tutti quelli straordinari e il cui principio non è nei sognatori stessi, bensì si riferiscono a una battaglia navale o ad accadimenti accidentali lontani].⁶⁹³

La caratterizzazione qui esposta dei sogni veridici intesi come *coincidenze* in relazione ad eventi reali futuri muove dal rilevamento di due caratteri fondamentali che attengono ad essi e che fungono da ulteriore criterio di distinzione degli stessi rispetto alle due classi di ἐνύπνια esaminati in precedenza, intesi rispettivamente come *cause* di azioni che il sognatore si accingerà a compiere una volta ritornato allo stato di veglia, e come *segni* di stati patologici insorgenti nel suo organismo. Il primo elemento che li contraddistingue è rappresentato dal loro carattere di straordinarietà, esplicitato dal loro contenuto, costituito dal φάντασμα, che alla psiche del dormiente appare “straordinario” (ὑπερβατός). Tale aggettivo, derivante dal verbo ‘ὑπερβαίνω’, che letteralmente significa “andare oltre, superare” (ὑπερ-βαίνω), è volto ad indicare, altrettanto letteralmente, la portata *stra* (ὑπερ)-ordinaria, ovvero eccedente l'ordinario, del contenuto di queste visioni oniriche, in quanto relative ad eventi non comuni, ma grandiosi per proporzioni, quale è, ad esempio, la battaglia navale cui Aristotele esplicitamente allude.

Inoltre, a questo elemento si affianca, da un canto, la caratteristica *notevole distanza locale* – indicata dall'avverbio ‘πόρρω’–, rispetto al dormiente, dello spazio in cui gli eventi prefigurati dal suo sogno si verificano, e, dall'altro, il loro carattere di *eccezionalità temporale*, ovvero di *rarietà* e, dunque, di *accidentalità*, secondo quanto suggerito dal participio sostantivante ‘τῶν συμβαινόντων’, derivante dal verbo ‘συμβαίνω’, che – oltre a condividere il medesimo tema verbale con la forma ‘ὑπερβαίνω’ cui si è fatto prima riferimento, testimoniando delle non casualmente

⁶⁹³ Arist. *De divinat.* 463a 31-463b 3, L. Repici, *Aristotele: La divinazione durante il sonno*, *op. cit.*, traduzione leggermente modificata.

numerose occorrenze di tale tema nel passo in questione – costituisce la stessa radice etimologica del termine ‘συμβεβηκός’, denotante, come si è avuto modo di rilevare più volte, ciò che avviene “né sempre né per lo più” (οὔτε ἀεὶ οὔθ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), ossia l’*accidente*⁶⁹⁴.

Il secondo criterio discriminante in relazione a tali sogni è costituito dalla loro *origine* o *provenienza* o dal loro *principio* (ἀρχή), che non è interno, ma *esterno* al sognatore, a differenza di quanto avviene nel caso dei sogni intesi come *segno* o come *causa* di eventi reali, la cui ἀρχή è sempre *interna* a colui a cui il φάντασμα appare.

Queste due tipologie di sogni veridici rimandano infatti, rispettivamente, ad azioni che egli compirà al risveglio, o ad un’eventuale condizione di alterazione organica che sta per insorgere nel suo corpo; in entrambi i casi, quindi, il riferimento va ad eventi che riguardano *direttamente* il sognatore o ciò che gli è *immediatamente contiguo*, mentre i sogni intesi come coincidenze sono relativi ad *accadimenti esterni lontani* in cui il sognatore non è affatto coinvolto e rispetto ai quali, perciò, non può costituire l’ἀρχή, ovvero il *principio di realizzazione* o *di inveramento* o la *causa efficiente*⁶⁹⁵, come avviene nel caso specifico dell’esempio di una lontana battaglia navale in merito alla quale il sognatore non ha ovviamente alcuna possibilità di intervento, né in positivo né in negativo, ossia né per scatenarla né per evitare che essa si verifichi.

Ricorrendo, ancora una volta, all’argomentazione analogica, la trattazione aristotelica procede mirando ora ad indicare la modalità attraverso cui la peculiare tipologia di eventi accidentali qui presi in esame abbia luogo, avvalendosi di una similitudine efficacemente esplicativa:

περὶ γὰρ τούτων τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχειν εἰκὸς ὅταν μεμνημένῳ τινὶ περὶ τίνος τυχῆ τοῦτο γιγνόμενον· τί γὰρ κωλύει καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις οὕτως; μᾶλλον δ’ εἰκὸς πολλὰ τοιαῦτα συμβαίνειν. ὥσπερ οἶν οὐδέ τὸ μνησθῆναι περὶ τοῦδε σημείου οὐδέ αἴτιον τοῦ παραγενέσθαι αὐτόν, οὕτως οὐδ’ ἐκεῖ τοῦ ἀποβῆναι τὸ ἐνύπνιον

⁶⁹⁴ Si giustifica in tal modo, pertanto, la modifica da noi apportata alla traduzione di Luciana Repici (*op. cit.*), che, rendendo l’espressione ‘τῶν πόρῳ συμβαινόντων’ semplicemente con “eventi lontani”, non esplicita il carattere di *accidentalità* che ad essi pertiene e che è espresso dal verbo συμβαίνω, da cui lo stesso participio sostantivante e declinato al caso genitivo deriva.

⁶⁹⁵ Adottiamo, in questo caso, la scelta traduttiva per cui optano, tra gli altri, R. Mugnier (in R. Mugnier, (text établi et traduit par), *Aristote: Petits Traités d’histoire naturelle*, Paris: Les belles Lettres, 1965, che rende l’espressione ‘ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή’ (463b1) con “dont le principe n’est pas en nous”, e J. I. Beare (in J. I. Beare (translated by), *Parva Naturalia*, in W. D. Ross (edited by), *The works of Aristotle translated into English*, 11 voll., vol. III: *Metereologica, De mundo, De anima, Parva Naturalia, De spiritu*, Oxford: Clarendon Press, 1951), che traduce la medesima locuzione con “those in the fulfilment of which the dreamers have not initiative”).

τῶ ἰδόντι οὔτε σημεῖον οὔτ' αἴτιον, ἀλλὰ **σύμπτωμα**. διὸ καὶ πολλὰ τῶν ἐνυπνίων οὐκ ἀποβαίνει· τὰ γὰρ **συμπτώματα** οὔτε ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεται. [Riguardo a questi sogni in effetti è verosimile che le cose stiano come quando ci si ricorda di qualcuno e capita per fortuna di incontrarlo. Che cosa infatti impedisce che sia così anche negli stati di sonno? È anzi maggiormente verosimile che molte cose del genere accadano. Come quindi il ricordarsi di qualcuno non è né segno né causa del suo presentarsi, così neppure in quel caso il sogno è per chi lo vede segno o causa del suo realizzarsi, bensì è una **coincidenza**. Questo è anche il motivo per cui molti sogni non si realizzano; infatti le **coincidenze** non hanno luogo né sempre né per lo più].⁶⁹⁶

È bene sottolineare che il filosofo non rivela qui la *causa efficiente* degli ἐνύπνια coincidenti agli eventi reali da essi prefigurati, né ne fornisce una *definizione*, bensì una sorta di *descrizione* tracciata in analogia rispetto ad un altro caso di coincidenza tra il fenomeno psicologico, assai comune, dell'affiorare, alla mente di un individuo, del ricordo di una certa persona e l'evento reale corrispondente, ovvero il presentarsi, in carne ed ossa, della persona ricordata. E come il ricordarsi di qualcuno *non* intrattiene una relazione di carattere *causale* o *semeiotico* rispetto all'incontro con la persona ricordata, allo stesso modo il sognare – altro fenomeno di natura propriamente psicologica – un evento straordinario e lontano nello spazio (e nel tempo, in quanto esso si colloca nel futuro) *non* può essere in alcun modo *né causa né segno* del realizzarsi ('ἀποβαίνειν', altra forma verbale composta e derivante dalla radice 'βαίνω') di quello stesso evento.

Il rapporto che intercorre tanto tra il ricordo e il presentarsi inatteso della persona ricordata quanto tra il sogno di un certo evento e il verificarsi successivo di quest'ultimo può definirsi esclusivamente attraverso il ricorso alla nozione di 'coincidenza', assunta, tuttavia, in un significato radicalmente diverso rispetto a quello in cui essa occorre nel passo compreso fra le righe 462b 26-463a 3 del trattato.

Ci pare evidente, infatti, che nel contesto tematico appena delineato, il lemma 'σύμπτωμα' non possa in alcun modo denotare una relazione di *pura casualità* – secondo il significato (a) su cui mi sono prima soffermata – né di *concomitanza temporale* (o *simultaneità*) *accidentale* fra due eventi distinti – espressa dal significato (b) sopra illustrato – (come avveniva in riferimento all'esempio del verificarsi dell'eclissi *mentre* si sta passeggiando), poiché il sogno riguardante qualcuno o qualcosa

⁶⁹⁶ *Ivi*, 463b 3-11.

non è in rapporto di “coincidenza” con la sua realizzazione nel senso che *si interseca casualmente* con quest’ultima, né nel senso che appare *temporalmente concomitante* ad essa.

Il nesso sussistente fra il contenuto del sogno (il φάντασμα) e l’evento reale futuro che l’immagine onirica stessa ha preannunciato si rivela, piuttosto, di esatta corrispondenza, poiché i due termini della relazione, ovvero il sogno veridico e l’evento reale, appaiono l’uno *esattamente corrispondente* all’altro e viceversa – secondo l’ultimo dei significati (c) precedentemente elencati, che l’equivalente sostantivo italiano del termine ‘σύμπτωμα’ esibisce –, allo stesso modo in cui il rapporto che intercorre tra il ricordo (assunto come fenomeno puramente mnestico), da parte di un individuo, di una certa persona, e la persona reale che egli incontrerà da sveglio è di “coincidenza” inequivocabilmente nel senso di “esatta corrispondenza”.

È opportuno precisare, preliminarmente, che l’ipotesi che qui si intende avanzare circa l’opportunità di intendere la *coincidenza* fra due eventi (aventi, rispettivamente, l’uno carattere *psicologico*, e l’altro propriamente *fisico*) reciprocamente irrelati come relazione di *corrispondenza* si pone in antitesi rispetto all’interpretazione proposta da tutti i principali traduttori e commentatori italiani e stranieri del trattato aristotelico in questione, i quali concordemente assumono il termine ‘σύμπτωμα’ come sinonimo di “mera casualità”, senza indugiare nella giustificazione di una simile scelta traduttiva.

Un’analisi accurata delle molteplici oscillazioni semantiche in cui il lemma ‘σύμπτωμα’ si declina negli scritti aristotelici, consentirà, tuttavia, di accertare la verificabilità della tesi che mi propongo di avanzare.

Il Bonitz registra, in tutto il *Corpus aristotelicum*, un totale di ventotto occorrenze del sostantivo in questione, distinguendo tre principali significati in cui è possibile, di volta in volta, intenderlo:

- 1) ‘σύμπτωμα’ ricorre nella maggior parte dei casi (registrabili soprattutto nella *Metafisica*, nella *Politica*, nella *Fisica* e nel I libro della *Retorica*) nel significato di “evento casuale” qualora venga adoperato in contrapposizione all’espressione ‘κατὰ προαίρεσιν’, indicante ciò che avviene “per scelta” (e dunque non ad opera del caso), come nel seguente passo del II libro della *Politica*:

τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν Ἐφιάλτης ἐκόλουσε καὶ Περικλῆς, τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἕκαστος

τῶν δημαγωγῶν προήγαγεν αὐξῶν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν. φαίνεται δ' οὐ κατὰ τὴν Σόλωνος γενέσθαι τοῦτο προαίρεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ συμπτώματος. [Efielte diminuì la potenza dell' Aeropago e anche Pericle: Percicle stabilì la paga per i membri dei tribunali e questo sistema ciascuno dei demagoghi lo spinse progressivamente verso l'attuale democrazia. Pare tuttavia che questo accadde **non per scelta** di Solone, **ma piuttosto per caso**].⁶⁹⁷

2) La seconda principale accezione del termine è assimilabile a quella propria del sostantivo 'πάθος' (affezione), indicando, più precisamente, una "modificazione *accidentale*" subita da qualcuno o qualcosa, come si rende evidente dal seguente brano, tratto dal IV libro dei *Topici*:

Ἐνίστε δέ διαμαρτάνουσι καὶ τὸ πάθος εἰς γένος τὸ πεπονθὸς τιθέντες, οἷον ὅσοι τὴν ἀθανασίαν ζωὴν αἰδιὸν φασιν εἶναι· πάθος γάρ τι ζωῆς ἢ σύμπτωμα ἢ ἀθανασία ἔοικεν εἶναι. ὅτι δ' ἀληθές τὸ λεγόμενον, δῆλον ἂν γένοιτο εἶ τις συγχωρήσειεν ἐκ θνητοῦ τινα ἀθάνατον γίνεσθαι· οὐδεὶς γὰρ φήσει ἑτέραν αὐτὸν ζωὴν λαμβάνειν, ἀλλὰ σύμπτωμά τι ἢ πάθος αὐτῇ ταύτῃ παραγίνεσθαι. ὥστ' οὐ γένος ἢ ζωὴ τῆς ἀθανασίας. [Talvolta l'avversario cade poi anche in errore, collocando l'affezione entro ciò che la subisce, come entro un genere; così sbagliano, ad esempio, quanti affermano che l'immortalità è una vita eterna. Pare infatti che l'immortalità sia **un'affezione** o **una modificazione accidentale** della vita. Che quanto diciamo sia vero può risultare d'altronde chiaro, nel caso in cui si ammetta che qualcuno diventi da mortale immortale: nessuno invero sosterrà che costui assuma un'altra vita, ma si dirà piuttosto che a questa stessa vita sopravviene una qualche **modificazione accidentale**, od una **affezione**. Di conseguenza, la vita non è un genere di immortalità].⁶⁹⁸

3) infine, la medesima nozione riveste talvolta il significato di "concomitanza" o di "evento concomitante", come nel XII capitolo del III libro del *De anima*, in cui Aristotele avanza, a sostegno della tesi secondo cui "la natura non fa nulla invano", il seguente argomento:

⁶⁹⁷ Arist. *Pol.* II 12, 1274a 9-13, R. Laurenti (a cura di), *Aristotele: Politica, op. cit.*, traduzione lievemente modificata.

⁶⁹⁸ Arist. *Top.* IV 6, 126b 35-127a 2, G. Colli (a cura di), *Aristotele: Organon, op. cit.*, traduzione leggermente modificata.

ἔνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ **συμπτώματα** ἔσται τῶν ἔνεκά του.
[Tutte le cose che esistono per natura si producono in vista di un fine o sono **cose concomitanti** ad altre che si producono in vista di un fine].⁶⁹⁹

Alla prova di una simile varietà di valenze semantiche – che esclude la possibilità di intendere il lemma ‘σύμπτωμα’ esclusivamente come sinonimo di “evento puramente casuale” – si affianca inoltre, quale indizio decisivo a supporto dell’opportunità, qui sostenuta, di assumere invece, nel contesto della trattazione aristotelica dei sogni veridici prefiguranti eventi futuri, la medesima nozione di “coincidenza” nel senso specifico di ‘*esatta corrispondenza*’, una singolarissima circostanza.

Quest’ultima è rappresentata dal fatto che, mentre il termine ‘σύμπτωμα’, considerato isolatamente, assume di volta in volta, come appena rilevato in base alle indicazioni fornite dal Bonitz, oltre al significato di ‘mera casualità’, anche quello di ‘modificazione accidentale’ e di ‘evento concomitante’, lo stesso, tuttavia, occorre – come è verificabile consultando il *Thesaurus Linguae Graecae* – nella medesima locuzione ‘**συμπτώμασιν ἔοικε**’ registrata nel brano relativo alle righe 463a 31-463b 3⁷⁰⁰ del *De divinatione per somnum* solamente altre due volte in tutto il *Corpus aristotelicum*, e, precisamente, nelle righe finali dell’ultimo libro della *Metafisica* e nel XXXVII del capitolo IX libro della *Storia degli animali*, sui quali vale la pena di soffermarsi:

ἔστιν ὡς μέντοι ποιούσι φανερόν ὅτι τὸ εὖ ὑπάρχει καὶ τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ τὸ περιττόν, τὸ εὐθύ, τὸ ἰσάκις ἴσον, αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν· ἅμα γὰρ ὦραι καὶ ἀριθμὸς τοιοσδί· καὶ τὰ ἄλλα δὴ ὅσα συνάγουσιν ἐκ τῶν μαθηματικῶν θεωρημάτων πάντα ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν. διὸ καὶ **ἔοικε συμπτώμασιν**· ἔστι γὰρ συμβεβηκότα μὲν, ἀλλ’ οἰκεῖα ἀλλήλοις πάντα, ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον. [Peraltro si può dire che questi filosofi fanno vedere che il bene appartiene anche ai numeri, e che alla serie cui appartiene il bello appartengono il dispari, il retto, il quadrato e le potenze di alcuni numeri. Infatti c’è *corrispondenza* fra le stagioni e un determinato numero, e tutte le altre *somiglianze* che essi ricavano dai teoremi matematici hanno tutte questo *valore di*

⁶⁹⁹ Arist. *De anim.* III 12, 434a 31-31, traduzione mia.

⁷⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 40.

corrispondenze. Perciò, anche, **sono coincidenze**. Si tratta, infatti, di *accidenti*; ma *tutte le cose hanno reciproci legami e formano una unità per analogia*].⁷⁰¹

Nel brano appena citato, che si inserisce nel quadro tematico della polemica condotta da Aristotele nei confronti dei Platonici in merito al presunto valore causale che essi attribuivano ai numeri rispetto alle cose, si indicano significativamente, attraverso il ricorso all'espressione 'ἔοικε συμπτώμασιν', come "*corrispondenze*" *accidentali* (συμβεβηκότα) tutte le relazioni *accidentali* di "coincidenza" sussistenti fra «le stagioni e un determinato numero, e tutte le altre somiglianze che [...] [i Platonici] ricavano dai teoremi matematici» (allo scopo di sottolineare come l'esistenza di tali *corrispondenze accidentali* non implichi, tuttavia, che i numeri siano causa delle cose).

Tale passo, di straordinario valore teoretico ai fini dell'ipotesi interpretativa che qui ci si propone di dimostrare, si caratterizza inoltre, com'è facile constatare, per la ricchezza di sostantivi, particelle, avverbi ed espressioni – quali 'ἅμα', 'συμβεβηκότα', 'οἰκεῖα ἀλλήλοις πάντα', 'ἀνάλογον' – tutti connessi al plesso semantico relativo ai concetti di "somiglianza", "affinità", "unità", "corrispondenza" e "analogia", oltre che, naturalmente, a quelli di "coincidenza" e di "accidentalità".

A tal proposito, l'altro brano che, come anticipato, è indispensabile ricordare, in quanto costituisce l'unico altro luogo aristotelico, oltre ai già citati, tratti rispettivamente dal *De divinatione* e dalla *Metafisica*, in cui occorre la locuzione 'συμπτώμασιν ἔοικε', cui corrisponde il rilevante significato di "corrispondenza", è il seguente, compreso tra le righe 620b 33-621a 2 del IX libro dell'*Historia animalium*:

Ὅπου δ' ἂν ἀνθίας ὄραθῆ, οὐκ ἔστι θηρίον· ὦ, καὶ σημεῖω χρώμενοι κατακολυμβῶσιν οἱ σπογγεῖς, καὶ καλοῦσιν ἱεροὺς ἰχθῦς τούτους· **ἔοικε δέ συμπτώματι**, καθάπερ ὅπου ἂν ἦ, κοχλίας, σῦς οὐκ ἔστιν οὐδέ πέρδιξ· κατεσθίουσι γὰρ ἅμφω τοὺς κοχλίας. [Liddove si vedano pesci sciarrani, non vi sono animali pericolosi; e i pescatori di spugne attendono tale segno per immergersi in acqua, e chiamano questi pesci "pesci sacri"; e **si tratta di una corrispondenza**, proprio come, liddove vi siano della chiocciola, non vi sono maiali né pernici: infatti questi ultimi mangiano le chiocciola].⁷⁰²

⁷⁰¹ Arist. *Metaph.* XIV 6, 1093b 11-18, traduzione lievemente modificata e corsivi miei.

⁷⁰² Arist. *Hist. anim.* IX, 37, 620b 33-621a 2, traduzione mia.

Di certo sarebbe del tutto implausibile, nel contesto del passo citato, intendere la nozione di ‘σύμπτωμα’ come indicante un evento determinato dall’intervento del caso: una simile traduzione, oltre ad essere filologicamente ingiustificata, fuorvierebbe dal corretto intendimento del significato complessivo del testo, volto a porre in luce la particolare *corrispondenza* che si verifica, *nient’affatto casualmente* e questa volta (eccezionalmente) in maniera regolare e *non accidentale o episodica*, tra due eventi o, meglio, fra due stati di cose (states of affairs): la presenza, in mare, del pesce “serranus scriba”, il quale tuttora popola le acque del Mar Mediterraneo e del Mar Nero e che è caratterizzato da squame multicolori, *corrisponde* (sempre) all’assenza, nelle vicinanze, di pesci aggressivi nei confronti dell’uomo (e viceversa, poiché la corrispondenza è biunivoca), motivo per cui i pescatori di spugne, costretti ad immergersi in profondità per cercarle sul fondale marino, chiamano gli sciarrani “pesci sacri”, confidando nell’attendibile indicatore di sicurezza che essi costituiscono per la loro incolumità. E, analogamente, stando al secondo esempio addotto da Aristotele, la presenza, nel bosco, delle chiocciole, *corrisponde* (sempre) all’assenza, nelle vicinanze, di animali quali i suini e le pernici, in quanto questi ultimi si cibano delle chiocciole, e dunque, se essi fossero presenti, *corrispondentemente* non sarebbe possibile trovare lì chiocciole (e viceversa), perché queste ne sono ghiotta preda.

Ignorando la rilevanza semantico-concettuale di entrambi i passi appena commentati, tutti gli interpreti italiani e stranieri del *De divinatione per somnum* traducono, in maniera piuttosto liquidatoria, i ‘συμπτώματα’ connessi ai sogni veridici che prefigurano eventi reali futuri, rivelandosi ad essi *coincidenti*, come “mere casualità”, ovvero come “eventi accidentali casuali o fortuiti”, cosicché, in base a tale lettura, è deducibile che sia il caso ad essere implicitamente assunto a causa accidentale del verificarsi di simili “coincidenze”, sebbene, è opportuno sottolinearlo, nel trattato in questione non occorra mai né la nozione di ‘caso’ (τὸ αὐτόματον) né quella di ‘fortuna’ (ἡ τύχη).

Prima di illustrare gli ulteriori elementi di implausibilità dell’interpretazione qui criticata, che risulta contraddire, come si renderà in seguito evidente, l’intera dottrina aristotelica del caso e della fortuna, è bene precisare le ragioni per cui la controversa categoria di ἐνόπνια qui esaminata sia intrinsecamente connotata dal carattere ontologico dell’*accidentalità*, operazione che si rivelerà metodologicamente inevitabile

al fine di chiarire quale funzione rivesta la φύσις melancolica nella comprensione dell'intera scepsi circa la mantica onirica.

A questo riguardo, si considerino le righe 463b 22-29 del trattato in cui tale indagine viene condotta, nelle quali Aristotele esamina le motivazioni per cui, in generale, tutti i sogni veridici, abbiano essi valore di “causa”, di “segno” o di “coincidenza”, non si verificano regolarmente e secondo un criterio di necessità, ma solo episodicamente, in virtù della loro stessa natura *accidentale*:

ὅτι δ' οὐκ ἀποβαίνει πολλὰ τῶν ἐν υπνίων, οὐδὲν ἄτοπον· οὐδέ γάρ τῶν ἐν τοῖς σώμασι σημείων καὶ τῶν οὐρανίων, οἷον τὰ τῶν ὑδάτων καὶ τὰ τῶν πνευμάτων (ἂν γὰρ ἄλλη κυριώτερα ταύτης **συμβῆ** κίνησις, ἀφ' ἧς μελλούσης ἐγένετο τὸ σημεῖον, οὐ γίνεται), καὶ πολλὰ βουλευθέντα καλῶς τῶνπραχθῆναι δεόντων διελύθη δι' ἄλλας κυριώτερας ἀρχάς. ὅλως γὰρ οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν, οὐδέ τὸ αὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον. [Ma che molti sogni non si realizzino non è affatto assurdo, perché non si realizzano neppure molti segni nei corpi e nel cielo, per esempio i segni di piogge e di venti. Qualora infatti **si verifici accidentalmente** un altro cambiamento più potente di quello dal cui approssimarsi il segno era prodotto, questo non ha luogo. Anche molte buone deliberazioni sulle cose da fare si sono dissolte a causa di principi più potenti. In generale infatti non tutto ciò che stava per accadere accade, né sono la stessa cose ciò che accadrà e ciò che sta per accadere].⁷⁰³

Nel brano citato, nel quale occorrono alcune forme verbali – quali ‘ἀποβαίνει’ e ‘συμβῆ’ – significativamente riconducibili, ancora una volta, alla comune radice ‘βαίνειν’, Aristotele chiarisce il motivo sotteso alla mancata realizzazione di molte visioni oniriche, focalizzando in particolare l’attenzione su quelle aventi *funzione causale e semeiotica* in relazione agli eventi reali che esse prefigurano.

⁷⁰³ Arist. *De divinat.* 463b 22-29, L. Repici (a cura di), *Aristotele: La divinazione durante il sonno*, *op. cit.* Ci è parso opportuno apportare lievi modificazioni alla traduzione proposta da Repici, rendendo l’espressione verbale ‘ἂν [...] συμβῆ’ con “qualora si verifici accidentalmente” per sottolineare, come invece non avviene attenendosi alla resa della succitata traduttrice, la valenza semantica di *accidentalità* propria del verbo ‘συμβαίνω’. Inoltre, abbiamo preferito tradurre il termine ‘κίνησις’ con “cambiamento” piuttosto che con “movimento”, assumendo dunque il lemma greco nel senso più ampio che gli è proprio, e non secondo l’accezione strettamente locativa in cui esso si specifica (e che qui non ci pare affatto coerente rispetto al contesto tematico in cui si inserisce), secondo le stesse indicazioni offerte dallo Stagirita in *Phys.* III 3, 202a12-202b29, in cui egli indica, dopo aver definito il mutamento (κίνησις) come «un certo atto, ma imperfetto» (201b 31-32), le quattro specificazioni dello stesso: 1) secondo la sostanza (generazione e corruzione); 2) secondo la qualità (alterazione); 3) secondo la quantità

È possibile leggere l'argomentazione attraverso cui si articola qui l'analisi aristotelica in parallelo rispetto a quella, almeno in buona parte assimilabile ad essa, proposta nel III capitolo del libro *Epsilon* della *Metafisica*, che si propone di confutare la visione rigidamente deterministica degli eventi naturali e di dimostrare così la tesi, esposta in apertura dello stesso capitolo, secondo cui non tutti gli eventi naturali avvengono necessariamente, ma occorre piuttosto ammettere un margine di contingenza e di imprevedibilità, ovvero l'esistenza di eventi e di fenomeni accidentali e, con essi, anche l'esistenza di *cause* che, a loro volta, non possono che risultare *accidentali*:

“Οτι δ’ εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἷτια γενητὰ καὶ φθαρτὰ ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, φανερόν. εἰ γὰρ μὴ τοῦτ’, ἐξ ἀνάγκης πάντ’ ἔσται, εἰ τοῦ γιγνομένου καὶ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἷτιόν τι ἀνάγκη εἶναι. [Che ci siano principi e cause generabili e corruttibili, senza che vi sia processo di generazione e di corruzione dei medesimi, è evidente. Infatti, se così non fosse, tutto esisterebbe necessariamente, dal momento che di ciò che si genera e si corrompe ci deve essere una causa non accidentale].⁷⁰⁴

§ 5. La dottrina aristotelica dell’*‘accidente’* (συμβεβηκός), del *‘caso’* (αὐτόματον) e della *‘fortuna’*(τύχη) tra *Metafisica* V-VI e *Fisica* II

(crescita e diminuzione); e 4) secondo il luogo (traslazione). È in quest’ultimo significato, com’è noto, che va inteso il “mutamento” (κίνησις) nel senso propriamente locale di “movimento”.

⁷⁰⁴ Arist. *Metaph.* E 3, 1027a 29-32.

Intendendo dimostrare la legittimità dell'ipotesi interpretativa relativa alla necessità di assumere le *coincidenze oniriche* quali fenomeni *accidentali* e tuttavia non *casuali*, ci proponiamo anzitutto di esaminare più attentamente il passo compreso fra le righe 463b 22-29 del *De divinatione per somnum*, il quale appare scomponibile in tre microsezioni:

a) nella prima, compresa fra le righe 22-26, Aristotele indica la ragione per la quale molti sogni interpretabili come *segni* di eventi futuri non si realizzino [ὅτι δ' οὐκ ἀποβαίνει πολλά τῶν ἐνυπνίων, οὐδέν ἄτοπον· οὐδέ γάρ τῶν ἐν τοῖς σώμασι σημείων καὶ τῶν οὐρανίων, οἷον τὰ τῶν ὑδάτων καὶ τὰ τῶν πνευμάτων (ἂν γὰρ ἄλλη κυριώτερα ταύτης **συμβῆ** κίνησις, ἀφ' ἧς μελλούσης ἐγένετο τὸ σημεῖον, οὐ γίνεται) (ma che molti sogni non si realizzino non è affatto assurdo, perché non si realizzano neppure molti segni nei corpi e nel cielo, per esempio i segni di piogge e di venti. Qualora infatti **si verifici accidentalmente** un altro cambiamento più potente di quello dal cui approssimarsi il segno era prodotto, questo non ha luogo)];

b) nella seconda, compresa fra le righe 26-28, viene invece indicato il motivo per cui molti sogni assunti come *causa* di eventi futuri non trovino realizzazione [καὶ πολλά βουλευθέντα καλῶς τῶνπραχθῆναι δεόντων διελύθη δι' ἄλλας κυριώτερας ἀρχάς (anche molte buone deliberazioni sulle cose da fare si sono dissolte a causa di principi più potenti)];

c) infine, nella parte restante del brano, il filosofo esprime una considerazione conclusiva di carattere generale a sostegno di quanto è stato precedentemente affermato [ὅλως γὰρ οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν, οὐδέ τὸ αὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον (in generale infatti non tutto ciò che stava per accadere accade, né sono la stessa cose ciò che accadrà e ciò che sta per accadere)].

Nella sezione (a) Aristotele pone i sogni intesi come *σημεῖα* di stati patologici incipienti nel sognatore in analogia con i segni relativi ad altri ambiti, come quello medico e quello metereologico, sostenendo che, sebbene le nuvole siano segno di un cambiamento (*κίνησις*) che sta per avvenire (letteralmente, “che si sta approssimando” (*μελλούσης*)), ovvero di un evento imminente, cioè della pioggia, tuttavia ciò non comporta *necessariamente* che tale fenomeno si produrrà, poiché potrebbe verificarsi *accidentalmente* (ἂν [...] **συμβῆ**) un cambiamento più potente (*κυριώτερα*) rispetto a quello preannunciato dalle nuvole (quale, poniamo, un improvviso e accidentale cambiamento del vento), perché le nuvole siano spazzate via e quindi non piova. Allo stesso modo, se un uomo sogna, per esempio, come Aristotele scrive in apertura del

trattato⁷⁰⁵, di camminare attraverso il fuoco e di avvertire molto caldo (βαδίξειν διὰ πυρὸς καὶ θερμαίνεσθαι σφόδρα), questo sogno è interpretabile come *segno* di un malessere organico incipiente, legato alla sensazione di bruciore, e dunque ad un possibile processo infiammatorio che sta per insorgere in qualche organo del dormiente (poniamo, un’infezione nel tratto faringeo), ma che *non necessariamente*, tuttavia, si verificherà, qualora, ammettiamo ipoteticamente, al sognatore, una volta risvegliatosi, còpiti *accidentalmente* di cibarsi di un alimento dotato di proprietà benefiche rispetto alla patologia incipiente (quale, poniamo, un frutto di limone) – della quale egli non è ovviamente consapevole –, che, disinfettando la gola, eviterà l’insorgere dell’infezione relativa. Ciò non significa che il sogno non sia davvero predittivo, cioè che non sia segno di un evento incipiente, ma vuol dire solo che non tutto *ciò che sta per accadere* (τὸ μελλήσαν) poi effettivamente accada. Il fatto che il sogno sia segno di un evento, non implica quindi che quest’ultimo accadrà *necessariamente*, ma soltanto che quell’evento *sta per accadere* o che *potrebbe accadere, a meno che non si verifichi accidentalmente* qualcos’altro che ne impedisca la realizzazione.

Nella sezione successiva, compresa fra le righe 463b 26-28, Aristotele spiega, in maniera del tutto simmetrica, per quale ragione non si realizzano molti sogni interpretabili come *causa* di azioni che il sognatore, una volta svegliatosi, potrebbe compiere, ponendo tali visioni oniriche in analogia rispetto alle “buone deliberazioni” (βουλευθέντα καλῶς) che, in generale, vengono prese in ambito pratico, e che rappresentano i *principi* e le *cause* (ἀρχαί) delle azioni che quelle stesse deliberazioni *stanno per produrre* (o che *stanno per produrre*). Ciò non comporta, tuttavia, che quelle stesse azioni verranno *necessariamente* compiute, perché potrebbe *accidentalmente* accadere che le deliberazioni prese inizialmente vengano annullate (letteralmente, “si siano dissolte” (διελύθη)) a causa di un impedimento oppure in virtù di altre deliberazioni reputate migliori rispetto alle precedenti e che, quindi, invalidano le prime. Se, per esempio, un uomo sogna un caro amico, secondo l’esempio addotto dallo stesso Aristotele alle righe 463b 4-5 (ὅταν μεμνημένῳ τιὸν περὶ τινος τυχῆ τοῦτο γιγνόμενον) che non vede da lungo tempo, quel sogno può influenzarlo emotivamente, durante il sonno, a tal punto da essere causa della *decisione* (o *deliberazione*), che il sognatore prenderà allo stato di veglia, di incontrare quell’amico. Tuttavia, il fatto di aver preso tale decisione non implica che si verificherà *necessariamente* quell’evento, ovvero l’incontro con l’amico, poiché lo stesso uomo potrebbe *accidentalmente* avere

⁷⁰⁵ Cfr. Arist. *De divinat.* 463a 15.

un impedimento oppure decidere successivamente e *in maniera imprevista* di restare a casa o di compiere, *inaspettatamente*, altre azioni e di non incontrare dunque l'amico prima sognato.

Per questa ragione, è legittimo sostenere che i sogni, siano essi intesi come aventi valore *semeiotico* o *causale* rispetto ad eventi reali, abbiano valore *predittivo* –sebbene, è utile sottolinearlo ancora una volta, sia opportuno assumere il significato di quest'ultimo aggettivo, in riferimento agli ἐνόπνια con connotazione semeiotica, non *strictu sensu* –, rispetto a quegli stessi eventi che essi prefigurano e che “potrebbero accadere” o che “stanno per accadere” al sognatore, ma ciò non comporta che necessariamente, ovvero inevitabilmente, l'evento che essi preannunciano “accadrà”, perché il realizzarsi effettivo di quest'ultimo dipende dal determinarsi o meno di certe condizioni fattuali. Da tali premesse deriva, secondo una struttura propriamente sillogistica, la conclusione espressa nelle ultime due righe (463b 28-29), in cui si legge, come già ricordato, che:

ὅλως γὰρ οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν, οὐδέ τὸ αὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον.
[in generale infatti non tutto ciò che stava per accadere accade, né sono la stessa cose ciò che accadrà e ciò che sta per accadere].

Attenendoci fedelmente alla composizione lessicale e sintattica della struttura testuale di questo passo, si evince che, rispettivamente in riferimento alle dimensioni temporali del *passato* e del *futuro*, non tutto “ciò che stava per accadere” (τὸ μελλῆσαν) nel passato, poi si verifica (γίνεται) *necessariamente* (nel *presente*), e non tutto “ciò che sta per accadere” (τὸ μέλλον) nel presente, si verificherà (ἐσόμενον, forma verbale contrapposta simmetricamente al precedente participio sostantivato ‘τὸ μέλλον’, al fine di indicare “ciò che accadrà qualora, ovvero “solo a condizione che”, non interverrà nulla che ne impedisca la realizzazione) poi *necessariamente* (nel *futuro*).

Mi pare si possa istituire un parallelismo semantico fra tale considerazione conclusiva, apposta da Aristotele nell'explicit del brano tratto dal *De divinatione per somnum* appena commentato, e la tesi sostenuta nel III capitolo del VI libro della *Metafisica*, secondo la quale *in natura non tutto avviene necessariamente*.

A questo proposito si consideri il seguente testo, nel quale il filosofo si sofferma sul caso paradigmatico della morte, originata da una condizione di malattia, dell'animale:

πότερον γὰρ ἔσται τοδὶ ἢ οὐ; ἐάν γε τοδὶ γένηται· εἰ δέ μή, οὐ. τοῦτο δέ ἐάν ἄλλο. καὶ οὕτω δῆλον ὅτι αἰ χρόνου ἀφαιρουμένου ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου ἤξει ἐπὶ τὸ νῦν, ὥστε ὁδὶ ἀποθανεῖται νόσῳ ἢ βίᾳ, ἐάν γε ἐξέλθῃ τοῦτο δέ ἐάν διψήσῃ· τοῦτο δέ ἐάν ἄλλο· καὶ οὕτως ἤξει εἰς ὃ νῦν ὑπάρχει, ἢ εἰς τῶν γεγονότων τι. οἶον ἐάν διψήσῃ· τοῦτο δέ εἰ ἐσθίει δριμέα· τοῦτο δ' ἦτοι ὑπάρχει ἢ οὐ· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἀποθανεῖται ἢ οὐκ ἀποθανεῖται. ὁμοίως δέ κὰν ὑπερπηδήσῃ τις εἰς τὰ γενόμενα, ὁ αὐτὸς λόγος· ἤδη γὰρ ὑπάρχει τοῦτο ἔν τινι, λέγω δέ τὸ γεγονός· ἐξ ἀνάγκης ἄρα πάντα ἔσται τὰ ἐσόμενα, οἶον τὸ ἀποθανεῖν τὸν ζῶντα· ἤδη γὰρ τι γέγονεν, οἶον τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ. ἀλλ' εἰ νόσῳ ἢ βίᾳ, οὐπω, ἀλλ' ἐάν τοδὶ γένηται. δῆλον ἄρα ὅτι μέχρι τινὸς βαδίζει ἀρχῆς, αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο. ἔσται οὖν ἢ τοῦ ὁπότερ' ἔτυχεν αὕτη, καὶ αἴτιον τῆς γενέσεως αὐτῆς ἄλλο οὐθέν. [Per esempio: questa data cosa sarà o no? Sì, se si produrrà quest'altra cosa; se no, no. E questa seconda si produrrà se se ne produrrà una terza. Così è evidente che, sottraendo continuamente una porzione di tempo da un tempo limitato, si giungerà al momento attuale. E, così, quest'uomo morirà di malattia, oppure morirà di morte violenta, a seconda che uscirà o no di casa; e uscirà di casa se avrà sete; e avrà sete se avrà luogo una data altra cosa; in questo modo, si giungerà a un fatto presente o a un fatto che è già accaduto. Per esempio: quell'uomo uscirà di casa se avrà sete; e avrà sete se avrà mangiato salato. Questo fatto, infine, ha luogo oppure non ha luogo.: di conseguenza, necessariamente, quell'uomo morirà oppure non morirà. E similmente lo stesso discorso vale anche se ci si rifà ad avvenimenti passati. Questo, infatti, cioè il fatto avvenuto, esiste attuato in qualche cosa; di necessità, dunque, avverranno tutte le cose future che da esso dipendono: l'animale, per esempio, morirà necessariamente perché c'è già in lui ciò che produrrà questo, cioè la presenza in lui dei contrari. Ma se dovrà morire per malattia oppure per morte violenta, non è ancora determinato, ma dipende dall'eventualità che si verifichi o meno una determinata condizione. È chiaro, dunque, che si risale fino a un certo principio, e che questo, a sua volta, non è riducibile più ad altro. Questo sarà, allora, il principio di ciò che avviene a caso, e del prodursi di questo non ci sarà nessun'altra causa].⁷⁰⁶

La tesi esposta da Aristotele nel passo appena citato si può compendiare come segue: la morte *per malattia*, ovvero *per vecchiaia* (in quanto quest'ultima era considerata come condizione di degenerazione patologica naturale dell'organismo) dell'animale, e nella fattispecie dell'uomo, costituisce l'*effetto* derivante *necessariamente* da quella *causa determinata* rappresentata dalla presenza in lui, sin dalla nascita, degli umori contrari – costituiti, come suggerisce la dottrina medica ippocratica da cui le pagine aristoteliche

⁷⁰⁶ Arist. *Metaph.* VI 3, 1027a 32-1027b 14.

appaiono profondamente influenzate, dal flegma, dal sangue, dalla bile nera e da quella gialla. Secondo un processo degenerativo del tutto naturale, tali umori, prima o poi, si porranno reciprocamente in un rapporto di *disarmonia* o di *squilibrio* che, a sua volta, determinerà la *malattia* (ovvero quella particolare malattia identificabile con la condizione patologica della *vecchiaia*) e, dunque, la morte *naturale* dell'animale.

In sé considerata, tuttavia, la *morte (naturale) per malattia* – evento che potremmo considerare, in relazione a quanto scritto in merito ai sogni intesi quali segno e *causa*, come “preannunciato” in qualche modo da quella *causa* che è la presenza, nell'organismo animale, degli umori contrari – potrebbe anche *non verificarsi* qualora si verifici un'altra *causa*, di natura *accidentale*, quale è il “mangiare salato” (ἐσθίει δριμύα) del primo esempio addotto nel capitolo III del VI libro. Mangiare quell'alimento, infatti, innesterà a sua volta una *concatenazione necessaria di cause ed effetti*, facendo sì che quell'evento, ovvero la morte per malattia (ἀποθάνεται νόσῳ), non si realizzi, ma, invece, si verifichi la *morte violenta* (ἀποθάνεται βίᾳ), la quale, rispetto alla morte *naturale* per vecchiaia, si configura come un *evento accidentale*, poiché “sempre o per lo più” (ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν) gli animali, uomo compreso, muoiono di vecchiaia e solo raramente muoiono di morte violenta.

Quindi, ponendo in parallelo l'ultimo passo del *De divinatione per somnum* con il precedente di *Metafisica* E 3, si può concludere che, in primo luogo, la presenza dei contrari nell'uomo è *causa* della *morte naturale per malattia*, la quale costituisce l'*effetto* scaturente necessariamente da quella stessa causa, ma che, al contempo, l'esistenza di quest'ultima non comporta che quell'uomo morirà *necessariamente* o *inevitabilmente* di vecchiaia, dal momento che potrebbe verificarsi *accidentalmente* la *morte violenta* (ovvero il suo assassinio ad opera di qualcuno). Allo stesso modo, le nuvole sono di certo segno e, al tempo stesso, *causa* della pioggia, ma la presenza di tale causa non implica che *necessariamente* l'evento della pioggia si verificherà, perché potrebbe *non piovere*, qualora, *accidentalmente* (e quindi in modo imprevisto) si alzi il vento, che spazzerà, a sua volta, le nuvole (e il quale, così, annullerà tale *causa*, rappresentata dalle nubi, e, con essa, anche il suo conseguente, ma non inevitabile, *effetto*, la pioggia).

Applicando tale schema agli ἐνόπνια interpretabili come *causa* e come *segno* di eventi reali, risulta evidente che Aristotele non nega affatto che essi abbiano valore predittivo, ma che pone solamente in luce che gli stessi preannunciano degli accadimenti che, in quanto *naturali* (poiché appartenenti al mondo sublunare), non avverranno

necessariamente, proprio perché la natura presenta una *regolarità non rigida*, all'interno della quale occorre ammettere un margine di *accidentalità* e di *contingenza*⁷⁰⁷.

A sostegno della tesi, prima enunciata, in merito alla necessità di intendere, in particolare, i sogni veridici intesi come *coincidenze* (συμπτώματα) rispetto ad eventi reali futuri quali *eventi accidentali* (secondo quanto chiaramente emerso dalle osservazioni fin qui esposte), ma *non casuali*, ovvero non determinate dall'intervento di quella peculiare *causa efficiente di natura accidentale* che è il *caso*, occorre, preliminarmente, ricordare quanto lo Stagirita tematizza in seno ai capitoli IV, V e VI del II libro della *Fisica*, che, nel loro insieme, costituiscono un compiuto trattato sulle nozioni di 'caso' (τὸ αὐτόματον) e di 'fortuna' (ἡ τύχη), che si apre con le seguenti parole:

Λέγεται δέ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον· τίνα οὖν τρόπον ἐν τούτοις ἐστὶ τοῖς αἰτίοις ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, καὶ πότερον τὸ αὐτὸ ἢ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἢ ἕτερον, καὶ ὅλως τί ἐστὶν ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐπισκεπτέον. [Si vuol dire che sono cause anche la fortuna e il caso, e che molte cose sono e divengono mediante la fortuna e il caso. Bisogna, perciò, esaminare (a) in che senso, fra le cause su indicate, siano la

⁷⁰⁷ In merito alla nozione aristotelica di 'necessità' occorre ricordare che essa va intesa nel significato di 'necessità ipotetica', in quanto egli escludeva dall'ambito degli enti per natura una forma di necessità assoluta. La regolarità del divenire naturale è cioè scandita da un andamento "per lo più" e ciò consente di recuperare un margine di contingenza o di accidentalità. Sotto questo aspetto, nei passi del trattato sulla *mantica* considerati finora Aristotele si riferisce spesso ai sogni come ad eventi accidentali, in relazione all'imprevedibilità del loro verificarsi. Cfr. M. D. Boeri, *Change and Teleology in Aristotle's Physics*, in «**International Philosophical Quarterly**», 34 (1995), pp. 87-96; M. Boylan, *The Place of Nature in Aristotle's Teleology*, in «**Apeiron**», 19 (1985) 1, pp. 126-140; M. Broadie/F. D. Miller, *Teleology and Natural Necessity in Aristotle*, in «**History of Philosophy Quarterly**», 1 (1984), pp. 133-146; R. Byrne, *Aristotle on Physical Necessity and the Limits of Teleological Explanation*, in «**Apeiron**», 35 (2002) 1, pp. 19-46; J. M. Cooper, *Aristotle on Natural Teleology*, in M. Schofield/M. C. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222; Id., *Hypothetical Necessity and Natural Teleology*, in A. Gotthelf/J. G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 243-274; T. Ebert, *Aristotelian Accidens*, in «**Oxford Studies in Ancient Philosophy**», 16 (1998), pp. 97-139; D. J. Furley, *What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?*, in M. Frede/G. Striker (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 59-79; A. Gotthelf, *Aristotle's Conception of Final Causality* (1976), in A. Gotthelf/J. G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 204-242; L. Judson, *Aristotelian Teleology*, in «**Oxford Studies in Ancient Philosophy**», 29 (2005), pp. 341-366; E. Moutsopoulos (a cura di), *Hasard et necessite dans la philosophie grecque*, Athens: Academia d'Athenes, 2005, pp. 111-129; R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London: Duckworth, 1980; H. Weiß, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel: Haus zum Falken, 1942.

fortuna e il caso, e (b) se la fortuna e il caso siano la stessa cosa o cose diverse, e, insomma, (c) che cosa sia la fortuna, che cosa il caso].⁷⁰⁸

La formulazione dei tre quesiti all'interno del brano sopra citato inaugura una dettagliata scepse riguardo alla funzione che il *caso* e la *fortuna* rivestono in una raffinata descrizione degli eventi del mondo; dopo aver presentato nel quarto capitolo, con il suo tipico modo di argomentare, una rassegna delle principali posizioni teoriche sull'argomento, Aristotele risponde nel quinto capitolo all'ultimo dei tre quesiti prima posti (c), fornendo le definizioni di 'caso' e di 'fortuna':

ἔστι μὲν οὖν ἄμφω αἰτία, καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκόσκαὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γίνεσθαι μὴ ἀπλῶς μηδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τούτων ὅσ' ἂν γένοιτο ἕνεκά του. [Pertanto, come dicevamo, sia la fortuna sia il caso sono entrambe cause operanti su eventi che possono verificarsi, ma né sempre né per lo più, e fra questi eventi accidentali, su quanti sono in vista di qualcosa].⁷⁰⁹

Nel capitolo successivo, con il quale si chiude la trattazione dell'argomento, viene fornita la risposta ai quesiti (b) ed (a):

Διαφέρει δ' ὅτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλείον ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ ταῦτομάτου, τοῦτο δ' οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης. [Fortuna e caso differiscono, in quanto il caso ha un maggior numero di accezioni. Tutto ciò che avviene per fortuna, infatti, avviene per caso, ma non tutto ciò che avviene per caso avviene per fortuna].⁷¹⁰

τῶν δὲ τρόπων τῆς αἰτίας ἐν τοῖς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐκάτερον αὐτῶν. [Circa, poi, la causa dei loro modi, bisogna tener presente che tanto la fortuna quanto il caso rientrano nel novero delle cause onde è il principio del movimento].⁷¹¹

⁷⁰⁸ Arist. *Phys.* II 4, 195b 31-36.

⁷⁰⁹ *Ivi*, II 5, 197a 33-35.

⁷¹⁰ *Ivi*, II 6, 197a 36-197b 1.

⁷¹¹ *Ivi*, II 6, 198a 3-5.

Tanto il caso quanto la fortuna vengono dunque indicate come *cause accidentali* che intervengono nell'ambito di quegli eventi che sono *sia accidentali che teleologici*, ovvero inizialmente orientati al raggiungimento di un certo *τέλος*, e dunque provvisti, almeno in origine, di una precisa *causa finale*.

Pertanto, possono dirsi “casuali” o “fortuiti” gli eventi determinati dall'*accidentale* intersezione di almeno due *sequenze o catene causali e indipendenti* di eventi (non necessariamente concomitanti), le quali, per l'intervento di fattori *accidentali* – rappresentati dalle *cause efficienti accidentali* del *caso* e della *fortuna* – risultano ‘vanificate’ perché non raggiungono il rispettivo *telos* verso cui erano inizialmente orientate:

σημείον δέ τὸ μάτην, ὅτι λέγεται ὅταν μὴ γένηται τὸ ἔνεκα ἄλλου ἐκείνου ἔνεκα [...]. φαμέν [...] τοῦτο ὄν τὸ μάτην, τὸ πεφυκὸς ἄλλου ἔνεκα, ὅταν μὴ περαίνει ἐκεῖνο οὐ ἔνεκα ἦν καὶ ἐπεφύκει [...]. οὕτω δὴ τὸ αὐτόματον καὶ κατὰ τὸ ὄνομα ὅταν αὐτὸ μάτην γένηται· κατέπεσεν γὰρ οὐ τοῦ πατάξαι ἔνεκεν ὁ λίθος· ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἄρα κατέπεσεν ὁ λίθος, ὅτι πέσοι ἂν ὑπὸ τινὸς καὶ τοῦ πατάξαι ἔνεκα. [Ne è prova l'espressione ‘invano’, la quale si suol pronunciare quando non si realizza un fine, ma solo ciò che si fa per esso: [...] l'espressione ‘invano’ sta proprio ad indicare ciò che è naturalmente disposto verso un fine esterno, ma poi non consegue ciò che era il fine della propria esistenza e della propria disposizione naturale. In tal modo il caso, anche in conformità con la sua etimologia, si ha quando una causa si produce invano: ad esempio, la pietra che cade senza aver lo scopo di colpire, cade per caso, perché altrimenti sarebbe caduta ad opera di qualcuno e con lo scopo di colpire].⁷¹²

Nell'esempio sopra citato sono distinguibili le due sequenze *causali* relative, rispettivamente, alla traiettoria seguita dal grave, che ha come suo *telos* naturale il raggiungimento del punto più basso per effetto della forza di gravità (e non di uccidere alcuno), e al percorso del malcapitato, orientato inizialmente al raggiungimento di un determinato luogo e ora violentemente interrotto. Tali sequenze causali – indipendenti e teleologiche – risultano dunque *vanificate* dall'intervento del caso, che ne determina l'*accidentale* incrocio.

⁷¹² *Ivi*, II 6, 197b 22-31.

Nello stesso capitolo il filosofo precisa inoltre, in risposta al quesito (b) cui si è fatto prima riferimento, che la fortuna costituisce una specificazione del caso, in quanto essa riguarda solo gli eventi accidentali relativi alle *azioni umane*, ovvero quelle attività in cui il soggetto del processo pratico è un agente razionale, cioè un uomo adulto, mentre il caso può rappresentare la causa accidentale di eventi relativi, in generale, a tutti gli enti, compresi, dunque, anche gli enti naturali privi di ragione e gli artefatti prodotti dalla τέχνη umana.

Quali altri due interessanti esempi di eventi accidentali aventi come causa il caso, e non la fortuna, Aristotele adduce, oltre a quello relativo alla caduta della pietra, i seguenti, riferiti, rispettivamente ad un ente naturale diverso dall'uomo e ad un prodotto dell'attività poetica umana:

τὸ δ' αὐτόματον καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ πολλοῖς τῶν ἀψύχων, οἷον ὁ ἵππος αὐτόματος, φαμέν, ἦλθεν, ὅτι ἐσώθη μὲν ἐλθὼν, οὐ τοῦ σωθῆναι δέ ἔνεκα ἦλθε· καὶ ὁ τρίπους αὐτόματος κατέπεσεν· ἔστη μὲν γὰρ τοῦ καθῆσθαι ἔνεκα, ἀλλ' οὐ τοῦ καθῆσθαι ἔνεκα κατέπεσεν. [Il caso, invece, si verifica anche per gli altri animali e per molte cose inanimate: ad esempio, noi diciamo: «la venuta del cavallo è stata un caso», perché con la sua venuta quell'animale, magari, si è salvato, senza che esso, però, sia affatto venuto con lo scopo di salvarsi; e diciamo anche: «il tripode è caduto per caso»: esso, infatti, si trovava lì perché ci si sedesse; ma non è caduto affatto per farci sedere!].⁷¹³

Il caso più esemplificativo di evento accidentale casuale di carattere invece propriamente *fortuito* è addotto nel V capitolo:

ἔνεκα τοῦ ἀπολαβεῖν τὸ ἀργύριον ἦλθεν ἄν κομιζομένου τὸν ἔρανον, εἰ ἦδει· ἦλθε δ' οὐ τοῦ του ἔνεκα, ἀλλὰ συνέβη αὐτῷ ἐλθεῖν, καὶ ποιῆσαι τοῦτο τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα· τοῦτο δέ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ φοιτῶν εἰς τὸ χωρίον οὔτ' ἐξ ἀνάγκης· ἔστι δέ τὸ τέλος, ἢ κομιδῆ, οὐ τῶν ἐν αὐτῷ αἰτίων, ἀλλὰ τῶν προαιρετῶν καὶ ἀπὸ διανοίας· καὶ λέγεται γε τότε ἀπὸ τύχης ἐλθεῖν, εἰ δέ προελόμενος καὶ τούτου ἔνεκα ἢ αἰεὶ φοιτῶν ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ κομιζόμενος, οὐκ ἀπὸ τύχης. [un tale sarebbe potuto andare in un dato luogo per riscuotere del denaro, magari da parte di un suo debitore, sol che lo avesse saputo; in realtà, però, vi è andato, ma non con

⁷¹³ *Ivi*, II 6, 197b 13-17.

questo preciso fine, bensì gli è capitato di andare e di raggiungere, così facendo, il suo fine, ossia la riscossione del denaro; e ciò gli è capitato non perché egli sia solito frequentare quel luogo per lo più o per necessità: il fine, cioè il rimborso del denaro, non fa parte delle cause in sé, ma di quelle che provengono dalla scelta e dal pensiero: in tal caso si dice che ci è andato per fortuna; se, invece, egli ci fosse andato premeditadamente e per quello scopo, sia che frequentasse quel luogo sempre sia che per lo più egli stesse lì a riscuoter denaro, il fatto non sarebbe accaduto fortuitamente].⁷¹⁴

L'uomo che si reca in piazza accidentalmente, ovvero *né sempre né per lo più*, perché non ne è un frequentatore assiduo, mirando ad un preciso fine diverso dalla riscossione di denaro (per esempio, per partecipare ad un'assemblea o ad un processo, o per affari) e lì vi incontra, *inaspettatamente*, il suo debitore, è *fortunato*: l'evento, del tutto *accidentale*, rappresentato dalla riscossione del denaro, è un evento *casuale* e, più propriamente – poiché riguarda un'azione umana–, *fortuito* (e, specularmente, il debitore, che ha incontrato in piazza, in maniera imprevista, il suo creditore, è dunque *sfortunato*). Possono essere interpretati nella medesima prospettiva (casuale, o meglio, fortuita) anche i seguenti casi, tratti dal XXX capitolo del V libro della *Metafisica*:

εἴ τις ὀρύττων φυτῶ βόθρον εὔρε θησαυρόν. τοῦτο τοίνυν συμβεβηκὸς τῷ ὀρύττοντι τὸν βόθρον, τὸ εὔρειν θησαυρόν· οὔτε γὰρ ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἐκ τούτου ἢ μετὰ τοῦτο, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄν τις φυτεύῃ θησαυρὸν εὔρισκει. [se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro, questo ritrovamento del tesoro è, dunque, un accidente per chi scava una fossa: infatti, l'una cosa non deriva dall'altra né fa seguito all'altra necessariamente; e nemmeno per lo più chi pianta un albero trova un tesoro].⁷¹⁵

συνέβη τῷ εἰς Αἴγινα ἐλθεῖν, εἰ μὴ διὰ τοῦτο ἀφίκετο ὅπως ἐκεῖ ἔλθῃ, ἀλλ' ὑπὸ χειμῶνος ἐξωσθεὶς ἢ ὑπὸ ληστῶν ληφθεὶς. γέγονε μὲν δὴ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ἦ ἀπὸ ἀλλ' ἦ ἕτερον· ὁ γὰρ χειμῶν αἴτιος τοῦ μὴ ὅπου ἔπλει ἐλθεῖν, τοῦτο δ' ἦν Αἴγινα. [è per accidente che uno giunge ad Egina, se non è partito con l'intento di giungere in tal luogo, ma se vi è giunto perché spinto dalla tempesta, o preso dai pirati.

⁷¹⁴ *Ivi*, II 5, 196b 32-197a 6.

⁷¹⁵ Arist. *Metaph.* V 30, 1025a 15-19, traduzione leggermente modificata.

Dunque, l'accidente è prodotto ed esiste non per se stesso ma per altro: la tempesta, infatti, è stata causa che si giungesse dove non si voleva giungere, cioè ad Egina].⁷¹⁶

Mentre nel caso del contadino che, scavando una fossa *allo scopo di* piantare un albero (azione che il contadino, in quanto tale, compie *sempre o per lo più*), vi trova accidentalmente, o meglio, *fortuitamente*, un tesoro, la causa di tale ritrovamento è la τύχη, invece nel caso dell'uomo che naviga in direzione di una certa meta, per esempio di Atene, e giunge accidentalmente ad Egina, si può supporre che la causa accidentale "diretta" dell'arrivo ad Egina sia la "cattiva fortuna" (o "sfortuna", concetto per indicare il quale i Greci ricorrevano alla medesima, e dunque ambivalente, nozione di 'τύχη'), mentre la causa accidentale "indiretta" di tale evento sia *indeterminata*, perché potrebbe essere rappresentata, oltre che dallo scatenarsi di una tempesta che impedisce la navigazione in direzione della meta prefissata, anche da un attacco di pirati, o da un malore del marinaio, o dalla perdita della rotta, o da altre cause *indefinite* e, perciò, *potenzialmente infinite* (e nella stessa ottica si può intendere l'esempio, già citato, addotto nel III capitolo del libro VI della *Metafisica* in merito all'evento accidentale, che può definirsi *fortuito*, o meglio, determinato dall'avversa sorte – da intendersi, ovviamente, come "sfortuna" –, della morte violenta dell'animale).

Riguardo ai sogni intesi come coincidenze (συμπτώματα), mancano dunque le due principali condizioni perché essi possano essere legittimamente interpretati come eventi casuali, dal momento che:

1) in primo luogo, non si verifica alcuna *intersezione* tra il sogno e l'evento corrispondente, proprio perché essi *non si intersecano*, bensì *si corrispondono esattamente*;

2) in secondo luogo, tutti gli eventi definibili come *propriamente casuali* sono caratterizzati dall'essere inseriti in una *sequenza causale teleologica*, mentre Aristotele, secondo quanto emerge dall'analisi condotta nel trattato sulla mantica onirica, non riconosce al sogno alcun τέλος o *causa finale*, negando così che esso rientri fra gli eventi teleologici: più precisamente, ne indica la *causa efficiente*, identificandola nel sonno, ma non la *causa finale*, a differenza di quanto avviene per il sonno stesso, il cui τέλος è il riposo del vivente animale *al fine* dell'autoconservazione.

⁷¹⁶ *Ivi*, 1025a 25-30.

In virtù di ciò, è deducibile che le *coincidenze*, e nella fattispecie i sogni coincidenti ad eventi reali, sono di certo degli eventi *accidentali*, ma *non casuali*, in quanto aventi una causa accidentale diversa dal caso.

Sarebbe infatti scorretto supporre che l'insieme degli eventi "casuali" e "fortuiti" *rappresenti* (secondo una relazione di identità) o *comprenda* al suo interno (secondo una relazione di inclusione) quello degli eventi *accidentali*: se è corretta l'affermazione secondo cui tutti gli eventi casuali sono per loro natura accidentali, non lo è altrettanto l'affermazione inversa, secondo cui tutti gli eventi accidentali sono casuali. Aristotele opera, nel vasto ambito degli eventi del mondo, una netta distinzione fondata su un criterio ontologico, in virtù del quale egli oppone agli eventi che si verificano "di necessità e sempre o per lo più" allo stesso modo (gli eventi che ricorrono con regolarità "assoluta" o "statistica" sempre uguali a se stessi) gli eventi che non si verificano "né di necessità e né sempre né per lo più" allo stesso modo: tali sono gli eventi "accidentali", dei quali *la causa efficiente è sempre indeterminata* (non costituisce cioè una causa "per sé"), e sui quali non è possibile, come si è precisato sopra, edificare alcun sapere scientifico⁷¹⁷.

Come rilevato in precedenza, nel brano compreso fra le righe 463b 1-11 del *De divinatione* Aristotele non indica affatto la causa efficiente dei συμπτώματα, né ne fornisce la definizione, ma ne offre solo una caratterizzazione esemplificativa.

Appaiono dunque fortemente contestabili le interpretazioni, avanzate concordemente da tutti i principali traduttori e commentatori dell'opera in questione – alcune delle quali riportiamo di seguito –, che attribuiscono ai sogni intesi come coincidenze lo statuto di eventi *casuali*:

(a) Ma il tipo più frequente di relazioni tra sogni ed eventi reali è riconducibile secondo Aristotele ad un nesso puramente *casuale*, una coincidenza (*symptoma*), come quella che sussiste per esempio tra il verificarsi dell'eclissi e lo star camminando.⁷¹⁸

⁷¹⁷A tal proposito, cfr. C. Kirwan (translated with notes by), *Aristotle: Metaphysics Books Γ, Δ, and Ε*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 217 ss. e R. Sorabji, *Necessity, cause and blame*, Chicago: Chicago University Press, 2006.

⁷¹⁸G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. 130, corsivo mio.

(b) Nella maggior parte dei casi tuttavia i sogni *assomigliano* a coincidenze [...]. Si tratta di un rapporto di concomitanza che si verifica solo raramente, né sempre né per lo più e in modo del tutto *casuale*.⁷¹⁹

(c) La notion de coincidence nous conduit naturellement à celle de *hazard*.⁷²⁰

I commenti sopra riportati contengono tutti, un duplice errore: in primo luogo, infatti, Aristotele non indica affatto la *causa efficiente* delle “coincidenze”, ma, assimilandovi la “maggior parte (τὰ πολλὰ) dei sogni” umani, presenta solo alcuni casi di applicazione del termine tecnico ‘*symptoma*’ per disambiguarne il significato e renderne perspicuo l’uso all’interno del trattato; in secondo luogo, anche qualora si intendesse formulare una congettura riguardo alla possibile *causa* delle “coincidenze” oniriche, essa non potrebbe essere ravvisata nel *caso*, nello specifico significato che esso assume nel linguaggio aristotelico.

Stando infatti al modo in cui Aristotele definisce il caso e la fortuna nel II libro della *Fisica*, non pare affatto plausibile assumere la coincidenza registrabile fra alcuni sogni veridici e gli accadimenti reali ad essi *corrispondenti* come eventi *propriamente casuali*, a meno che non si precisi di intendere la nozione di ‘caso’ in un senso *molto ampio* (come avviene abitualmente, per esempio, nella lingua italiana) e non in quello *tecnico aristotelico*.

La parte immediatamente successiva del passo aristotelico prima citato offre l’opportunità di comprendere, o, almeno, di ipotizzare, *per viam negationis*, quale sia la *causa efficiente accidentale* del verificarsi di simili sogni:

“Ὅλως δέ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὄνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδέ γέγονε τούτου χάριν. [in generale, poiché anche alcuni degli altri animali sognano, i sogni non possono essere inviati dalla divinità, né accadono in vista di ciò].⁷²¹

⁷¹⁹ L. Repici, *op. cit.*, p. 43, corsivo mio (si vedano, a questo proposito, anche le pp. 48, 69, 71 e 72).

⁷²⁰ R. Mugnier, *op. cit.*, p. 90, corsivo mio.

⁷²¹ Arist. *De divinat.* 2, 463b 12-14, L. Repici (a cura di), *Aristotele: La divinazione durante il sonno*, *op. cit.*

Lo Stagirita esclude dunque l'ipotesi secondo cui i sogni divinatori possano essere inviati dalla divinità: sarebbe infatti scorretto identificare in quest'ultima tanto la *causa efficiente* quanto quella *finale* di simili visioni oniriche anzitutto sulla base dell'osservazione condotta in ambito zoologico, la quale dimostra che molti altri animali, oltre l'uomo, sognano (in particolare, nel IV libro dell'*Historia animalium* egli rileva che questa attività è propria anche dei cani, dei cavalli, delle capre e, in generale, di tutti i quadrupedi mammiferi). Se fosse la divinità la fonte di emittenza di tali ἐνόπνια predittivi, occorrerebbe concludere che essa li invii anche ad esseri viventi che, essendo privi di ragione, non sarebbero in grado di comprenderli, e ciò risulterebbe del tutto illogico. Questo argomento riprende e rafforza, inoltre, quanto Aristotele aveva affermato all'inizio del trattato, in cui asserisce che sarebbe "assurdo" (ἄτοπον) ammettere che sia la divinità ad inviare i sogni perché, se così fosse, li invierebbe non a chiunque (ὁ τυχών), ma solo agli uomini "migliori e più saggi" (οἱ βελτίστοι καὶ οἱ φρονιμώτατοι), ovvero ad individui particolarmente dotati quanto ad ingegno e a qualità morali, in virtù dei quali sarebbero quindi capaci di interpretare i criptici messaggi divini.⁷²²

Una volta esclusa, così, la possibilità che i sogni predittivi coincidenti ad eventi reali abbiano origine divina, e ammesso, secondo la lettura interpretativa qui da noi proposta, che non possano essere spiegati nemmeno come eventi di natura casuale, rimane dunque ancora aperta la questione relativa alla modalità in cui essi vadano intesi, ovvero il problema di individuare la possibile *causa efficiente* a cui possano essere ricondotti e in merito al quale Aristotele fornisce una soluzione non del tutto convincente.

Se dunque non è la divinità né il caso la causa del verificarsi di questi sorprendenti eventi, a quale altro tipo di spiegazione causale è possibile ricorrere?

A questo punto – come rileva Dodds – «Aristotele diviene esitante [...]. Non è persuaso che la coincidenza sia – di per sé – una spiegazione sufficiente per tutti i casi»⁷²³.

Respingendo l'ipotesi democritea, che spiegava la trasmissibilità all'anima del dormiente degli stimoli percettivi diurni in virtù di particolari «simulacri ed effluvi (εἶδωλα καὶ ἀπορροΐας)»⁷²⁴ di atomi, lo Stagirita formula una teoria parzialmente

⁷²² *Ivi*, 462b 20-22.

⁷²³ Eric R. Dodds, *Parapsicologia nel mondo antico*, Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 47.

⁷²⁴ Arist. *De divinat.* 464a 11. Il riferimento aristotelico alla teoria democritea degli effluvi è, più precisamente, il seguente (464a 9-17, traduzione a cura di L. Repici): «οὐδέν κωλύει κίνησιν τινα καὶ

diversa, fondata sulla propagazione di residui percettivi secondo un movimento “a onde”, una teoria che

per quanto [...] non arrivasse ad una conclusione, almeno valeva ad allontanare decisamente la questione dalla sfera della religione e tentava di applicare ad essa i criteri del buon senso.⁷²⁵

Il filosofo, in realtà, se da un canto esprime il suo dissenso nei confronti della dottrina democritea, dall'altro ne adotta il modello di spiegazione meccanico che ne è a fondamento, riconducendo i sogni a fenomeni percettivi spiegabili in funzione della trasmissibilità, attraverso un mezzo che si interpone fra il percipiente e il percepito, del movimento impresso dagli oggetti su cui il soggetto ha esercitato la sua facoltà sensitiva ai suoi organi di senso: tale è il motivo per cui le tracce residuali della percezione diurna possono raggiungere l'anima del sognatore anche in stato di sonno, e quindi di sospensione della stessa attività sensitiva, come Aristotele precisa nel seguente passo tratto dallo scritto *De insomnis*, estremamente interessante anche per il costante riferimento alla valenza epistemica dei πάθη:

ἐκ τῶν εἰρημένων φανερόν, ὅτι καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δέ τούτοις ὅτι ἀδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δέ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὄρᾶν, τὸν δέ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσοῦτῳ ἀπ' ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. τὸν αὐτὸν δέ τρόπον καὶ ἐν ὀργαῖς καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐαπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἐν τοῖς πάθεσιν ᾧσιν. [è chiaro, da quel che è stato detto, questo, e cioè che, anche quando il sensibile esterno si è allontanato, gli effetti della percezione permangono e sono percepibili e,

αἰσθησὶν ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς τὰς ἐνυπνιαζούσας (ἀφ' ὧν ἐκεῖνος τὰ εἶδωλα ποιεῖ καὶ τὰς ἀπορροίας), καὶ ὅποι δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένης μᾶλλον αἰσθητὰς εἶναι νύκτωρ διὰ τὸ μεθ' ἡμέραν φερομένης διαλύεσθαι μᾶλλον (ἀταραχωδέστερος γὰρ ὁ ἀήρ τῆς νυκτὸς διὰ τὸ νημεωτέρας εἶναι τὰς νύκτας), καὶ ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἰσθησὶν διὰ τὸν ὕπνον, διὰ τὸ καὶ τῶν μικρῶν κινήσεων τῶν ἐντὸς αἰσθάνεσθαι καθεύδοντας μᾶλλον ἢ ἐγρηγορότας. [nulla impedisce che un certo movimento e una percezione si portino fino alle anime che sognano, provenendo da quelle cose da cui Democrito fa provenire simulacri ed effluvi e, dovunque capita che arrivino, esse siano maggiormente percepibili di notte perché quelli trasportati di giorno si dissolvono maggiormente, essendo l'aria notturna meno disturbata a causa della maggiore assenza di vento delle notti, e producano sensazione nel corpo a causa del sonno, dal momento che chi dorme percepisce più di chi è sveglio anche i piccoli movimenti interni]».

oltre a questo, che noi ci inganniamo facilmente circa le sensazioni quando siamo affetti da passioni, chi in un modo chi in un altro, come il codardo dalla paura o l'innamorato dall'amore. Sicché, a partire da una piccola somiglianza, sembra all'uno di vedere i nemici e all'altro la persona amata e quanto più la passione lo prende, tanto minore è la somiglianza a partire da cui queste cose gli appaiono. Allo stesso modo, tutti sono molto facilmente soggetti a ingannarsi negli stati di ira e in ogni desiderio e tanto più quanto più si trovino in tali stati].⁷²⁶

Una simile spiegazione di stampo democriteo pone, tuttavia, almeno due difficoltà notevoli, quanto alla sua plausibilità scientifica: in primo luogo, essa non rende ragione della modalità in cui i sogni interpretati come coincidenze rispetto ad eventi *spazialmente lontani* dal sognatore possano essere intesi secondo la definizione generale dell' ἐνύπνιον come residuo scaturente dalla percezione diurna.

In secondo luogo, non si comprende, in base ad essa, in che modo occorra considerare, sotto il profilo temporale, la medesima tipologia di sogni, dato che essi prefigurano eventi collocabili in una dimensione di *futuro remoto*, configurandosi quindi come casi di vera e propria precognizione, come opportunamente rileva la Huby:

In the *De divinatione* Aristotle puts forward a “wave” theory of telepathy, which, like more recent ones put forward to explain paranormal awareness of present events occurring at a distance, does not help very much with precognition. But many of the cases considered by Aristotle are precognitive, and it may not be a coincidence that the example of a prophetic dream given in the *De divinatione* is that of a sea fight (463b 2). One might speculate that Aristotle was worried about an actual prediction of a sea fight known to him, and that the famous chapter IX of the *De interpretatione* is an attempt to come to grips with the problems it raised in his mind.⁷²⁷

Nel Ventesimo secolo Carl G. Jung avrebbe avanzato riguardo agli stessi sorprendenti fenomeni posti al centro dell'indagine del *De divinatione per somnum* una spiegazione che, fondata su presupposti teorici radicalmente diversi rispetto a quelli aristotelici,

⁷²⁵ *Ibidem.*

⁷²⁶ Arist. *De insomn.* 460b 1-11, L. Repici: *Aristotele: Sui sogni, op. cit.*

⁷²⁷ P. Huby, *The paranormal in the works of Aristotle*, in «Apeiron», 13 (1979), p. 60 (occorre precisare che, in questo brano, la Huby intende il termine ‘coincidence’ come sinonimo di “mera casualità”).

risulta sorprendente per la sua originalità e acutezza, e i cui assunti più significativi mi riservo di enucleare in seguito.

§ 6. La spiegazione *fisiologica* dei sogni predittivi e la capacità divinatoria degli individui *melancolici*

Se ad Aristotele va riconosciuto l'indubbio merito scientifico di aver sottratto l'esperienza onirica alla sfera del divino, naturalizzandola, non si può non rilevare, tuttavia, che la sua tesi in merito alla divinazione sia a tratti oscura e poco persuasiva, e che essa paia riflettere un'intima ambivalenza, l'assenza di una posizione teorica netta sull'argomento in questione.

Del resto, a suggerire quest'impressione sono le stesse parole iniziali con cui egli inaugura l'indagine che si appresta a condurre nel *De divinatione per somnum* («Quanto alla divinazione che ha luogo negli stati di sonno e che si dice risultare a partire dai sogni, *non è facile né disprezzarla né esserne convinti*»)⁷²⁸: in bilico fra un rifiuto risoluto circa la plausibilità stessa della pratica divinatoria e la profonda convinzione di poter addurre una spiegazione convincente in merito alla stessa, esse sono l'espressione più sincera della tensione a formulare una spiegazione *ragionevole* (εὐλογον) dei fenomeni di precognizione che attraversa l'intero trattato e che, infine, è destinata a rimanere irrisolta, come prova il ricorso, nella parte conclusiva dello scritto, alla nozione di 'demonico' quale *causa indeterminata* del verificarsi di certe strane "coincidenze" e che, per il suo carattere di imprevedibilità, non può certo dirsi né *razionale* né *ragionevole*. Essa chiude in modo circolare la struttura dell'opera, confermando – in quanto *causa accidentale indeterminata* dei sogni profetici veridici – l'impossibilità, inizialmente ravvisata dal filosofo, di addurre una giustificazione di tali fenomeni conforme alle leggi del λόγος⁷²⁹.

⁷²⁸ Arist. *De divinat.* 462b 12-14, L. Repici (a cura di), *Aristotele: La divinazione durante il sonno*, *op. cit.*

⁷²⁹ Cfr. *ivi*, 462b 24-26: ἀφαιρεθείσης δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτίας οὐδεμία τῶν ἄλλων εὐλογος εἶναι φαίνεται αἰτία· τοῦ γὰρ περὶ τῶν ἐφ' Ἡρακλείαις στήλαις ἢ τῶν ἐν Βορυσθένει προορᾶν τινὰς

(δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ’ οὐ θεία). σημεῖον δέ· πάνυ γὰρ εὐτελεῖς ἄνθρωποι προορατικοί εἰσι καὶ εὐθύνειροι, ὡς οὐ θεοῦ πέμποντος, ἀλλ’ ὅσων ὡσπερ ἄν εἰ λάλος ἡ φύσις ἐστὶ καὶ μελαγχολική, παντοδαπὰς ὄψεις ὀρώσιν. [essi sono tuttavia demonici giacché la natura è demonica, ma non divina. Ed eccone il segno: uomini del tutto semplici sono capaci di prevedere e hanno sogni lineari non perché è la divinità a inviarli, ma perché tutti quelli che hanno natura per così dire ciarliera e melancolica vedono svariate visioni].⁷³⁰

Sembra che il filosofo avanzi, seppure in maniera implicita e poco facilmente afferrabile, una spiegazione “mista”, non di tipo esclusivamente causale, bensì *fisiologico*. Essa condurrebbe ad identificare, seguendo la linea interpretativa di cui siamo persuasi, la *causa efficiente accidentale* del verificarsi dei sogni veridici coincidenti ad eventi reali futuri – e che dunque risultano propriamente *divinatori*, pur non essendo inviati dalla divinità –, con particolari, ossia *accidentali stati di alterazione psico-fisica* quale è, per esempio, la condizione di *squilibrio* tanto corporeo quanto psichico – e dunque di complessiva alterazione – proprio di alcuni individui come i *melancolici*.

La peculiare φύσις di questi ultimi, ovvero la loro caratteristica costituzione naturale, infatti, è “demonica” (δαιμονία) poiché l’eccesso di bile nera che li contraddistingue rende la loro anima continuamente agitata e, perciò, *predisposta ad avere numerose visioni oniriche premonitrici*, in misura molto maggiore rispetto a quanto avvenga ai soggetti “normali”, dei quali è propria una costituzione organica, e quindi anche psichica, equilibrata, e, perciò, non melancolica (o, rifacendosi alla classica dottrina ippocratica dei quattro umori, flemmatica, o collerica).

Proprio in virtù del riguardevole numero di movimenti percettivi, di stimoli e di immagini a cui essi sono soggetti, può facilmente accadere che «imbrocchino parvenze rassomiglianti» (ὁμοίους θεωρήμασιν), cioè che abbiano sogni divinatori, i quali, tuttavia, solo raramente si verificano, dal momento che si avverano con la stessa

ὕπερ τὴν ἡμετέραν εἶναι δόξειεν ἄν σύνεσιν εὐρεῖν τὴν ἀρχήν. [Eliminata però la causa dipendente dalla divinità, nessun’altra causa sembra essere ragionevole, giacché scoprire il principio della previsione da parte di alcuni di ciò che accade presso le colonne d’Ercole o sul Boristene è cosa che parrebbe andare al di là della nostra capacità di comprensione].

⁷³⁰ *Ivi*, 2, 463b 14-18. Sull’intendimento heideggeriano della nozione greca di ‘demonico’, cfr. *infra*, pp. 557 ss.

frequenza con cui, al gioco dei dadi, può capitare di azzeccare il punteggio più alto, e dunque *accidentalmente* e nel quadro di un gran numero di tentativi falliti⁷³¹:

διὰ γὰρ τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κινεῖσθαι ἐπιτυγχάνουσιν ὁμοίοις θεωρήμασιν, ἐπιτυχεῖς ὄντες ἐν τοῦ τοις ὥσπερ ἔνιοι ἀρτιάζοντες· ὥσπερ γὰρ καὶ λέγεται ἂν πολλὰ βάλλης, ἄλλοτ' ἄλλοῖον βαλεῖς, καὶ ἐπὶ τοῦ τῶν τοῦτο συμβαίνει. [infatti, poiché sono mossi molto e variamente, capita che imbrocchino parvenze rassomiglianti, riuscendo a imbrottarle al modo di coloro che fanno a pari e a dispari. Come in effetti si dice “se fai molti lanci, tirerai ora in un modo ora in un altro”, ciò accade accidentalmente anche in questi casi].⁷³²

Un ulteriore indizio a sostegno dell'ipotesi qui avanzata, volta ad escludere che la coincidenza fra il φάντασμα contenuto nel sogno predittivo e l'evento ad esso corrispondente sia determinata dall'intervento del caso è offerto dal significato, nient'affatto intuitivo, celato dall'espressione, occorrente nel brano su citato, 'φύσις δαιμονία', che sarebbe opportuno intendere, come suggerisce Gallop in contrapposizione a numerosi altri interpreti, come riferita alla costituzione naturale (cui il termine stesso 'φύσις' rimanda esplicitamente) di alcuni “demonici” individui:

In what sense, then, is “nature” said to be daemonic at 463b 14? It might be supposed that the reference is not to nature in general, but simply anticipates the explanation of precognition in terms of the special “nature” (463b 17) that lucky dreamers possess: it is their “nature”, and not divine inspiration, that makes them so successful.⁷³³

⁷³¹ Occorre sottolineare, in merito al riferimento aristotelico al gioco dei dadi, che esso ha, con tutta probabilità, solo la funzione di un'analogia esplicativa, ovvero di una spiegazione accessoria di cui il filosofo si serve per ricondurre il fenomeno dei sogni veridici, ignoto ai più, ad un'esperienza piuttosto comune, e dunque ampiamente nota.

⁷³² Arist. *De divinatio.* 2, 463b 18-21, L. Repici, *Aristotele: La divinazione durante il sonno, op. cit.*

⁷³³ D. Gallop (a text and Translation with Introduction, Notes and Glossary by), *Aristotle on sleep and dreams*, Ontario: Broadview Press, 1996, p. 44. Sull'interpretazione avanzata da Gallop, cfr. P. Holowchak, *What goes on in sleep when the big fire goes out*, in «Ancient Philosophy», 8 (1976), pp. 418: «Gallop 1988 argues that δαιμόνια means here that nature, which brings about things with regularity and where the goals and ends necessitate the objects, is not a product of an intelligent or divine agent. Instead, since its products both have the appearance of being crafted and inspire wonder, nature is

È indispensabile tener presente che qui Aristotele intende per ‘φύσις’ la “natura delle cose” e non, di certo, il complesso ontologico dei φύσει ὄντα facenti parte del mondo sublunare. Ciò si renderà ancor più evidente nelle righe successive al passo citato, in cui si farà esplicito riferimento alla *natura* dei melancolici e, in generale, a quella di soggetti affetti da alterazioni psicofisiche di varie tipologie. È proprio in simili disposizioni umorali che la natura svelerebbe il suo volto “demonico”, ovvero raro ed eccezionale, in quanto “eccentrico” rispetto al corso *necessario* e prevedibile del divenire naturale, e che si manifesta, in particolare, nell’abilità, propria di tali individui, di esercitare capacità divinatorie senza servirsi della ragione o appellarsi alla divinità perché questa li ispiri e li renda perciò capaci di visioni predittive⁷³⁴.

Una valenza semantica della nozione di ‘φύσις’ affine a quella esibita dal termine in questo trattato è registrabile nei seguenti brani, rispettivamente tratti dal I capitolo del II libro della *Fisica* e dal I capitolo del I libro del *De partibus animalium*:

ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις αἰεί. κατὰ φύσιν δέ ταῦτά τε καὶ ὅσα τούτοις ὑπάρχει καθ’ αὐτά, οἷον τῷ πυρὶ φέρεσθαι ἄνω· τοῦτο γὰρ φύσις μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ’ ἔχει φύσιν, φύσει δέ καὶ κατὰ φύσιν ἔστιν. [tutte queste cose sono sostanze, perché esse sono un sostrato e la natura è sempre in un sostrato. D’altra parte sono per natura non solo queste medesime cose, ma anche

divine-like. Dreams, then, being somewhat like nature, are daemonic because they too give the appearance of being crafted and inspire wonder».

⁷³⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 43-44: «What “daemonic” does mean here can be seen from the immediate sequel. For Aristotle goes on to infer the “daemonic” character of dreams from the fact that it is people of quite commonplace intellectual ability who have precognitive visions. Their humdrum mental capacity is a proof that “veridical” dreams are “daemonic” (463b 15-22). Aristotle compares their success with that of lucky gamblers. Given a long run of throws, the chances are that some of them will be successful. That is what happens with supposedly “precognitive” dreamers. Their visions may correspond to a remarkable degree with actual events». Gallop avanza, in realtà, una duplice spiegazione in merito al significato in cui potrebbe essere qui inteso il termine “natura”. Infatti, oltre a intenderlo in riferimento alla particolare disposizione umorale di alcuni individui come i melancolici, sostiene, appellandosi al prologo del trattato *De somno et vigilia*, in cui occorre lo stesso termine, la possibilità di un’ulteriore lettura, a dire il vero assai poco convincente, secondo cui tutto ciò che avviene *per natura* costituirebbe, insieme a ciò che accade *per caso*, una sottoclasse dei fenomeni classificabili come “demonici”: «But there is reason to suspect that “nature” is said to be “daemonic” with a more general point of view. For at the start of *The Somno*, when formulating a program for the *De Divinatione per somnum*, Aristotle had asked whether prevision of the future is possible, and if so whether it is limited to events due to human agency, or whether it includes “things for which the daemonic has responsibility (*aitia*), i. e. events that happen by nature (*phusei*) or fortuitously (*apo tautomatou*) (453b 24). Here things that happen “by nature” are attributed, along with “fortuitous” events, to “the daemonic”. Events that occur “by nature” are, then, a subclass of those ascribed to the daemonic. Presumably, it is in virtue of their belonging to that subclass that nature is said to be “daemonic” a 463b 14».

tutte quelle che ineriscono ad esse essenzialmente, come al fuoco il portarsi in alto. Ciò, invero, non è natura e non ha natura, ma è per natura e secondo natura].⁷³⁵

Πανταχοῦ δέ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἄν φαίνεται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος. Ὡστε εἶναι φανερόν ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν. Οὐ γὰρ δὴ ὅ τι ἔτυχεν ἐξ ἐκάστου γίνεται σπέρματος, ἀλλὰ τόδε ἐκ τοῦδε, οὐδέ σπέρμα τὸ τυχόν ἐκ τοῦ τυχόντος σώματος. Ἄρχῃ ἄρα καὶ ποιητικὸν τοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ σπέρμα. Φύσει γὰρ ταῦτα: φύεται γοῦν ἐκ τούτου. [noi invece dichiariamo che una cosa è finalizzata a uno scopo, ogni volta che si manifesta un termine verso il quale tende il mutamento se nulla lo ostacola. Sicché è chiaro che vi è qualcosa di tal genere, ed è ciò che noi chiamiamo natura. Invero da ciascun seme non si forma a caso una creatura qualunque, ma questa particolare creatura da questo seme particolare, né un seme qualsiasi deriva a caso da un corpo qualsiasi. Il seme è dunque principio di formazione di ciò che da esso deriva. Per natura ciò avviene: giacché la nascita viene dal seme].⁷³⁶

È pertanto particolarmente degno di nota il ricorso, da parte di Aristotele, contestualmente alla recisa negazione, in merito ai sogni predittivi, tanto dell'origine divina (*causalità esterna*) quanto della finalità connessa alla ricezione di messaggi divini, alla «natura definita come “demonica”, nonché il riconoscimento del fatto che l'insorgere delle immagini oniriche ritrovi il proprio principio (la *causalità interna*) nella *disposizione naturale* che rende alcuni individui più predisposti di altri al manifestarsi di tali immagini»⁷³⁷.

Il passo cruciale del *De divinatione per somnum* in cui occorre, per due volte, l'esplicito riferimento alla φύσις *melancolica* degli individui inclini, *per loro natura*, ad avere sogni predittivi che si rivelano *coincidenti* ad eventi reali futuri è il seguente:

⁷³⁵ Arist. *Phys.* II, 1 192b 32-193a 2.

⁷³⁶ Arist. *De part. anim.* I 1, 641b 24-31, M. Vegetti (a cura di), *Aristotele: Parti degli animali*, Roma-Bari: Laterza, 1984.

⁷³⁷ L. Repici, *Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel De divinatione di Cicerone*, relazione tenutasi presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Venezia nei giorni 22-23 febbraio 1991, p. 113. Sulla nozione di 'daimonios' cfr. W. D. Ross, *Aristotle: Parva naturalia. A revised text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 282, in cui tale termine è inteso come sinonimo di «something mysterious and superhuman, something that has a touch of divine about it, but is not a direct work of God». Secondo D. Lanza, in *Aristotele: Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino: UTET, 1971, p. 1180, nota 4, l'espressione si riferirebbe implicitamente a qualcosa in natura che si pone al di sopra dell'umana capacità di comprensione. Sulla questione cfr., inoltre, J. Frère, *L'aurora de la science des rêves. Aristote*, in «Ktéma», 8 (1983), pp. 27-37.

πάνυ γὰρ εὐτελεῖς ἄνθρωποι προορατικοί εἰσι καὶ εὐθύνειροι, ὡς οὐ θεοῦ πέμποντος, ἀλλ' ὅσων ὥσπερ ἂν εἰ λάλος ἢ φύσις ἐστὶ καὶ μελαγχολική, παντοδαπὰς ὄψεις ὀρώσιν [...] τοῦ δ' ἐνίου τῶν ἐκστατικῶν προορᾶν αἴτιον ὅτι αἱ οἰκεῖαι κινήσεις οὐκ ἐνοχλοῦσιν ἀλλ' ἀπορραπίζονται τῶν ξενικῶν οὖν μάλιστα αἰσθάνονται. τὸ δὲ τινὰς εὐθυνοείρους εἶναι καὶ τὸ τοὺς γνωρίμους περὶ τῶν γνωρίμων μάλιστα προορᾶν συμβαίνει διὰ τὸ μάλιστα τοὺς γνωρίμους ὑπὲρ ἀλλήλων φροντίζειν ὥσπερ γὰρ πόρρω ὄντων τάχιστα γνωρίζουσι καὶ αἰσθάνονται, οὕτω καὶ τῶν κινήσεων αἱ γὰρ τῶν γνωρίμων γνωριμώτεραι. οἱ δὲ μελαγχολικοὶ διὰ τὸ σφοδρὸν, ὥσπερ βάλλοντες πόρρωθεν, εὐστοχοὶ εἰσιν, καὶ διὰ τὸ μεταβλητικὸν ταχὺ τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς. [uomini del tutto semplici sono capaci di prevedere e hanno sogni lineari non perché è la divinità a inviarli, ma perché tutti quelli che hanno natura per così dire ciarliera e melanconica vedono svariate visioni [...]. Della capacità di prevedere di alcuni individui fuori di mente è causa il fatto che i movimenti propri non fanno impedimento, ma sono ricacciati; perciò, questi individui percepiscono soprattutto i moti stranieri. Che d'altra parte taluni abbiano sogni lineari e che soprattutto gli amici prevedano cose riguardanti gli amici accade perché sono soprattutto gli amici a prendersi cura gli uni degli altri. Come infatti essi si riconoscono e si percepiscono tra loro assai velocemente anche da lontano, così è anche per i loro movimenti, giacché i movimenti di chi è familiare sono più familiari. I melancolici invece, a causa del loro impeto, colgono nel segno tirando, per così dire, da lontano e, a causa della loro mobilità, vedono velocemente presentarsi l'immagine successiva]⁷³⁸.

Alcuni fra gli elementi che, nel contesto del testo riportato, meritano più attenzione, in quanto appaiono particolarmente pregnanti sul piano concettuale, sono i seguenti: anzitutto, il sorprendente riferimento aristotelico all'*effettiva*, e quindi *comprovata*, capacità di previsione onirica (προορατικοί εἰσι) di quegli individui inizialmente definiti come “del tutto semplici” (πάνυ εὐτελεῖς ἄνθρωποι); in secondo luogo, la rilevante osservazione relativa alla *natura ciarliera e melancolica* (λάλος ἢ φύσις ἐστὶ καὶ μελαγχολική) di coloro che sono capaci di sogni “lineari” (εὐθύνειροι), quantunque non siano questi inviati dalla divinità; in terzo luogo, la riconosciuta capacità, ad alcuni soggetti indicati come “fuori di mente” (ἐνίου τῶν ἐκστατικῶν) di percepire moti stranieri (τῶν ξενικῶν), e dunque avvenimenti collocabili a grande distanza dai sognatori stessi; l'abilità, propria soprattutto degli “amici” (γνωρίμοι) di

prevedere ciò che accade a coloro di cui sono, appunto, amici (περὶ τῶν γνωρίμων), con la contestuale, importante allusione alla *disposizione affettiva* del “prendersi cura” (ὕπερ ἀλλήλων φροντίζειν) gli uni degli altri, proprio in funzione dello speciale rapporto che tra loro intercorre; e, in merito a quest’ultimo, il rilevamento della percezione reciproca, sempre fra gli amici, estremamente veloce (τάχιστα) e anche a gran distanza (πόρρω), resa possibile dalla condizione, anch’essa di natura *emotivo-affettiva*, di “familiarità” (αἱ γὰρ τῶν γνωρίμων γνωριμώτεροι) che connota la loro relazione.

Inoltre, riguardo alla seconda occorrenza del termine ‘μελαγχολικοὶ’, è davvero notevole che qui, per la prima volta, vengano esplicitamente identificate le *cause efficienti* dell’eccezionale capacità di simili soggetti di “cogliere nel segno” (εὖστοχοί) e “da lontano” (πόρρω) – ovvero di “azzeccare” la previsione relativa ad eventi reali assai distanti nello spazio (πόρρωθεν) – nell’“impeto” (τὸ σφοδρόν) e nella “mobilità” (τὸ μεταβλητικόν) del loro fluido sanguigno, e che consente loro di vedere in rapida successione (ταχὺ) le immagini oniriche che prefigurano, nel loro complesso, l’accadimento futuro.

In particolare, il riconoscimento della capacità di previsione onirica ad individui “del tutto semplici” rimanda direttamente al riferimento, presente alla già citata riga 464a 20, a coloro che non eccellono in intelligenza pratica e qualità morali e che erano stati lì denotati con l’espressione “uomini qualunque” (ὁ τυχόν).

Specificando ulteriormente quali caratteristiche attengano a questi ultimi, nel brano appena commentato il filosofo sottolinea la peculiarità di essere dotati di una διάνοια incapace, *per sua natura*, di sostare a riflettere attentamente sui dati percepiti e di essere perciò predisposta a lasciarsi trascinare dagli stimoli esterni che la pervadono *continuamente*.

È soprattutto tale *psico-labilità*, ovvero l’estrema disponibilità recettiva della loro facoltà percettiva, a fungere da fondamento alle abilità divinatorie di coloro che in seguito vengono definiti come “ἐκστατικοί”, termine che denota, letteralmente, una *condizione emotiva e patologica* che comporta lo stato di allontanamento (“ἐκ”) dal senno, e, quindi, l’*instabilità* del pensiero. È per questa ragione che in simili individui i movimenti “propri” (οἰκεῖαι), cioè interni all’organismo, non si oppongono a quelli

⁷³⁸ Arist. *De divinat.* 463b 15-464b 1, L. Repici (a cura di), *Aristotele: La divinazione durante il sonno*, *op. cit.*

“stranieri” (ξενικοί), cioè all’otri o esterni, anzi cedono a questi ultimi, che così riescono a penetrare più facilmente.

Quanto ai sogni “lineari” degli amici, essi sono resi possibili in virtù della stessa “linearità” del loro rapporto, cioè dal fatto che i rispettivi movimenti percettivi sono recepibili *direttamente*, senza che si frapponga alcun ostacolo, dai soggetti fra loro legati da amicizia, capaci di riconoscersi a vicenda e di condividere i medesimi residui percettivi diurni anche dormendo e sognando, ossia in assenza di percezione in atto, configurando così la possibilità di vere e proprie comunicazioni *telepatiche*.

Riguardo ai fattori psicologici che, in primis, favoriscono l’insorgenza di visioni divinatorie e di fenomeni telepatici, quali le condizioni di instabilità e di mobilità del pensiero, di condizionamento emotivo ed affettivo (scaturente, per esempio, dal rapporto amicale), e, ancora, di incapacità ad esercitare a lungo la riflessione e di impetuosità, particolarmente significative sono le seguenti osservazioni di Eric R. Dodds:

la notazione che le persone che si trovano in uno stato di eccitazione, costituiscono, per adoperare il termine moderno, gli “agenti” telepatici migliori merita di essere segnalata, giacché è confermata da osservazioni moderne: di una percentuale sorprendentemente elevata di sogni, allucinazioni e impressioni telepatiche viene riferito che si sarebbero verificate quando il presunto agente stava subendo una qualche crisi fisica o mentale [...]. Quel che forse è più significativo è che, nell’antichità come oggi, la “precognizione” intuitiva si produceva negli stati che definiremmo di “dissociazione mentale” e solo in quelli: nei sogni (il tramite di gran lunga più comune, allora come oggi); in stati di veglia che vanno dalla leggera distrazione alle allucinazioni dei moribondi o dei mentalmente disturbati; e negli stati “medianici” indotti volontariamente.⁷³⁹

Allo stesso proposito, si consideri l’efficace schizzo della dottrina democritea esposta nel trattato, andato perduto, *Sulle immagini*⁷⁴⁰, abbozzato da Plutarco, che, in relazione alla teoria atomistica della trasmissibilità degli εἰδῶλα attraverso i pori del corpo, riferisce la spiegazione della modalità attraverso cui le tracce percettive penetrano nell’anima del sognatore, rendendo possibile l’insorgere di sogni “rettilinei”:

⁷³⁹ Eric R. Dodds, *op. cit.* pp. 15-53.

⁷⁴⁰ Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 68 B 10.

e così sature, le immagini hanno l'effetto di agenti viventi: con il loro impatto, comunicano e trasmettono a quelli che le ricevono le opinioni, i pensieri e gli impulsi di quelli che le mandano, quando raggiungono la meta intatte e non distorte [...]. [E, inoltre], quelle che sprizzano da persone che si trovano in uno stato di eccitazione e di infervoramento producono, a causa della loro elevata frequenza e della rapidità della trasmissione, rappresentazioni particolarmente vivide e significative.⁷⁴¹

A proposito dei *melancolici*, invece, Aristotele rileva, oltre all'estrema *mobilità* del loro pensiero, la *velocità* nel recepire numerose visioni oniriche in rapida successione, così da riuscire a comporre con *facilità* un quadro complessivo inerente alla visione predittiva e da rendere maggiore la probabilità che essa sia veritiera.

È proprio a causa dell'*intensità* del movimento interno da cui i melancolici, per la loro *squilibrata* condizione organica, sono caratterizzati, che il loro pensiero è talmente impetuoso da dar luogo, in relazione alle immagini formatesi sulla base dei residui percettivi, ad una sequenza ininterrotta di visioni, ed è grazie a tale impetuosità che essi sono capaci di “cogliere nel segno”, similmente agli arcieri che «colpiscono il bersaglio da lontano, cioè senza dover attendere di avvicinarsi al bersaglio stesso»⁷⁴².

Per porre ancora più in luce la loro straordinaria ricettività, attraverso la quale è assicurata la facile penetrazione dei movimenti esterni, a cui quelli interni non oppongono alcuna resistenza, nonché l'abilità nello stabilire rapidamente connessioni fra sogni ed eventi corrispondenti cogliendone le somiglianze, Aristotele afferma quanto segue, rimandando esplicitamente ai carmi a sfondo erotico della poetessa Filenide, strutturati per concatenazione di assonanze:

ὥσπερ γὰρ τὰ Φιλαινίδος ποιήματα καὶ οἱ ἐμμανεῖς ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου λέγουσι καὶ διανοοῦνται, οἷον Ἄφροδίτην φροδίτην, καὶ οὕτω συνείρουσιν εἰς τὸ πρόσω. ἔτι δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἐκκρούεται αὐτῶν ἡ κίνησις ὑφ' ἑτέρας κινήσεως. [come infatti i poemi di Filenide e i pazzi furiosi recitano e pensano cose simili in successione, per esempio “Afrodite, frodite”, così anche costoro pongono connessioni con ciò che viene

⁷⁴¹ Plut., *Quest. conv.* 8, 10, 2 (= Diels-Kranz, *Vors.* 68 A 77). Discussione in A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, 1934, pp. 46 ss.

⁷⁴² L. Repici, *op. cit.*, p. 173, nota 11.

dopo. Inoltre, a causa dell'impetuosità, il loro movimento non è ricacciato all'esterno da un altro movimento].⁷⁴³

Da quanto si evince dalle righe appena citate, la condizione di “eccezionalità” propria dei soggetti melancolici è riconducibile, prima ancora che alle loro caratteristiche fisiologiche – sulle quali avremo modo di soffermarci –, alla mancata correlazione, che nel loro caso si verifica, fra la durata del sonno e la produzione onirica. Nel *De somno et vigilia*, infatti, Aristotele aveva precisato che, insieme ai bambini, sono gli ubriachi, i febbricitanti e, in generale, coloro che sono emotivamente instabili, i soggetti più predisposti a dormire a lungo e a sognare di meno, in quanto, quando il sonno è più profondo, ovvero durante la digestione del cibo, i sogni non avvengono a causa dell'intenso movimento peristaltico del calore proveniente dall'alimento ingerito. Ciò implica che si sogni di più lontano dai pasti e durante le ultime fasi del sonno, e che sognino di più coloro che dormono di meno.

È tuttavia emerso, dalla lettura del *De divinatione per somnum*, che i melancolici siano di certo caratterizzati da una condizione di labilità psichica e, dunque, di instabilità emotiva e, stando alla teoria esposta nel *De somno et vigilia*, essi sarebbero portati, proprio in virtù di un simile stato di alterazione, analogamente a tutti gli altri soggetti sopra citati con i quali condividono tale caratteristica, a dormire molto e a sognare poco. È proprio in questa prospettiva che essi costituiscono un'eccezione all'universalità della correlazione in base alla quale l'instabilità patico-emotiva è inversamente proporzionale all'intensità dell'attività onirica. La loro costituzione organica presenta infatti una prevalenza di bile nera, responsabile dell'affezione patologica rappresentata, appunto, dalla melancolia. Tale umore, essendo per natura freddo, raffredda anche gli organi preposti alla cozione dell'alimento, cosicché durante il processo digestivo si verifica una scarsa evaporazione qualsiasi sia la quantità di cibo ingerita, di cui questi individui sono, peraltro, avidi⁷⁴⁴. Da ciò consegue inequivocabilmente che essi dormono poco.

⁷⁴³ Arist. *De divinatio*. 464b 1-5, L. Repici (a cura di), *Aristotele: La divinazione durante il sonno*, *op. cit.*

⁷⁴⁴ Cfr. Arist. *De somn. et vig.* 3, 457a 27-33, L. Repici (a cura di), *Aristotele: Il sonno e la veglia*, *op. cit.*: οὐδ' οἱ μελαγχολικοί· κατ' ἐψυκται γὰρ ὁ εἶσω τόπος, ὥστ' οὐ γίγνεται πλήθος αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ βρωτικοί, σκληροὶ ὄντες· ὥσπερ γὰρ οὐδέν ἀπολελαυκότα διάκειται τὰ σώματα αὐτοῖς. ἡ δὲ μέλαινα χολὴ φύσει ψυχρὰ οὔσα καὶ τὸν θρεπτικὸν τόπον ψυχρὸν ποιεῖ καὶ τὰ ἄλλα μόρια, ὅπου ἂν ὑπάρχη δυνάμει τὸ τοιοῦτον περίττωμα. [non sono inclini al sonno neppure i melancolici, perché il loro luogo interno si è raffreddato al punto che non si produce in essi un'evaporazione abbondante. È infatti per questa ragione che essi mangiano molto, pur essendo magri: è come, in effetti, se i loro corpi non traessero alcun vantaggio dal cibo. La bile nera, essendo fredda per natura, rende freddo anche il luogo della nutrizione e le altre parti dove tale residuo sia potenzialmente presente].

D'altra parte, tuttavia, la loro produzione onirica è – come si asserisce nello scritto sulla manica – particolarmente intensa e ricca di visioni assai vivide, nonché spesso veridiche.

L'unica spiegazione plausibile che consentirebbe di comprendere come sia possibile che ciò avvenga, ovvero che simili individui siano soggetti a forti movimenti interni (che giustificerebbero l'intensità della loro attività onirica) pur essendo caratterizzati da un eccesso di fluido freddo, che, in quanto tale, è sprovvisto di capacità cinetiche, è l'ammissione, che del resto è verificabile in molti luoghi dell'opera, della produzione, all'interno del loro organismo, di un grande "scompiglio" (*tarachè*) a causa della scarsa evaporazione del cibo e, con essa, della sua mancata assimilazione.

A differenza delle degenerazioni organiche originate dall'eccesso della bile gialla, del flegma e del sangue, rispettivamente indicate dalle espressioni composte 'χολερικὰί νόσοι/χολερικά παθήματα' e 'φλεγματικάί νόσοι/φλεγματικά παθήματα',⁷⁴⁵ la melancolia configurava, sin dall'età pre-ippocratica, un quadro clinico talmente noto e tipico, che era la semplice nozione di 'μελαγχολία' ad essere comunemente impiegata per riferirsi alla patologia corrispondente.

Unica, fra le alterazioni organiche a comportare anche modificazioni psichiche i cui sintomi andavano dalla paura alla misantropia, sino alla depressione e alla follia nelle sue manifestazioni più acute, la melancolia sarebbe stata in seguito considerata sia come uno squilibrio tanto corporeo quanto psicologico, sia come una *permixtio rationis* di origine fisica. Ed era proprio l'ambiguità dei sintomi patologici con cui la stessa si manifestava a rendere labile il confine tra malattia e normalità, cosicché l'intera concezione relativa ad essa finì per passare progressivamente al campo della psicologia e della fisiognomica, in seno alle quali cominciarono ad essere tratteggiati, secondo le testimonianze offerte dagli scritti di medicina post-ippocratica, i ritratti di veri e propri "tipi" melancolici, quali il bleso, il calvo, il balbuziente e il peloso.

Nel corso del IV e V secolo a. C., furono in particolare, da un canto, la descrizione tragica dell'alterazione psichica rappresentata dalla follia e, dall'altro, quella di matrice platonica dell'ένθουσιασμός, a spingere a considerare fenomeni quali l'oscurarsi della coscienza, la licantropia e il furore come effetti provocati dalla presenza nel corpo dell'umore della μέλαινα χολή, il cui stesso nome ('μέλας' = nero) evocava l'idea di

⁷⁴⁵ Quanto al temperamento sanguigno, come già rilevato all'inizio del presente capitolo, il prevalere costituzionale del sangue non era per lo più considerato in antichità come una disposizione morbosa, probabile motivo per il quale nella fisiologia greca manca un aggettivo atto ad indicare la costituzione

tutto ciò che era pauroso, sinistro e funesto. Questo fluido era così comunemente ritenuto all'origine degli accessi di follia che lo stesso verbo 'μελαγχολᾶν' venne spesso usato, a partire dal V secolo a. C., come sinonimo di 'μαίνεσθαι', denotante proprio l'essere affetti da pazzia.

Fu principalmente per questa ragione che, nel IV secolo a. C., le interpretazioni simboliche dei miti «si trovavano accanto alle spiegazioni razionalistiche; perciò non sorprende se si cominciarono a individuare tratti della malinconia patologica nelle grandi figure di eroi maledetti, puniti con la pazzia da una divinità da loro offesa – Ercole, Aiace, Bellerofonte – rappresentati da Euripide nella loro mitica, sovrumana grandezza»⁷⁴⁶. Circonfuso anche da un alone di sublimità, l'*humor melancholicus* cominciò ad essere associato in seguito alla più alta esaltazione spirituale e, ad opera di Platone, all'intelligenza sovrarazionale strumento di contemplazione delle pure idee⁷⁴⁷.

Fu tuttavia solo con la naturalizzazione della concezione platonica del furore e dell'affezione melancolica operata da Aristotele che si giunse ad identificare in tale peculiare condizione psichica il tratto caratteristico non solo degli eroi tragici, ma anche di tutti gli uomini eccellenti nel campo della poesia, della filosofia e della politica.

L'unica testimonianza aristotelica relativa alla descrizione fisiologica dell'individuo caratterizzato dall'eccesso di bile nera è contenuta nel *De somno et vigilia*, in cui il μελαγχολικός è identificato con un tipo specifico, avente *per natura* una condizione *stabile*:

οὐδ' οἱ μελαγχολικοί· κατ' ἐψυκται γὰρ ὁ εἶσω τόπος, ὥστ' οὐ γίγνεται πλῆθος αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ βρωτικοί, σκληροὶ ὄντες· ὥσπερ γὰρ οὐδέν ἀπολελαυκότα διάκειται τὰ σώματα αὐτοῖς. ἡ δέ μέλαινα χολή φύσει ψυχρὰ οὔσα καὶ τὸν θρεπτικὸν τόπον ψυχρὸν ποιεῖ καὶ τὰ ἄλλα μόρια, ὅπου ἂν ὑπάρχη δυνάμει τὸ τοιοῦτον περίττωμα. [non sono inclini al sonno neppure i melancolici, perché il loro luogo interno si è raffreddato al punto che non si produce in essi un'evaporazione abbondante. È infatti per questa ragione che essi mangiano molto, pur essendo magri: è come, in effetti, se i loro corpi non traessero alcun vantaggio dal cibo. La bile nera,

sanguigna, per alludere alla quale i latini ricorrevano all'espressione '*complexio sanguinea*', che, proprio denotando una disposizione fondamentalmente sana, era sinonima di '*complexio temperata*'.

⁷⁴⁶ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁴⁷ Cfr. Plat. *Phaed.* 244a, in cui Socrate afferma che «se semplicemente il furore fosse un male», Lisia avrebbe ragione; «però in realtà noi riceviamo i massimi benefici grazie al furore, in quanto ci è trasmesso come un dono divino». Nella *Repubblica*, tuttavia, (573c) il filosofo attribuisce l'affezione melancolica alla peggiore delle anime, quella del tiranno: «uno diventa tiranno quando si abbandoni o per natura o per consuetudine di vita o per l'una e l'altra insieme, all'ebbrezza, all'amore, alla malinconia».

essendo fredda per natura, rende freddo anche il luogo della nutrizione e le altre parti dove tale residuo sia potenzialmente presente].⁷⁴⁸

Come rilevato in precedenza, essendo il sonno un'affezione prodotta dal processo di cozione del cibo, ed essendo la bile nera un residuo (περίττωμα) freddo che impedisce l'evaporazione dello stesso, la melancolia – che è, come la febbre e l'ubriachezza, secondo quanto asserito tanto nel *De insomnis*⁷⁴⁹ quanto nel *De sensu*⁷⁵⁰ di natura *aerea*, ovvero un πάθος πνευματώδες – rende i soggetti da essa stessa affetti estremamente *mobili ed eccitabili*, nonché *macilenti e voraci* e, al contempo, *poco inclini al sonno*.

La fenomenologia comportamentale tracciata da Aristotele descrive inoltre i melancolici come *visionari, capaci di produrre una grande quantità di immagini* che si susseguono in rapida sequenza e che sono fonte di *sconvolgimento e di scarsa memoria*, sebbene ciò non impedisca loro di *collegare facilmente le immagini oniriche*. Inoltre, in quanto *animati da desideri molto intensi*, essi sono *incapaci di autocontrollo* e, dunque, *incontinenti* per precipitosità e, in quanto *in perenne agitazione*, anche *incapaci di deliberare e bisognosi di cure*, come si legge nell'*Etica Nicomachea*:

ὕδεν δὴ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ θεωρῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος. καὶ ἐκὼν μὲν (τρόπον γὰρ τινα εἰδὼς καὶ ὃ ποιεῖ καὶ οὗ ἔνεκα), πονηρὸς δ' οὐ· ἢ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥσθ' ἡμιπόνηρος. καὶ οὐκ ἄδικος· οὐ γὰρ ἐπίβουλος· ὃ μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμμενετικός οἷς ἂν βουλευσῆται, ὃ δὲ μελαγχολικός οὐδέ βουλευτικός ὅλως [...]. ὁμοίως δ' ἐν μὲν τῇ νεότητι διὰ τὴν αὐξῆσιν ὥσπερ οἱ οἰνωμένοι διάκεινται, καὶ ἡδὺ ἢ νεότης. οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν δέονται ἀεὶ ἰατρείας· καὶ γὰρ τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν, καὶ ἀεὶ ἐν

⁷⁴⁸ Arist. *De somn. et vig.* 3, 457a 27-33, L. Repici (a cura di), *Aristotele: Il sonno e la veglia, op. cit.*

⁷⁴⁹ Cfr. Arist. *De insomn.* 461a 14-25, L. Repici (a cura di), *Aristotele: I sogni, op. cit.*, ὥστε καθάπερ ἐν ὑγρῷ, ἐὰν σφόδρα κινή τις, ὅτ' μὲν οὐθέν φαίνεται εἶδωλον, ὅτε δὲ φαίνεται μὲν, διεστραμμένον δὲ πάμπαν, ὥστε φαίνεσθαι ἄλλοῖον ἢ οἶόν ἐστιν, ἡρεμήσαντος δὲ καθαρὰ καὶ φανερά, οὕτω καὶ ἐν τῷ καθεύδειν τὰ φαντάσματα καὶ αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις αἱ συμβαίνουσαι ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων ὅτε μὲν ὑπομείζονος οὔσης τῆς εἰρημένης κινήσεως ἀφανίζονται πάμπαν, ὅτε δὲ τεταραγμένοι φαίνονται αἱ ὅψεις καὶ τερατώδεις, καὶ οὐκ εἰρόμενα τὰ ἐνύπνια, οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς καὶ πυρέττουσι καὶ οἰνωμένοις· πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα πάθη πνευματώδη ὄντα πολλὴν ποιεῖ κίνησιν καὶ ταραχὴν. [Sicché, come in un liquido, quando lo si agiti forte, talora non appare alcuna immagine, talora invece appare ma a tal punto distorta da apparire diversa da com'è, mentre quando il liquido è in quiete le immagini appaiono limpide e chiare, così anche quando si dorme le immagini e i movimenti residuali derivanti dagli effetti della percezione talvolta si dileguano del tutto ad opera del suddetto movimento, quando questo è più intenso, talvolta invece appaiono distorte e mostruose e i sogni sono sconnessi, come nei melancolici, nei febbricitanti e negli ubriachi. Essendo infatti di carattere pneumatico, tutte queste affezioni producono movimento intenso e tumulto].

⁷⁵⁰ Cfr. Arist. *De sensu*, 445a 26.

ὀρέξει σφοδρῶ εἰσίν. [Quindi chi non si domina non è come chi sa e ha presente in atto il suo sapere, ma come chi dorme o è ubriaco. E agisce volontariamente, infatti in qualche modo è consapevole di ciò che fa e anche del fine per cui lo fa, ma non è cattivo: infatti la sua scelta è rispettabile, e quindi risulta cattivo solo a metà. E non è ingiusto: infatti non è subdolo, infatti un tipo di mancanza di autocontrollo è proprio di chi non tiene ferme le cose che ha deliberato, mentre l'individuo eccitabile è uno che non delibera affatto [...]. Le cose stanno allo stesso modo nel caso della giovinezza, poiché, quando stanno crescendo, le persone si sentono come ubriache – così la giovinezza è piacevole; e anche nel caso delle persone eccitabili per natura, che hanno continuamente bisogno di rimedi, poiché, a causa del loro temperamento, il loro corpo si sente mordere continuamente e si trovano sempre in stato di eccessivo desiderio].⁷⁵¹

Sebbene nel testo proposto il temperamento malinconico sembri caratterizzarsi in un senso prettamente patologico, è necessario riesaminare la questione alla luce della possibilità di rendere teoreticamente compatibile tale descrizione con l'attribuzione al melancolico di qualità straordinarie.

Va tuttavia sottolineato che, almeno nelle opere a carattere etico, la condizione melancolica risulta essere principalmente connotata come un'alterazione patologica, associata per lo più all'ἀκρασία, distinta da Aristotele in due distinte tipologie, rispettivamente riconducibili ad una condizione di debolezza (ἀσθένεια) e ad una di precipitazione (προπέτεια), differenza specificata in base alla capacità di deliberazione. Mentre l'acratice del primo tipo è capace di deliberare, ma non di attenersi alle sue stesse decisioni perché cede facilmente, per debolezza, al desiderio, il secondo è invece pervaso dall'affezione (πάθος) perché non ha saputo deliberare.

Il melancolico rientra proprio in quest'ultimo tipo, poiché non è soggetto βουλευτικός, ovvero capace di deliberazione e, del tutto in linea con la descrizione psicologica ad esso relativa, nell'*Etica Nicomachea* si precisa che

ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους· ἔνιοι γάρ, ὥσπερ προγαργαλίσαντες οὐ γαργαλίζονται, οὕτω καὶ προαισθόμενοι καὶ προδόντες καὶ προεγείραντες ἑαυτοὺς καὶ τὸν λογισμὸν οὐχ ἠτῶνται ὑπὸ τοῦ πάθους, οὐτ' ἂν ἡδὺ ἦ οὐτ' ἂν λυπηρόν. μάλιστα δ' οἱ ὀξεῖς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς· οἱ

⁷⁵¹ Arist. *Eth. Nic.* 1152a 15-1154b 14.

μέν γὰρ διὰ τὴν ταχυτῆτα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἄνα μένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ. [parte della mancanza di autocontrollo è precipitazione, parte è debolezza. Alcuni infatti, per passione, deliberano e poi non si attengono saldamente alle cose che hanno deliberato, altri invece sono spinti dalla passione perché non hanno deliberato. Infatti alcuni fanno come chi non soffre il solletico perché è stato solleticato da poco: così nei casi in cui hanno presentito, previsto e messo in allerta se stessi, e la loro capacità di ragionare, non vengono sconfitti dalla passione, né se è piacevole, né se è dolorosa. Sono soprattutto le persone rapide di mente e melancoliche a essere incapaci di controllarsi per precipitazione: infatti alcuni a causa della rapidità, altri a causa dell'impetuosità, non si attengono saldamente al ragionamento, perché hanno la caratteristica di farsi guidare dall'immaginazione].⁷⁵²

Nel testo su riportato si esplicitano ulteriori tratti tipici dell'individuo melancolico, ponendo in luce che, come sottolinea, fra gli altri, Centrone⁷⁵³, entrambe le caratteristiche della rapidità e dell'*impetuosità* sono riferibili ai melancolici, cui si ataglia dunque l'aggettivo 'ὄξύς', avente molteplici sfumature, atte a denotare, di volta in volta, le qualità di *acutezza*, di *rapidità mentale*, di notevole e intensa *capacità immaginativa*, che consente la possibilità di *raffigurarsi velocemente i piaceri futuri*, su cui si esercita con veemenza il *desiderio* di un simile soggetto.

Sempre nell'*Etica Nicomachea*, il filosofo precisa, in merito alla distinzione fra *intemperanti* e *incontinenti* e al loro grado di redimibilità, che i melancolici, definibili come incontinenti *per natura*, presentano una forma di ἀκρασία più facilmente guaribile rispetto a quella di chi delibera ma poi non si attiene alle scelte compiute, così da rappresentare una sottoclasse degli incontinenti *per precipitazione*.

Quanto alle cure con le quali sarebbe possibile intervenire per moderare la veemenza del desiderio, sembrerebbe necessario tentare di modificare l'atteggiamento tendenzialmente non-deliberativo del melancolico rafforzando il λογισμός attraverso «l'esercizio di preparazione mentale consistente nell'anticipare la situazione a venire per fronteggiarla meglio»⁷⁵⁴, come descritto nei *Magna Moralia*:

⁷⁵² Arist. *Eth. Nic.* 1150b 19-28, traduzione leggermente modificata.

⁷⁵³ Cfr. B. Centrone, *ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΚΟΣ in Aristotele e il Problema XXX, I*, in AA. VV., *Studi sui Problemata physica aristotelici*, Napoli: Bibliopolis, 2011, p. 317

⁷⁵⁴ *Ivi*, p. 320.

Ἔστι δέ καὶ τῆς ἀκρασίας δύο εἶδη, ἡ μὲν προπετικὴ τις καὶ ἀπρονόητος καὶ ἐξαίφνης γινομένη (οἶον ὅταν ἴδωμεν καλὴν γυναῖκα, εὐθέως τι ἐπάθομεν, καὶ ἀπὸ τοῦ πάθους ὁρμὴ ἐγένετο πρὸς τὸ πράξαι τι ὧν ἴσως οὐ δεῖ), ἡ δ' ἑτέρα οἶον ἀσθενικὴ τις, ἡ μετὰ τοῦ λόγου οὔσα τοῦ ἀποτρέποντος. Ἐκείνη μὲν οὖν οὐδ' ἂν λίαν δόξειεν εἶναι ψεκτὴ καὶ γὰρ ἐν τοῖς σπουδαίοις ἡ τοιαύτη ἐγγίνεται, ἐν τοῖς θερμοῖς καὶ εὐφύεσιν· ἡ δέ ἐν τοῖς ψυχροῖς καὶ μελαγχολικοῖς, οἱ δέ τοιοῦτοι ψεκτοί. ἔτι τέ ἐστιν τῷ λόγῳ προλαβόντα μηθέν παθεῖν, ὅτι ἤξει γυνὴ εὐπρόσωπος, δεῖ οὖν κατασχεῖν αὐτόν. τῷ δὲ τοιούτῳ λόγῳ προκαταλαβὼν ὁ ἐκ τῆς προσφάτου φαντασίας ἀκρατῆς οὐδὲν πείσεται οὐδέ πράξει οὐδὲν αἰσχρόν. [Vi sono due specie di incontinenza, l'una sconsiderata, priva di premeditazione, la quale sorge all'improvviso (ad esempio, quando vediamo una bella donna, subito proviamo una passione, e dalla passione suole sorgere un impulso a fare qualcosa che forse non bisogna fare); l'altra invece è una sorta di debolezza, accompagnata dalla ragione che ammonisce di non agire. La prima sembra essere non troppo biasimevole. Infatti questo tipo di incontinenza capita anche agli uomini virtuosi, se sono di temperamento caldo ed esuberante; invece l'altro tipo s'incontra negli uomini freddi e melancolici, i quali sono biasimevoli. Inoltre si può evitare di esserne affetti, premunendosi prima con la ragione: «verrà qui una bella donna, quindi bisogna frenarsi». Cosicché, se si è premunito con un tal pensiero, colui che diventa incontinente a causa di un'impressione momentanea, non sarà più affetto da essa, né compirà più alcunché di male].⁷⁵⁵

Riguardo alla compatibilità delle distinte condizioni etiche dell'ἀκρασία e dell'ἀκολασία, occorre ammettere la possibilità che esse si manifestino, di volta in volta, nel medesimo individuo melancolico, che, qualora creda che non sia bene assecondare i desideri che lo animano, ma sia vinto dalla veemenza con cui essi si manifestano, è ἀκρατής, mentre se lo stesso individuo non si sottopone ad adeguate cure, può facilmente accadere che, poiché l'intenso piacere sovrasta il dolore da cui è costantemente affetto, egli maturi la convinzione che sia bene perseguire i desideri, ed è così che diverrà ἀκόλαστος (intemperante) e φαῦλος (ignobile).

È tuttavia il *Problema XXX*, 1 a fissare, di contro ai testi aristotelici in cui la μελαγχολία pare spesso identificabile con un πάθος *transitorio*, a definire in modo netto le caratteristiche antropologiche, fisiologiche e psicologiche di coloro che sono affetti da una simile alterazione *psico-somatica*.

⁷⁵⁵ Arist. *M. Mor.* 1203a 29-1203b 5, A. Plebe (a cura di), *Aristotele: Grande Etica*, Roma-Bari: Laterza, 1999.

Lo scritto, generalmente ritenuto inautentico e perciò ricondotto ad ambienti peripatetici, e per la precisione a Teofrasto⁷⁵⁶ – sebbene considerato, d’altro canto, di paternità aristotelica sia da Cicerone che da Plutarco, che, fra gli altri, rilevano la ricorrenza, nell’opera in questione, di numerosi moduli tipicamente aristotelici, quali la tipologia di argomentazioni a cui si fa ricorso e il costante tentativo di dimostrare l’inscindibilità tra processi mentali e processi fisici –, presenta, secondo una procedura consueta dei *Problemata physica*, non una trattazione esaustiva, bensì la posizione di una questione circoscritta, avviata dall’interrogativo circa la *causa* sottesa alla connessione fra la condizione melancolica e l’eccellenza nel campo della filosofia, della poesia e della politica⁷⁵⁷.

Nei *Topici* Aristotele definisce il ‘problema’ come una questione aperta in merito a qualcosa di generalmente “grande” (περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἴομεν)⁷⁵⁸, rispetto alla quale risulta impossibile fornire una spiegazione non contraddittoria, poiché è estremamente difficile la “ragione” (χαλεπὸν οἴομενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι)⁷⁵⁹ motivante l’adozione di una soluzione piuttosto che di un’altra, dato che nessuna delle alternative pare del tutto implausibile. Pertanto, le conclusioni a cui la posizione dei “problemi” approda si configurano solo come tentativi di spiegazione propriamente *aporetici* (ἀπορίαν γὰρ ἔχει πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως, διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς)⁷⁶⁰, per lo più formulati mirando all’individuazione della *causa materiale* cui ricondurre l’origine della questione iniziale.

⁷⁵⁶ Su tale questione, assai controversa, illuminanti sono, in particolare i seguenti testi: W. Müri, *Melancholie und schwarzer Galle*, in «Museum Helveticum» 10 (1953), pp. 21-38 e H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin: De Gruyter, 1966.

⁷⁵⁷ Cfr. C. Angelino e E. Salvaneschi (a cura di), *Aristotele. La melanconia dell’uomo di genio*. *Problemata* 30, 1, Genova: Il melangolo, 1981; H. Tellenbach, *Melanconia*, Roma: Il pensiero scientifico, 1975; J. Pigeaud, *Prolegomenes a une histoire de la melancolie*, in «Histoire, économie et société», 3 (1984), pp. 501-10; Ph. J. van der Eijk, *Aristoteles über die Melancholie*, in «Mnemosyne», 43 (1990), pp. 33-72; Id., *Medicine and Philosophers in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

⁷⁵⁸ Arist. *Top.* I 11, 104b 15, G. Colli (a cura di), *op. cit.*

⁷⁵⁹ *Ivi*, 104b 16.

⁷⁶⁰ *Ivi*, 104b 14. Sullo statuto epistemologico dei “problemi”, chiarificatrici risultano le parole di Laura M. Castelli, *Manifestazioni somatiche e “affezioni dell’anima” nei Problemata aristotelici*, in B. Centrone (a cura di), *op. cit.*, pp. 240-41: «generalmente le questioni sollevate riguardano una connessione tra fenomeni osservata in modo regolare o nella maggior parte dei casi [...]. I *Problemata* quindi, in virtù della loro stessa struttura, offrono un terreno che si presta ad un’analisi sulla scorta delle considerazioni aristoteliche sulla natura della scienza. Ogni sezione divide nettamente, tramite domanda e abbozzo di risposta, il piano del fatto da spiegare e il piano della spiegazione: la domanda con cui si apre ciascuna sezione corrisponde al piano dello ὅτι di cui si ricerca il διότι, mentre la risposta introduce il piano della causa in base alla quale spiegare la connessione di fenomeni posta a tema della domanda».

A tema di discussione dei *Problemata* sono per lo più assunte le corrispondenze e la concorrenza di alcune inclinazioni umorali e intellettuali con determinate manifestazioni organiche o disposizioni corporee, ed è in tale quadro concettuale che riveste un ruolo paradigmatico il controverso *Problema* XXX, 1, imprescindibile riferimento testuale che consente, più di ogni altro, di afferrare la valenza *epistemica* esibita dalla *declinazione patica* della μελαγχολία, in quanto *disposizione umorale* capace di elevarsi, per le straordinarie implicazioni teoretiche che la sua manifestazione comporta, ad ἀρχή stesso del λόγος, e, addirittura, del potenziamento di quest'ultimo.

Il celebre incipit del suddetto scritto recita:

Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγονάσιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες, καὶ οἱ μὲν οὕτως ὥστε καὶ λαμβάνεσθαι τοῖς ἀπὸ μελαίνης χολῆς ἀρρωστήμασιν, οἷον λέγεται τῶν τε ἡρωκῶν τὰ περὶ τὸν Ἡρακλέα. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔοικε γενέσθαι ταύτης τῆς φύσεως, διὸ καὶ τὰ ἀρρωστήματα τῶν ἐπιληπτικῶν ἀπ' ἐκείνου προσηγόρευον οἱ ἀρχαῖοι ἱερὰν νόσον. καὶ ἡ περὶ τοὺς παῖδας ἔκστασις καὶ ἡ πρὸ τῆς ἀφανίσεως ἐν Οἴτῃ τῶν ἐλκῶν ἔκφυσις γενομένη τοῦτο δηλοῖ· καὶ γὰρ τοῦτο γίνεται πολλοῖς ἀπὸ μελαίνης χολῆς. συνέβη δὲ καὶ Λυσάνδρῳ τῷ Λάκωνι πρὸ τῆς τελευτῆς γενέσθαι τὰ ἔλκη ταῦτα. ἔτι δὲ τὰ περὶ Αἴαντα καὶ Βελλεροφόντην, ὧν ὁ μὲν ἐκστατικὸς ἐγένετο παντελῶς, ὁ δὲ τὰς ἐρημίας ἐδίωκεν, διὸ οὕτως ἐποίησεν Ὅμηρος αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ κείνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν, ἦτοι ὁ καππεδίον τὸ Ἄλῃον οἶος ἀλάτο, ὃν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων. καὶ ἄλλοι δὲ πολλοὶ τῶν ἡρώων ὁμοιοπαθεῖς φαίνονται τούτοις. τῶν δὲ ὕστερον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων καὶ Σωκράτης καὶ ἕτεροι συχνοὶ τῶν γνωρίμων. ἔτι δὲ τῶν περὶ τὴν ποίησιν οἱ πλειῆστοι. πολλοῖς μὲν γὰρ τῶν τοιούτων γίνεται νοσήματα ἀπὸ τῆς τοιαύτης κράσεως τῷ σώματι, τοῖς δὲ ἡ φύσις δήλη ἐπούσα πρὸς τὰ πάθη. πάντες δ' οὖν ὡς εἶπειν ἀπλῶς εἰσί, καθάπερ ἐλέχθη, τοιοῦτοι τὴν φύσιν. [Perché gli uomini che si sono distinti nella filosofia, nella politica, nella poesia, nelle diverse arti sono tutti dei melancolici, e alcuni fino al punto da ammalarsi delle malattie dovute alla bile nera? Un esempio è offerto, fra le leggende eroiche, da Eracle. Sembra che anche lui avesse questa natura, motivo per cui gli antichi chiamarono “malattia sacra” l'epilessia. Lo rivelano il suo comportamento delirante nei confronti dei figli e (quando stava per morire sull'Eta) la formazione di piaghe, cosa che a molti capita per effetto della bile nera, come a Lisandro lo Spartano comparvero queste ferite, prima che morisse. Lo stesso si dice di Aiace e di Bellerofonte: il primo uscì completamente di senno; l'altro andò alla ricerca di luoghi solitari. Così Omero compose questi versi: «quando anch'egli venne poi in odio a tutti gli dei, errava da solo per la pianura Alea, mangiandosi il cuore, fuggendo la strada battuta dagli uomini». Della

stessa affezione sembrano aver sofferto molti altri eroi, e dopo di loro Empedocle, Platone, Socrate e numerosi altri personaggi celebri. E così anche la maggior parte dei poeti: molti di essi hanno malattie fisiche dovute a questo temperamento; altri hanno una manifesta tendenza a soffrirne. In breve, tutti hanno questa natura di cui si è parlato].⁷⁶¹

Locus classicus della letteratura filosofica antica sull'*humor melancholicus*, lo pseudo-aristotelico *Problema XXX*, 1 si delinea come un'articolata trattazione dei numerosi fattori che concorrono alla determinazione della costituzione melancolica e degli effetti prodotti dai processi di riscaldamento e di raffreddamento della bile nera.

In merito all'insorgenza dell'affezione patologica connessa a tale fluido, l'autore del testo in questione propone preliminarmente una fondamentale distinzione: qualora la bile nera sia abitualmente presente nell'organismo e subisca soltanto un'alterazione quantitativa *temporanea*, tale scompenso produrrà "disturbi" melancolici, quali l'epilessia, la paralisi, la depressione, le fobie e le ulcere; se, invece, essa è *costitutivamente* prevalente sugli altri tre umori, la stessa renderà l'individuo melancolico *per natura* (μελαγχολικός διὰ φύσιν), e questi, anche quando non soffre di disturbi acuti, è caratterizzato da un *ethos* che lo rende profondamente diverso dagli individui "comuni". Tale singolarità è in primo luogo riconducibile alla peculiarità, propria esclusivamente della bile nera, di influire sulla disposizione d'animo (ἡθοποιόν), analogamente a quanto era imputato all'eccessiva assunzione di vino, il cui effetto era di rendere gli uomini euforici o tristi, deliranti o apatici, loquaci o taciturni:

ὁ γὰρ οἶνος ὁ πολὺς μάλιστα φαίνεται παρασκευάζειν τοιούτους οἴους λέγομεν τοὺς μελαγχολικοὺς εἶναι, καὶ πλείστα ἦθη ποιεῖν πινόμενος, οἶον ὀργίλους, φιλανθρώπους, ἐλεήμονας, ἰταμούς [...]. ἴδιοι δ' ἄν τις ὅτι παντοδαποὺς ἀπεργάζεται, θεωρῶν ὡς μεταβάλλει τοὺς πίνοντας ἐκ προσαγωγῆς· παραλαβὼν γὰρ ἀπεψυγμένους ἐν τῷ νήφειν καὶ σιωπηλοὺς μικρῷ μὲν πλείων ποθεῖς λαλίστερος ποιεῖ, ἔτι δὲ πλείων ρητορικοὺς καὶ θαρραλέους, προόντας δὲ πρὸς τὸ πράττειν ἰταμούς, ἔτι δὲ μᾶλλον πινόμενος ὕβριστάς, ἔπειτα μανικοὺς, λίαν δὲ πολὺς ἐκλύει καὶ ποιεῖ μωρούς, ὥσπερ τοὺς ἐκ παῖ δων ἐπιλήπτους ἢ καὶ ἐχομένους τοῖς μελαγχολικοῖς ἄγαν. ὥσπερ οὖν ὁ εἷς ἄνθρωπος μεταβάλλει τὸ ἦθος πίνων καὶ χρώμενος τῷ οἴνω ποσῷ τινί, οὕτω καθ' ἕκαστον τὸ ἦθος εἰσὶ

⁷⁶¹ Arist. *Probl.* XXX, 1, 953a 10-32, M. Fernanda Ferrini (a cura di), *Aristotele: Problemi*, Milano: Bompiani, 2002.

τινες ἄνθρωποι [...]. διὸ καὶ Ὅμηρος ἐποίησε καὶ μέφῃσι δάκρυ πλώειν βεβαρημένον οἴνω. καὶ γὰρ ἐλεήμονές ποτε γίνονται καὶ ἄγριοι καὶ σιωπηλοὶ· ἔνιοι γὰρ αὖ ἀποσιωπῶσι, καὶ μάλιστα τῶν μελαγχολικῶν ὅσοι ἐκστατικοί. ποιεῖ δέ καὶ φιλητικούς ὁ οἶνος· σημεῖον δέ ὅτι προάγεται ὁ πίνων καὶ τῷ στόματι φιλεῖν, οὗς νήφων οὐδ' ἂν εἰς φιλήσειεν ἢ διὰ τὸ εἶδος ἢ διὰ τὴν ἡλικίαν. ὁ μὲν οὖν οἶνος οὐ πολὺν χρόνον ποιεῖ περιττόν, ἀλλ' ὀλίγον, ἢ δὲ φύσις ἀεὶ, ἕως τις ἂν ἦ· οἱ μὲν γὰρ θρασεῖς, οἱ δὲ σιωπηλοί, οἱ δὲ ἐλεήμονες, οἱ δὲ δειλοὶ γίνονται φύσει. [il vino in grande quantità sembra rendere le persone simili ai soggetti che definiamo melancolici; il berlo provoca una varietà di comportamenti, rendendo per esempio le persone irritabili o benevole, compassionevoli o sfrontate [...]. Possiamo constatare questa varietà di effetti, osservando il graduale cambiamento di chi lo beve. Prendiamo il caso di chi a digiuno è freddo e taciturno: se beve un po' di più, il vino lo rende più loquace; ancora un po' e diventa un abile parlatore, pieno di animosità; andando avanti, agisce in modo sfrontato; ancora vino, e diventa tracotante e furioso. Infine, una quantità eccessiva di vino lo sfinisce e lo rende ottuso come gli epilettici che sono tali fin dall'infanzia, e molto simili ai melancolici. Come un uomo, un individuo, cambia carattere bevendo e assumendo vino in una certa quantità, così ci sono persone per ciascun carattere particolare [...]. Da qui il verso di Omero: «e dice che io, appesantito dal vino, nuoto nelle lacrime». Talora si diventa compassionevoli, o selvatici, o silenziosi; alcuni poi stanno completamente zitti, specialmnete i melancolici soggetti a uscire di senno. Il vino rende anche inclini a slanci amorosi: significativamente, chi beve è indotto a baciare anche sulla bocca persone che nessuno da sobrio bacerebbe, per il loro aspetto o per la loro età. In conclusione, il vino ci conferisce doti fuori dal comune, mentre la natura lo fa per sempre, fino a che viviamo: alcuni sono per natura coraggiosi, altri taciturni, altri ancora inclinano alla compassione o alla viltà].⁷⁶²

All'origine dell'affinità riconosciuta tra gli effetti dell'eccesso di vino e della bile nera si pone la loro comune *natura aerea* (πνευματώδης), che funge dunque, secondo il tipico modello argomentativo dei *Problemata physica*, da causa *materiale* ed *efficiente* delle alterazioni comportamentali da essi prodotti:

e la prova si aveva, da un lato, nella schiuma del vino, dall'altro nella pelle ben tesa e nelle vene gonfie del melancolico. In questo *pneuma* risiede una forza stimolante singolarmente intensa che mette l'organismo in uno stato di tensione (ὑπεξίς), influisce fortemente sullo

⁷⁶² *Ivi*, 953a 33-953b 20.

spirito e cerca, soprattutto nel rapporto sessuale, letteralmente di fuoriuscire; di qui sia l'effetto afrodisiaco del vino, sia la mancanza di ritegno sessuale, tipica, secondo l'autore, del temperamento melanconico.⁷⁶³

Il criterio che funge da chiave di soluzione della questione relativa a come spiegare, in particolare, le modificazioni scaturenti dalla costante prevalenza, nell'organismo umano, della μέλαινα χολή è rappresentato, come accennato sopra, dai processi di riscaldamento e raffreddamento che essa, fredda per natura, può subire. L'eventualità che quest'ultima, infatti, possa diventare calda, risulta contemplata dal seguente breve passo del *De partibus animalium*:

Ἔχει δέ θερμότητα καὶ τὰ πυρωθέντα πάντα σχεδόν, οἶον κονία καὶ τέφρα, καὶ τὰ ὑποστήματα τῶν ζώων, καὶ τῶν περιττωμάτων ἢ χολή, τῷ ἐμπεπυρεῦσθαι καὶ ἐγκαταλελειφθαί τι ἐν αὐτοῖς θερμόν. [d'altra parte, quasi tutti i corpi combusti conservano calore, come ad esempio la polvere, la cenere, gli escrementi degli animali, e, fra i residui, la bile: sono passati attraverso il fuoco e un residuo di calore è restato in essi]⁷⁶⁴.

Tale spiegazione appare del tutto compatibile con quella offerta nello stesso *Problema* XXX, in cui si pone in rilievo la natura *anomala* (ἀνωμαλία) della bile nera, che, sotto questo aspetto, pare affine all'acqua che, pur essendo *per natura* fredda, una volta in stato di bollire, raggiunge una temperatura più elevata del fuoco:

⁷⁶³ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.*, p. 28. Cfr. Arist. *Probl.* XXX, 1, 953b 23-33, M. Fernanda Ferrini (a cura di), *op. cit.*: ὁ τε δὴ χυμὸς καὶ ἡ κρᾶσις ἢ τῆς μελαίνης χολῆς πνευματικά ἐστίν· διὸ καὶ τὰ πνευματώδη πάθη καὶ τὰ ὑποχόνδρια μελαγχολικά οἱ ἰατροὶ φασιν εἶναι. καὶ ὁ οἶνος δὲ πνευματώδης τὴν δύναμιν. διὸ δὴ ἐστὶ τὴν φύσιν ὅμοια ὃ τε οἶνος καὶ ἡ κρᾶσις. δηλοῖ δὲ ὅτι πνευματώδης ὁ οἶνος ἐστὶν ὁ ἀφρός· τὸ μὲν γὰρ ἔλαιον θερμόν ὄν οὐ ποιεῖ ἀφρόν, ὁ δὲ οἶνος πολύν, καὶ μᾶλλον ὁ μέλας τοῦ λευκοῦ, ὅτι θερμότερος καὶ σωματωδέστερος. καὶ διὰ τοῦτο ὃ τε οἶνος ἀφροδισιαστικούς ἀπεργάζεται, καὶ ὀρθῶς Διόνυσος καὶ Ἀφροδίτη λέγονται μετ' ἀλλήλων εἶναι, καὶ οἱ μελαγχολικοὶ οἱ πλεῖστοι λάγνοι εἰσίν. [il succo dell'uva e il temperamento atrabiliare sono pieni d'aria; perciò le malattie connesse con l'aria, e le malattie dell'ipocondrio sono dovute, dicono i medici, alla bile nera. Anche il vino è caratterizzato dalla presenza di aria, e per questo esso e il temperamento atrabiliare sono simili per natura. Che il vino contenga aria è dimostrato dalla schiuma: l'olio, anche se è caldo, non fa schiuma, il vino invece ne fa molta e il vino rosso più del vino bianco, perché è più caldo e più corposo. Per questo il vino stimola il desiderio sessuale: si dice giustamente che Dionisio e Afrodite vanno insieme, e per questo la maggior parte dei melanconici è dedicata a eccessi sessuali].

⁷⁶⁴ Arist. *De part. anim.* II 2, 649a 24-27, M. Vegetti e D. Lanza (a cura di), *op. cit.*

περὶ οὗ δὲ ἐξ ἀρχῆς προειλόμεθα διελθεῖν, ὅτι ἐν τῇ φύσει εὐθὺς ὁ τοιοῦτος χυμὸς ὁ μελαγχολικὸς κεράννυται· θερμοῦ γὰρ καὶ ψυχροῦ κράσις ἐστίν· ἐκ τούτων γὰρ τῶν δυοῖν ἡ φύσις συνέστηκεν. διὸ καὶ ἡ μέλαινα χολὴ καὶ θερμότερον καὶ ψυχρότερον γίνεται. τὸ γὰρ αὐτὸ πάσχειν πέφυκε ταῦτ' ἄμφω, οἶον καὶ τὸ ὕδωρ ὄν ψυχρόν, ὅμως ἐὰν ἰκανῶς θερμανθῆ, οἶον τὸ ζέον, τῆς φλογὸς αὐτῆς θερμότερόν ἐστι, καὶ λίθος καὶ σίδηρος διὰ πυρα γενόμενα μᾶλλον θερμὰ γίνεται ἄνθρακος, ψυχρὰ ὄντα φύσει. [riguardo all'argomento che si è scelto di trattare qui dal principio, si può dire che nella natura si forma da subito questo umore melancolico, consistente appunto in una mescolanza di caldo e di freddo: queste sono le due qualità che plasmano la natura. Così la bile nera è fra gli umori sia il più caldo sia il più freddo, perché una sostanza può per sua natura accogliere entrambe queste qualità. Per esempio, l'acqua è fredda, tuttavia se viene riscaldata a sufficienza, per esempio durante l'ebollizione, è più calda della stessa fiamma; anche una pietra e un pezzo di ferro, arroventandosi, diventano più caldi del carbone, pur essendo freddi per natura].⁷⁶⁵

È proprio in questa prospettiva che l'eccezionalità, ovvero l'*anormalità*, della bile nera può esibire la sua intima connessione con quella degli individui in cui essa è costitutivamente prevalente sugli altri umori organici, ed è la nozione di 'περιττός',⁷⁶⁶ ad esserne chiaro indizio, in quanto denotante proprio la deviazione dalla normalità comportamentale ed intellettuale che caratterizza questi soggetti.

Un altro passo assai rilevante, che fornisce un ulteriore argomento a favore della possibilità di riscaldamento della bile nera è il seguente, tratto dal *De memoria*, particolarmente significativo in quanto in esso Aristotele si propone di dimostrare che anche la *reminescenza* rientra tra le affezioni corporee:

ὅτι δ' ἐστὶ σωματικόν τι τὸ πάθος, καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιούτῳ φαντάσματος, σημεῖον τὸ παρενοχλεῖν ἐνίους ἐπειδὴν μὴ δύνωνται

⁷⁶⁵ Arist. *Probl.* XXX, 1, 954a 11-20, M. Fernanda Ferrini (a cura di), *op. cit.*

⁷⁶⁶ Cfr. B. Centrone, Cfr. B. Centrone, *ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΚΟΣ* in *Aristotele e il Problema XXX, 1*, in AA. VV., *Studi sui Problemata physica aristotelici*, *op. cit.*, p. 335: «essa è, in generale, *vox media*; tutti i melancolici sono in qualche misura persone fuori dal comune, anche se non tutti evidentemente, sono capaci di prestazioni straordinarie nei vari campi del sapere. Si è dunque orientati a pensare, in questa circostanza, alla valenza neutra del termine, ma d'altro canto, in quanto risposta riassuntiva al problema posto inizialmente, il riferimento agli uomini straordinari in senso positivo deve essere incluso. Va poi notato che nel *Problema* περιττός nel senso della straordinarietà, che comprende l'eccezionalità in senso positivo, risulta di fatto associato al περίττωμα; le inevitabili assonanze evocano l'idea della parentela tra i due e portano a considerarla come ovvia. In Aristotele, invece, le due cose rimangono ben distinte: quando si parla di uomini περιττοί come straordinari non risulta alcuna associazione con il περίττωμα, e altrettanto vale quando sono in questione i περιττώματα in senso fisiologico»

ἀναμνησθῆναι καὶ πάνυ ἐπέχοντες τὴν διάνοιαν, καὶ οὐκέτ' ἐπιχειροῦντας ἀναμνησθεσθαι οὐδέν ἦττον, καὶ μάλιστα τοὺς μελαγχολικούς· τούτους γὰρ φαντάσματα κινεῖ μάλιστα. αἴτιον δέ τοῦ μὴ ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὸ ἀναμνησθεσθαι, ὅτι καθάπερ τοῖς βάλλουσιν οὐκέτι ἐπ' αὐτοῖς τὸ στήσαι, οὕτως καὶ ὁ ἀναμνησκόμενος καὶ θηρεύων σωματικόν τι κινεῖ, ἐν ᾧ τὸ πάθος. μάλιστα δ' ἐνοχλοῦνται οἷς ἂν ὑγρότης τύχη ὑπάρχουσα περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον· οὐ γὰρ ἀδίως παύεται κινήθεισα, ἕως ἂν ἐπανέλθῃ τὸ ζητούμενον καὶ εὐθυπορήσῃ ἢ κίνησις. [Segno che questa affezione è qualcosa di corporeo e che la reminescenza è la ricerca, all'interno di ciò che è corporeo, di un'immagine è il fatto che essa agita alcuni quando non sono in grado di ricordare, per quanto vi rivolgano la mente con intensità, e che nondimeno ricordano quando non si sforzano più di farlo, soprattutto i melancolici; sono loro, infatti, a essere fortemente mossi dalle immagini. Causa del fatto che non è in loro poter ricordare è che, come non è in potere di quelli che hanno lanciato qualcosa farlo fermare, così chi ricorda e va a caccia delle immagini mette in movimento qualcosa di corporeo, in cui è la sede dell'affezione. E sono agitati soprattutto quelli che si trovano ad avere l'umore intorno alla sede della sensazione; esso infatti, una volta messo in movimento, non si ferma facilmente, sino a che ciò che veniva cercato torna in mente e il movimento trova la via diretta].⁷⁶⁷

Il segno indiziario della corporeità del processo di reminescenza sarebbe pertanto rappresentato dal fatto che, come emerge dal brano appena citato, il ricordo balena alla memoria repentinamente, una volta cessati gli sforzi e l'agitazione da essi implicata, da intendere, quest'ultima, non come una forma di turbamento scaturente dalla tensione a riafferrare il ricordo, bensì come coincidente con lo stato di eccitazione relativo alla mobilità delle immagini. E proprio l'*anormalità* dell'operatività della memoria del melancolico si configurava come «l'effetto di un'altra peculiarità derivante dalla sua veemenza, che avrebbe aperto la strada alla concezione del melancolico come uomo di genio»⁷⁶⁸. Degno di nota è, inoltre, la precisazione, presente nel medesimo testo, che ad essere turbati sono soprattutto gli individui in cui un umore (ὑγρότης) è presente intorno al sensorio centrale della facoltà percettiva: proprio i soggetti atrabiliari sono caratterizzati, infatti, dall'eccesso di quel fluido che, alla riga 672b 29 del *De partibus animalium*, è definito come θερμὴ καὶ περιττωματικὴ, ovvero come un fluido residuale caldo che, quando scorre intorno al diaframma, turba le facoltà sensitiva e

⁷⁶⁷ Arist. *De mem.* 453a 14-26, R. Laurenti (a cura di), *Aristotele: La memoria e la reminescenza*, in *Piccoli trattati di storia naturale*, Roma-Bari: Laterza, 2001.

⁷⁶⁸ R. Klibansky, E. Panofsky e F. Saxl, *op. cit.*, p. 33.

intellettiva, e ciò trova un'importante conferma nelle righe 954a 34-38 del *Problema* XXX, in cui si asserisce che molti di coloro in cui il calore interno riscalda la sede dell'attività intellettuale (ήνοερός τόπος) sono vittima di affezioni quali la follia e l'entusiasmo.

L'estrema eccitabilità della *vis imaginativa* si dimostra dunque, nei soggetti melancolici, direttamente proporzionale all'intensità dell'attività anamnestic, e un simile dato si presta a caratterizzare, sul piano *psicologico* – in riferimento al nesso πάθος-λόγος prima introdotto in via ipotetica –, la *disposizione* della melancolia nel senso di un' *affezione entusiastica* determinante le prestazioni *straordinarie*, sul piano *intellettuale*, dell'individuo che ad essa è soggetto.

§ 7. La 'φύσις δαιμονία' del melancolico e la *disposizione patica* della μελαγχολία quale ἀρχή del potenziamento del λόγος

In merito al fondamentale nesso sotteso, in particolare riferimento al caso degli individui melancolici qui esaminato, fra i due poli πάθος-λόγος, appare evidente – sulla base delle osservazioni fin qui svolte – la compatibilità delle osservazioni esposte nel Problema XXX, 1 rispetto ai tre trattati del *De somno et vigilia*, del *De insomnis* e del *De divinatione per somnum* in precedenza considerati e, in special modo, rispetto alla caratterizzazione delle stupefacenti abilità profetiche riconosciute agli individui atrabiliari lì tratteggiata.

Non si può, a tal proposito, non menzionare il caso già trattato degli εὐθυνοειρίαι, quei sogni la cui "linearità" è fortemente correlata alla capacità, del tutto fuori dal comune, di stabilire connessioni associative tra oggetti fra loro distanti, che risulta sorprendentemente tipica, oltre che degli interpreti dei sogni, anche dei poeti e dei filosofi.

L'abilità associativa pare svolgere infatti, secondo quanto emerge dalla *Poetica* e dalla *Retrica*, un ruolo centrale nel processo di composizione metaforica:

“Οτι μὲν οὖν τὰ ἀστεῖα ἐκ μεταφορᾶς τε τῆς ἀνάλογον λέγεται καὶ τῷ πρὸς ὁμμάτων ποιεῖν, εἴρηται [...]. δεῖ δὲ μεταφέρειν [...] ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν, οἷον καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου, ὡς περ Ἀρχύτας ἔφη ταῦτόν εἶναι διαιτητὴν καὶ βωμόν· ἐπ’ ἄμφω γὰρ τὸν ἀδικούμενον καταφεύγειν. ἢ εἴ τις φαίη ἄγκυραν καὶ κρεμάθραν τὸ αὐτὸ εἶναι· ἄμφω γὰρ ταῦτό τι, ἀλλὰ διαφέρει τῷ ἄνωθεν καὶ κάτωθεν. καὶ τὸ ἀνωμαλίσθαι τὰς πόλεις ἐν πολὺ διέχουσιν ταῦτό, ἐν ἐπιφανείᾳ καὶ δυνάμεσι τὸ ἴσον. [che le espressioni brillanti siano derivate dalla metafora per analogia e dal “porre davanti agli occhi”, si è detto [...]. Le metafore devono essere tratte da oggetti familiari ma non scontati, come anche in filosofia è segno di una mente perspicace osservare una somiglianza in oggetti molto distanti: Archita, per esempio, disse che un arbitro e un altare sono la stessa cosa, poiché in entrambi si rifugia chi ha subito ingiustizia. Lo stesso se si dicesse che un’ancora e un gancio appeso a una corda sono la stessa cosa: sono infatti identici sotto qualche aspetto, ma differiscono per l’alto e il basso. E anche dire che le città sono state livellate sarebbe la stessa cosa applicata a casi molto diversi, perché l’uguaglianza può valere nelle superfici e nel potere].⁷⁶⁹

La dote naturale, identificata con la capacità di identificare rapidamente ciò che è simile e riconosciuta qui al buon poeta, svolge un ruolo parimenti rilevante anche in attività propriamente filosofiche quali la definizione, l’induzione, il sillogismo e l’analogia, come testimonia il seguente passo dei *Topici*:

Τὴν δὲ ὁμοιότητα σκεπτόεν ἐπὶ τε τῶν ἐν ἑτέροις γένεσιν, ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο (οἷον ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, οὕτως αἴσθησις πρὸς αἰσθητόν), καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ (οἷον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, καὶ ὡς γαλήνη ἐν θαλάσσει, νηνεμία ἐν ἀέρι). μάλιστα δ’ ἐν τοῖς πολὺ διεστῶσι γυμνάζεσθαι δεῖ· ἄν γὰρ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δυνησόμεθα τὰ ὅμοια συνορᾶν. σκεπτόεν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντα, εἴ τι ἄπασιν ὑπάρχει ταῦτόν. [bisogna ricercare la somiglianza in oggetti che appartengono a generi diversi, notando sia che un oggetto è rispetto a qualche oggetto nello stesso rapporto in cui un altro oggetto è rispetto a qualche altro – ad esempio, che la scienza risulta, rispetto a ciò che è conoscibile scientificamente, nello stesso rapporto in cui la sensazione è rispetto al sensibile – sia che un oggetto è contenuto in qualche oggetto nello stesso modo in cui un altro oggetto è contenuto in qualche altro; ad esempio, che la visione è contenuta nell’occhio nello

⁷⁶⁹ Arist. *Rhet.* III, 1411b 1-1412a 17, M. Dorati (a cura di), *Aristotele: Retorica, op. cit.*

stesso modo in cui l'intuizione è contenuta nell'anima, ed ancora, che la bonaccia si ritrova nel mare nello stesso modo in cui la calma dei venti si ritrova nell'aria. Ci si deve poi esercitare soprattutto riguardo agli oggetti assai divergenti tra loro: ci sarà così più facile per i rimanenti di scorgere in complesso le somiglianze. Occorre per altro osservare, anche rispetto agli oggetti compresi nel medesimo genere, se a tutti quanti spetta una qualche determinazione identica].⁷⁷⁰

L'abilità consistente nel cogliere rapidamente le somiglianze fra immagini o altri dati sensoriali molto distanti fra loro, unitamente all'estro creativo, alla prontezza mentale, all'irascibilità, alla perenne inquietudine⁷⁷¹, all'acutezza d'analisi, alla tendenza alla riflessività, all'arditezza del desiderio, alla notevole capacità immaginativa, alla profondità intuitiva, all'inclinazione teoretica, politica e artistica, all'impetuosità d'animo e al raro talento profetico, configurano dunque, nel loro complesso, lo spazio in cui si delinea il labile confine tra genio e follia, scaturenti, in ultima analisi, da quella medesima radice che la fisiologia aristotelica identifica nella φύσις μελαγχολική.

A tal proposito, ci pare particolarmente degno di nota il fatto che Heidegger, proprio in esplicito riferimento alle parole d'esordio del *Problema XXX*, 1, identifichi – in seno al corso friburghese del semestre invernale 1929/30 *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* – nella *Grundstimmung* rappresentata dalla *melanconia* l'ἀρχή stessa dell'*agire creativo* per eccellenza, la *filosofia* e, al contempo, della *libertà*, ponendo significativamente in intima connessione la teoresi e l'attività artistica:

Se pure lo stato d'animo che è di volta in volta proprio di una metafisica, e il modo e la misura in cui esso dispone, sono destino, se cioè al contempo mutano e non sono vincolanti per ogni epoca, *la filosofia resta tuttavia in una condizione di vicinanza privilegiata rispetto ad uno stato d'animo fundamentalmente determinato*. Ma non perché è filosofia, bensì perché la filosofia, così come a suo modo l'arte, richiede ciò che noi, in modo piuttosto maldestro ed

⁷⁷⁰ Arist. *Top.* I 18, 108a 7-16, G. Colli (a cura di), *Aristotele: Topici*, in *Aristotele: Organon, op. cit.*

⁷⁷¹ Cfr. R. Guardini, *Ritratto della malinconia*, Brescia: Morcelliana, 1952, pp. 67-69: «La malinconia è il prezzo della nascita dell'eterno nell'uomo. Forse sarà meglio dire: in determinate persone; determinate, destinate a sperimentare più profondamente tale vicinanza, la pena di tale nascita [...]. quelli che sperimentano profondamente il mistero di una vita di confine. La loro natura è tale, che non stanno mai decisamente o di qua o di là. Vivono nella terra di nessuno. Sperimentano l'inquietudine che passa dall'una all'altra parte: portano in loro i poli dell'umana natura e la sua interezza, e con ciò stesso anche la possibilità del dissidio [...]. La malinconia è l'inquietudine dell'uomo che avverte la vicinanza dell'infinito. Beatitudine e minaccia a un tempo».

equivoco, intendiamo quando diciamo: deve essere creativa. “Creativa” qui [...] vuol significare quanto è creativo rispetto all’obbligo che è insito in esso stesso e all’atteggiamento che lo sorregge e lo sostiene. Creare è un libero dar-forma. Libertà è solamente dove ci si carica sulle spalle un peso da portare. Nel creare questo peso da portare è sempre insito un dovere e uno stato di necessità, del quale l’uomo porta nell’animo la gravità, cosicché si sente oppresso e infelice.⁷⁷²

Del resto, la valenza semantica dello stesso termine ‘περιττός’ presente nel *Problema* XXX, 1 e che indica, come già notato, l’*eccezionalità psico-patologica* dei melancolici, si rivela assai affine al concetto di ‘grandiosità’ che trova applicazione, specie nella *Metafisica*, in riferimento all’*attività razionale* e, più specificamente, all’esercizio della θεωρία da parte del filosofo, e risulta analogamente interpretabile anche la nozione di ‘magnanimità’ (μεγαλοψυχία) riferita, nell’*Etica Nicomachea*, alla *stra-ordinarietà* dell’individuo eminente, risolutamente consapevole della propria superiorità intellettuale e morale e rispettoso degli altri esseri umani:

Ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μεγάλα μὲν καὶ ἐκ τοῦ ὀνόματος ἔοικεν εἶναι [...]. μεγαλόψυχος μὲν οὖν ὁ εἰρημένος. ὁ γὰρ μικρῶν ἄξιος καὶ τούτων ἀξιῶν ἑαυτὸν σώφρων, μεγαλόψυχος δ’ οὐ· ἐν μεγέθει γὰρ ἢ μεγαλοψυχία, ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ’ ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ’ οὐ [...]. ἔστι δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος· τοῦ γὰρ κατ’ ἀξίαν αὐτὸν ἀξιοῖ· οἱ δ’ ὑπερβάλλουσι καὶ ἐλλείπουσιν. [la magnanimità ha rapporto con grandi cose e ciò si può trarre dal nome stesso [...]. Ora, l’uomo magnanimo è quello che abbiamo detto, infatti chi è degno di piccole cose, e si stima tale, è temperante, ma non è magnanimo, dato che la magnanimità consiste nella grandezza, come la bellezza consiste in un corpo statuario, mentre i piccoletti sono carini e proporzionati, ma non belli [...]. Quindi chi è dotato di magnanimità è un estremo per la grandezza, ma è nel giusto mezzo per la correttezza, infatti si stima secondo il suo merito, gli altri invece eccedono e difettano].⁷⁷³

Al crocevia tra aristotelismo e platonismo, il *Problema* XXX, 1, armonizzando la concezione platonica del furore divino con le istanze epistemiche aristoteliche,

⁷⁷² [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 238-239.

⁷⁷³ Arist. *Eth. Nic.* 1123a 34-1123b 15, traduzione leggermente modificata.

introduce per primo la sostanziale differenza tra melancolia “naturale” e melancolia “patologica” (μελαγχολία διὰ φύσιν ἢ μελαγχολία διὰ νόσον), ribadita, al fine di porre in luce, ancora una volta, il carattere di eccezionalità spirituale, intellettuale ed emotivo dei soggetti *costitutivamente* atrabiliari, nell’explicit che chiude circolarmente l’intero scritto, profilando una possibile soluzione all’interrogativo con cui esso era stato inaugurato:

ἐπεὶ δ’ ἔστι καὶ εὐκρατον εἶναι τὴν ἀνω μαλίαν καὶ καλῶς πως ἔχειν, καὶ ὅπου δεῖ θερμότεραν εἶναι τὴν διάθεσιν καὶ πάλιν ψυχράν, ἢ τοῦναντίον διὰ τὸ ὑπερβολὴν ἔχειν, περιττοὶ μὲν εἰσι πάντες οἱ μελαγχολικοί, οὐ διὰ νόσον, ἀλλὰ διὰ φύσιν. [ma poiché la diversità può risultare da un’equilibrata mescolanza ed essere cosa buona, e poiché si può avere una condizione di maggior calore o viceversa di freddo, secondo il bisogno, o al contrario perché c’è un eccesso, tutti i melancolici sono persone fuori dal comune, non per una malattia, ma per loro natura].⁷⁷⁴

Alla luce delle considerazioni fin qui esposte, la descrizione dell’affezione melancolica offerta nel *Problema XXX*, 1 in termini di *alterazione psico-somatica*, comportante, *inter alia*, l’amplificazione della capacità intellettuale, specie in riferimento all’attività teoretica e, cosa ancor più interessante, all’abilità divinatoria esercitata attraverso l’interpretazione dei φαντάσματα onirici – e consistente nel cogliere facilmente le “somialtanze” (ὁμοίοις θεωρήμασιν) –, risulta del tutto compatibile con la caratterizzazione dei soggetti “visionari” emersa dal *De divinatione per somnum* in merito al verificarsi dei sogni intesi come *coincidenze*.

Nei già menzionati passi 463b 15-18 e 464a 32-464b 1 del trattato aristotelico sulla mantica, infatti, al termine della trattazione relativa alla spiegazione adducibile per giustificare il realizzarsi effettivo dei συμπτώματα prefigurati dai sogni relativi ad eventi futuri *straordinari* (ὑπερβατοὶ) e spazialmente molto *lontani* (πόρρωθεν) rispetto al sognatore, il filosofo riconosce proprio agli *individui melancolici* un’eccezionale *capacità profetica*, imputando alla loro particolare φύσις tanto l’*impetuosità* del loro animo quanto l’estrema *eccitabilità* della loro φαντασία, responsabile del susseguirsi rapido di immagini *coincidenti*, ovvero *corrispondenti*, ad eventi reali.

⁷⁷⁴ Arist., *Probl.* XXX, 1, 955a 36-40, M. Fernanda Ferrini (a cura di), *op. cit.*

Il riconoscimento di simili talenti appare coerente, com'è facilmente constatabile ponendo in comparazione le due opere appena citate, con la definizione dei molteplici tratti di "anormalità" – definiti con molta precisione nel *Problema XXX*, 1 – propri dei soggetti atrabiliari su cui ci siamo a lungo soffermati; inoltre, a proposito della misteriosa "φύσις δαιμονία" a loro attribuita nel *De divinatione per somnum*, sulla quale le interpretazioni dei commentatori antichi e moderni sono fortemente controverse e, a tratti, persino contraddittorie, occorre, in ultima istanza, considerare alcuni dei frammenti conservati delle opere giovanili aristoteliche, che assurgono a prova ulteriore della plausibilità dell'ipotesi interpretativa che qui si intende formulare.

Le opere frammentarie cui si farà riferimento sono l'*Eudemo* e il *De philosophia*, e, in merito ad esse, sebbene alla difficoltà rappresentata dalla stessa struttura lacunosa in cui ci sono pervenute, ovvero dalla loro mancata completezza testuale, si assommi anche l'ardua questione concernente le molte discrepanze registrabili fra tali scritti giovanili e quelli riconducibili alla fase più matura della riflessione aristotelica, una preziosissima testimonianza è offerta da Cicerone⁷⁷⁵, che nel I libro della sua opera *De divinatione*, cita Aristotele a proposito del racconto di un sogno che si era presentato al suo intimo amico Eudemo di Cipro e che si era in seguito realizzato. Il passo è tradizionalmente stato ricondotto allo scritto aristotelico andato perduto intitolato appunto *Eudemo*, presumibilmente composto in forma dialogica.

Tale opera, databile al periodo accademico e indicato nel catalogo di Diogene Laerzio con il titolo Περὶ ψυχῆς, era stato occasionato – come documenta anche Plutarco, che racconta che, dopo il secondo insuccesso di Platone, alla spedizione organizzata da

⁷⁷⁵ In merito alla testimonianza offerta da Cicerone sulle opere aristoteliche giunteci solo in forma frammentaria, ricordiamo che secondo quanto O. Gigon sostiene in *Cicero und Aristoteles*, in «Hermes» 87 (1959), pp. 143-162, che l'autore latino avrebbe conosciuto il pensiero aristotelico delle opere essoteriche. E. R. Dodds, in *The ancient concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1973, p. 181, nota 2, sottolinea che alcune teorie aristoteliche presenti negli scritti tramandatici furono ampiamente rielaborate da Cicerone. Nel saggio *Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote*, in «Ciceroniana», Atti del II Colloquium Tullianum, Roma, 1975, pp. 81-96, P. Moraux si proponeva di dimostrare non se fosse registrabile l'esistenza di tracce dell'opera dell'Aristotele perduto nei testi di Cicerone, ma se "certaines passages de Cicéron où l'on perçoit comme un écho de phrases prises aux traités scolaires d'Aristote supposent une utilisation directe des pragmaties qui nous sont parvenue" (p. 81). I passi del *De divinatione* che Moraux esamina (I 81 e II 128) escluderebbero in Cicerone "une utilisation directe d'un ouvrage d'Aristote", e dimostrerebbero che non saremmo in presenza di qualche "citation littéraire, mais d'un arrangement assez libre", e che non vi sarebbe alcun "emprunt direct" rispetto alle opere aristoteliche conservate (p. 93). Il parere generale di Moraux è che Cicerone utilizzasse raccolte di estratti o manuali. Inoltre, il problema dell'ampiezza della conoscenza Ciceroniana in relazione al *De fato* 39, in cui Aristotele è annoverato tra i sostenitori della necessità assoluta, è stato fortemente discusso da P. L. Donini, in *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, 1989, pp. 124-145. Secondo F. H. Sandbach, infine, sarebbero invece stati gli stoici a non aver conosciuto le opere del *Corpus Aristotelicum* (cfr. F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Dione per liberare Siracusa dalla tirannide di Dionisio il giovane, parteciparono molti uomini politici e filosofi, tra cui anche Eudemo di Cipro, per la cui scomparsa Aristotele aveva poi composto il dialogo Περὶ ψυχῆς⁷⁷⁶ – dalla morte del giovane Eudemo.

Secondo quanto Cicerone fa raccontare al fratello Quinto nel I libro del *De divinatione*, Aristotele avrebbe scritto nel dialogo sull'anima che, viaggiando alla volta della Macedonia e giungendo a Fere in Tessaglia, a quel tempo oppressa dalla tirannide di Alessandro, Eudemo si era ammalato tanto gravemente da far disperare i medici della sua salvezza. Mentre versava in queste critiche condizioni, egli vide in sogno un giovane di splendido aspetto che gli predisse che presto sarebbe guarito, che di lì a poco Alessandro sarebbe perito e che entro cinque anni egli stesso, Eudemo, sarebbe tornato in patria. La prima parte della predizione si avverò subito, in quanto Eudemo guarì e il tiranno fu ucciso dai fratelli della moglie. Tuttavia, trascorsi interamente quasi cinque anni, pur sperando, in base a quel sogno, di far presto ritorno dalla Sicilia, dove si trovava, alla nativa Cipro, Eudemo cadde in battaglia sotto le mura di Siracusa. Il sogno era stato perciò interpretato nel senso che «l'anima di Eudemo, liberatasi dal corpo, era ritornata alla sua vera patria» (cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur)⁷⁷⁷.

In linea con le argomentazioni presentate nel *De divinatione per somnum*, nell'*Eudemo* Aristotele non solo sostiene, dunque, la possibilità che si verificano sogni profetici, ma descrive anche la predizione non come dovuta all'intervento del caso né come finalizzata alla trasmissione di messaggi inviati dagli dei.

Considerato nel suo complesso, il frammento citato da Cicerone si incentra su due questioni di carattere squisitamente filosofico: quale sia il fondamento della veridicità dei sogni e l'interpretazione della morte come un ritorno dell'anima in patria.

Lo Stagirita sembra infatti credere alla veridicità degli annunci ricevuti in sogno da Eudemo, intendendo così forse sottolineare quanto possano rafforzarsi, in determinate

⁷⁷⁶ Plut. *Dion.* 22, 3 = *Eudemo* fr. 1 Ross.

⁷⁷⁷ Marco Tullio Cicerone, *De divinatione* I, 53, S. Timpanaro (a cura di), *Cicerone: Della divinazione*, Milano: Garzanti, 1999. Sulla datazione dell'opera e sul rapporto di amicizia che legava Aristotele a Eudemo, cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova: CEDAM, 1962, p. 411: «La notizia che Eudemo sarebbe morto combattendo presso Siracusa si accorda pienamente con la testimonianza di Plutarco circa la sua partecipazione alla spedizione di Dione. La sua amicizia per Aristotele ed i suoi rapporti con Dione sono sufficienti a far ritenere che Eudemo fosse un accademico, un condiscipolo di Aristotele, infiammato di entusiasmo per gli ideali politici platonici, i quali trovavano la loro possibilità di attuazione pratica nella persona di Dione, il principe siracusano bandito da Dioniso e soggiornante ad Atene, in stretta relazione con l'Accademia [...]. Poiché le fonti collocano la morte di Dione nel quarto anno dell'olimpiade 106, ossia il 354-353, ed affermano che Calippo ebbe il potere per tredici mesi, il Krische, supponendo che lo scontro in cui trovò la morte Eudemo fosse la battaglia con cui i seguaci di

condizioni, i poteri dell'anima razionale, capace di estraniarsi dal corpo e di attingere in tal modo *conoscenze sovrumane*: il sogno profetico appare infatti a Eudemo nel sonno, mentre egli versa in uno stato di grave malattia, e quindi in una *condizione psico-fisica particolarmente turbata o alterata*; si può dunque supporre che il caso esemplificativo addotto dal giovane Aristotele servisse per dimostrare la tesi secondo cui *l'anima sarebbe in grado di palesare al massimo grado il suo potere razionale quando il substrato corporeo è preda di affezioni particolarmente acute*.

Come si renderà chiaro in seguito, si tratta di una posizione molto simile a quella sostenuta nell'altro scritto frammentario *Sulla filosofia*, in cui il potere conoscitivo che l'anima esercitava durante il sogno attraverso le visioni oniriche era ricondotto da Aristotele al sorgere negli uomini della nozione di divino, inteso come qualcosa di affine all'anima e in grado di esercitare in sommo grado il *logos*, nonché alla condizione dell'anima in prossimità della morte, quando essa, raccogliendosi in se stessa e isolandosi in qualche modo dal corpo, sarebbe capace di *attuare* la sua più propria *natura*, riuscendo addirittura a predire gli eventi futuri:

il parallelismo riscontrabile a questo riguardo fra l'*Eudemo* e il Περὶ φιλοσοφίας è confermato dall'osservazione di Aristotele sulle condizioni disperate in cui si trovava Eudemo al momento del sogno, tali da far pensare che egli fosse tra la vita e la morte [...]. Si tratta di un'unica e medesima dottrina, come d'altronde è naturale attendersi, se si ammette la contemporaneità dei due dialoghi.⁷⁷⁸

È inoltre importante rilevare, a questo proposito, che, non solo non sussiste alcun presunto contrasto fra le opere giovanili su citate, ma che sarebbe parimenti implausibile sostenere la mancata continuità fra esse e la dottrina esposta nell'opera più matura e interamente conservata, il *De divinatione per somnum*: in tutti e tre gli scritti, infatti, Aristotele non nega affatto che esistano sogni veritieri e al contempo, parallelamente,

Dione scacciarono Calippo da Siracusa, situò l'avvenimento nell'anno 352 e di conseguenza considerò la composizione del dialogo aristotelico immediatamente posteriore a questa data».

⁷⁷⁸ *Ivi*, p. 413. Riguardo all'eventuale contraddittorietà sussistente tra le due opere giovanili, lo stesso Berti sostiene (*ibidem*), in polemica con P. Siwek (cfr. P. Siwek, *La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristote*, in «Sophie», 26 (1961), pp. 296-311) che «non si vede dunque perché qualcuno abbia voluto affermare che a questo proposito l'*Eudemo* è più platonico del Περὶ φιλοσοφίας, ed entrambi rappresentano una posizione diversa da quella più tardi assunta da Aristotele nel *De divinatione per somnum*».

esclude che sia la divinità ad inviarli, ritenendo, piuttosto, che essi siano fenomeni fisici e, più specificamente, psicologici.

A fondamento della capacità profetica dell'uomo e, quindi, della possibilità di realizzazione dei sogni *coincidenti* o *corrispondenti* ad eventi reali, il filosofo individua, nei dialoghi giovanili, una *causa efficiente* di natura propriamente *fisiologica*, identificandola nella condizione di relativa separazione dell'anima dal corpo in cui essa si trova nello stato di quiete contestuale al sonno e in quello di prossimità alla morte.

Come opportunamente nota Berti, una simile posizione contrasterebbe la posteriore teoria elaborata nel *De anima* solo qualora si pensasse che l'«anima» cui allude Aristotele nell'*Eudemo* e nel *Περὶ φιλοσοφίας* sia la *ψυχή* intesa nella totalità delle sue funzioni, comprese quelle non razionali, nel qual caso significherebbe pensare, conseguentemente e in maniera erronea, che l'anima sia lì considerata in uno stato non di relativa, ma di assoluta autonomia rispetto al corpo⁷⁷⁹; come si avrà modo di verificare, invece, leggendo in particolare il fr. 12a dello scritto *Sulla filosofia*, la funzione che Aristotele riconosce all'anima in quelle particolari condizioni è esclusivamente quella conoscitiva, e non certo anche quelle vegetativa e sensitiva⁷⁸⁰.

È all'intero capitolo 63 del I libro del suo *De divinatione* che Cicerone affida l'esposizione, pur sottoposta ad una parziale rielaborazione, della teoria aristotelica di matrice platonica a cui si è accennato⁷⁸¹:

⁷⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 414 ss.

⁷⁸⁰ In merito alla seconda, importante questione affrontata nell'*Eudemo*, un efficace compendio della stessa è offerto, ancora una volta, da Berti: «La maggior parte degli studiosi hanno fermato la loro attenzione sul carattere ascetico e pessimistico che [...] [l'interpretazione della morte come un ritorno dell'anima in patria] riveste, ed hanno creduto di scorgervi l'adesione di Aristotele ad una concezione della vita profondamente diversa da quella espressa nelle sue opere più mature. Effettivamente il ritenere la morte come un ritorno in patria comporta la considerazione della vita terrena come esilio e dunque periodo di sofferenza. Un tale atteggiamento da parte di Aristotele appare perfettamente naturale, quando si pensa che la redazione dell'*Eudemo* avvenne in occasione di un fatto doloroso, quale la morte di un amico. Inoltre, l'accento del discorso riferito da Cicerone sembra essere posto, più che sul carattere negativo della vita terrena, sul fatto che la morte rappresenta un evento gioioso, paragonabile al ritorno in patria. È facile immaginare che tale considerazione venisse fatta da Aristotele allo scopo di consolarsi della morte dell'amico».

⁷⁸¹ In merito all'interpretazione ciceroniana in chiave platonica dell'*Eudemo*, cfr. L. Repici, *Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel De divinatione di Cicerone, op. cit.*, p. 104: «Nel caso che il racconto del sogno di Eudemo rinvii ad un contenuto dottrinale simile a quello platonico, la posizione dell'Aristotele non noto a noi diventa comprensibile non tanto in riferimento a Platone, bensì agli stessi stoici e al modo in cui nella ricostruzione ciceroniana essi ritengono possibile recuperare Platone al loro modello. Il rischio di una prospettiva di questo genere è una lettura in termini corporeistici non solo della psicologia di Aristotele, ma anche di quella dello stesso Platone [...]. In un passo della *Repubblica* (IX 571c 3-572b 1), Platone descrive il seguente scenario. Nel sonno, al riposo della parte dell'anima "razionale, non ferina e detentrica del comando", corrisponde un'attività sfrenata della parte "ferina e selvaggia". Gonfia di cibo e di vino, quest'ultima dà libero sfogo ai suoi desideri e osa immaginare di compiere qualunque bassezza [...]. Per far sì che nel sonno l'anima conosca la verità e le visioni dei sogni non appaiano (*phantazontai*) contrarie alla legge (*paranomoi*), occorre che ciascuna delle sue parti riceva il nutrimento adatto. Occorre dunque alimentare la parte appetitiva nella giusta misura così da evitare che goda o soffra e arrechi perciò

Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacit enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. Itaque adpropinquante morte multo est diviniior. Nam et id ipsum vident, qui sunt morbo gravi et mortifero adfecti, instare mortem; itaque iis occurrunt plerumque imagines mortuorum, tumque vel maxime laudi student, eosque, qui secus quam decuit vixerunt, peccatorum suorum tum maxime paenitet. [Quando, dunque, nel sonno l'anima è sottratta all'unione col corpo e al contagio che ne deriva, allora, allora si ricorda del passato, scorge il presente, prevede il futuro; ch  il corpo del dormiente giace come quello d'un morto, mentre l'anima   desta e viva. E in questa condizione si trover  tanto pi  dopo la morte, quando sar  del tutto uscita dal corpo. Perci , all'approssimarsi della morte,   molto pi  dotata di virt  profetica. Quelli che sono affetti da malattia grave e mortale questo anzitutto prevedono, l'imminenza della loro morte. Ad essi di solito appaiono le immagini dei morti, e in quei momenti pi  che mai desiderano di meritarsi lode, e se sono vissuti in modo sconveniente, allora soprattutto si pentono].⁷⁸²

Il nome di Aristotele figura, nell'opera ciceroniana qui presa in esame, altre due volte, rispettivamente nel capitolo 81 del I libro e nel capitolo 128 del II libro; nel primo di questi due luoghi, l'autore ricorda, sempre per bocca del fratello Quinto, portavoce degli stoici, che, secondo Aristotele, vi   «qualcosa di profetico e di divino» (*aliquid praesagiens atque divinum*) nell'animo di individui che «per difetto di salute sono affetti da follia e sono chiamati melancolici» (*valetudinis vitio furerent et melancholici dicerentur*). In questo passo, pur senza un esplicito riferimento ai sogni, si tratta pertanto della capacit  divinatoria propria di tali soggetti, la quale appare strettamente connessa alla presenza nella loro psiche di un principio assimilabile a quello divino, notazione che non pu  che riportarci alla mente quel brano sopra commentato del *De divinatione per somnum* in cui occorreva l'oscura nozione di 'φύσις δαίμωνία', che, come abbiamo osservato, si riferisce con tutta probabilit  alla *natura* oracolare, estremamente acuta sul

disturbo alla parte migliore; sedare la parte animosa cos  che non sia disturbata da collera alcuna; infine "destare a se stessa" la parte razionale, "nutrirla di buoni discorsi e indagini", "consentire che sola e pura indagli e si volga ad avere percezione di ci  che non sa, passato, presente, futuro". Se si va a dormire in questa condizione, si   nella disposizione migliore per attingere la verit  e percepire immagini non contrarie alla legge».

⁷⁸² Marco Tullio Cicerone, *De divinatione* I, 63, S. Timpanaro (a cura di), *Cicerone: Della divinazione, op. cit.*

piano razionale e al contempo impetuosa, e, dunque, *quasi-divina, dell'anima* degli atrabiliari.

La seconda citazione ciceroniana pare invece riferirsi allo scritto aristotelico *De insomnis*, in quanto allude all'assunzione delle visioni oniriche come immagini scaturenti dai residui (*reliquiae*) della percezione diurna, fornendo anche, in relazione all'animo umano, una precisa indicazione circa l'accezione in cui intendere qui il termine 'natura':

sin vera visa divina sunt, falsa autem et inania humana, quae est ista designandi licentia, ut hoc deus, hoc natura fecerit potius quam aut omnia deus, quod negatis, aut omnia natura? Quod quoniam illud negatis, hoc necessario confitendum est. Naturam autem eam dico, qua numquam animus insistens agitatione et motu esse vacuus potest. Is cum languore corporis nec membris uti nec sensibus potest, incidit in visa varia et incerta ex reliquiis, ut ait Aristoteles, inhaerentibus earum rerum quas vigilans gesserit aut cogitaverit. [Se poi le visioni vere sono divine, le false e inconsistenti umane, che cos'è codesta arbitraria facoltà di attribuzione, tale che un sogno sarebbe prodotto dalla divinità (ma voi dite di no), o tutti dalla natura? Dal momento che negate la prima alternativa, è necessario ammettere la seconda. Chiamo natura quella condizione per cui l'anima, non mai ferma, non può essere esente da agitazione e da moto. Quando, per la stanchezza del corpo, l'anima non può fare uso né delle membra né dei sensi, incorre in visioni varie e confuse, derivanti, come dice Aristotele, dalla persistenza delle tracce di ciò che ha fatto o ha pensato durante la veglia].⁷⁸³

⁷⁸³ *Ivi*, II 128. Riguardo alle testimonianze di altri autori antichi relative alla dottrine aristoteliche dell'anima e dei sogni divinatori, cfr. L. Repici, *Aristotele: Il sonno e i sogni, op. cit.*, pp. 190-192: «Un resoconto dossografico informa che Aristotele e il suo allievo Dicearco “accoglievano la divinazione in stato di invasamento e di sogno, ritenendo che l'anima non sia immortale, ma partecipi a qualcosa di divino. Cicerone [...] associa il nome di Dicearco non al nome di Aristotele, bensì a quello di Cratippo, un altro peripatetico contemporaneo di Cicerone stesso. Presupposto comune a Dicearco e Cratippo era che “nelle menti umane c'è una sorta di oracolo che fa presagire il futuro (oraclum aliquod ex quo futura praesentiant) quando l'animo è o eccitato da divina follia (furore divino incitatus) o, rilassatosi nel sonno, si muove sciolto e libero”. L'oracolo in questione è ovviamente la stessa parte razionale dell'anima, quella cioè che può stare separata dal corpo, e i suoi speciali poteri divinatori sono fatti dipendere o da possessione divina o dalla sua stessa capacità di distaccarsi nel sogno dai legami corporei [...]. Al nome di Aristotele sono legati racconti di casi ancor più strani e meravigliosi del caso del sogno di Eudemo. Plutarco per esempio attribuisce ad Aristotele il racconto di un caso di catalessi [...]. Proclo, a sua volta, citando informazioni risalenti a uno scritto *Sul sonno* del peripatetico Clearco di Soli, riferisce di una sorta di esperimento ipnotico cui Aristotele avrebbe assistito [...], che sarebbe stato fatto per convincerlo del fatto che l'anima è separata dal corpo, dal quale essa può uscire per poi rientrarvi restituendogli la vita [...]. Un racconto analogo è attribuito ad Aristotele da Al-Kindi [...]. Anche secondo Tertulliano Aristotele avrebbe creduto all'esistenza di sogni veridici».

Quanto all'oggetto tematico del *Περὶ φιλοσοφίας*, è Sesto Empirico a darne per primo testimonianza, indicandovi come capitale la questione filosofica concernente la nascita della nozione di 'divinità'. Egli così scrive:

Aristotele diceva che la nozione degli dei ha avuto origine negli uomini da due fonti, dagli avvenimenti concernenti l'anima e dai fenomeni celesti. Dagli avvenimenti concernenti l'anima a cagione delle ispirazioni (*ἐνθουσιασμούς*) che questa ha nei sogni e nelle profezie. Quando infatti, egli dice, nel sonno l'anima viene ad essere per sé (*καθ' αὐτήν γένηται*), allora, assunta la sua propria natura, essa prevede e predice le cose future. Tale essa è anche nel separarsi dai corpi al momento della morte. In ogni caso, Aristotele cita anche il poeta Omero come colui che ha notato questo: ha infatti rappresentato Patroclo che, nel venir ucciso, predice l'uccisione di Ettore, ed Ettore la morte di Achille. Da questi avvenimenti, egli dice, gli uomini furono indotti a supporre che esista alcunché di divino (*εἶναι τι θεῖον*), simile per se stesso all'anima ed il più capace fra tutti di avere scienza (*πάντων ἐπιστημονικώτατον*). Ma anche dai fenomeni celesti: avendo infatti visto di giorno il sole che gira e di notte il moto ben ordinato degli altri astri, ritennero che un qualche Dio fosse la causa di tale movimento ed ordine. Tale è anche Aristotele.⁷⁸⁴

Sebbene l'intonazione generale del passo sia platonica, è tuttavia evidente la profonda rielaborazione operata da Aristotele⁷⁸⁵: mentre infatti Platone sostiene che – e a tal

⁷⁸⁴ Sext. Emp. *Math.* IX (*Phys.* I), 20-23 = *Περὶ φιλοσοφίας* fr. 12a Ross. Cfr. P. Huby, *op. cit.*, p. 54: «*De philosophia* fr. 12a ross consists in part of a passage from Sextus Empiricus (*Math.* 9, 20-23), according to which Aristotle said that the idea of god came to man from two sources, one psychological, the other astronomical. The psychological experiences are specified as enthusiasm and prophecies arising in sleep. For when the soul is by itself (*kata auten*) in sleep, then, assuming its own proper nature, it prophesies, and likewise when it is being separated from the body at death, as in the cases of Patroclus and Hector. Hence men supposed that there existed something divine which resembled the soul and was the most knowledgeable of all things».

⁷⁸⁵ Riguardo alle principali interpretazioni avanzate dai commentatori aristotelici in merito al presunto platonismo che emergerebbe dal passo in questione, cfr. E. Berti, *op. cit.*, p. 345: «Da questo frammento lo Jaeger ha tratto argomenti in favore del platonismo di Aristotele. A suo avviso, ci troviamo dinanzi a una descrizione delle fonti psicologiche della fede in Dio, che Aristotele compie “non per fredda curiosità scientifica, ma bensì per far rivivere anche ad altri un'esperienza che egli stesso aveva compiuta”. Ciò presuppone l'adesione personale di Aristotele alle considerazioni da lui esposte, ossia la convinzione del “potere demonico dell'anima”, ricondotto dallo Jaeger alla “parte irrazionale ed oscura della vita psichica” [...]. Questa convinzione è ribadita dal Nuyens, il quale osserva come nel frammento citato i rapporti fra anima e corpo siano concepiti allo stesso modo che nell'*Eudemo*, ossia come una netta separazione fra due sostanze, concezione evidentemente platonica. Se infatti il sonno e la morte, separando l'anima dal corpo, permettono che l'anima assuma la sua vera natura e riesca così a prevedere il futuro, è segno che normalmente l'anima costituisce per il corpo un impedimento. Da ciò il Nuyens, più coerentemente dello Jaeger, desume per il *Περὶ φιλοσοφίας* una datazione piuttosto antica, anteriore cioè alla morte di Platone».

proposito sono imprescindibili i riferimenti testuali costituiti dal *Timeo* e dalle *Leggi* – la divinità ha conferito la capacità divinatoria alla parte irrazionale dell’anima perché anch’essa potesse attingere in qualche modo la verità, pur essendo priva di ragione, invece, nello scritto citato, Aristotele non intende affatto la mantica come un fenomeno di origine divina, sostenendo piuttosto, analogamente a quanto avviene nell’*Eudemo*, che tanto il sonno quanto l’approssimarsi della morte non solo non comportano l’affievolimento della facoltà razionale, ma che, anzi, consentono all’anima di raccogliersi in se stessa, di assumere quindi la sua più propria *natura* (τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν) e di prevedere così il futuro.

Contrariamente a Platone, Aristotele intende dunque la divinazione non come una forma di compensazione scaturente da un difetto, bensì come *la forma cognitiva in cui si manifesta la pienezza della razionalità umana* e che non è affatto dovuta all’intervento divino, bensì esclusivamente alla φύσις propria dell’anima stessa.

L’esistenza della divinità non consegue infatti dalla necessità di identificare la causa efficiente dell’ispirazione divinatoria dell’anima, bensì da quella di riconoscere un elemento affine, per natura, a quello dell’anima stessa (τὸ καθ’ ἑαυτὸ εἰκὸς τῆ ψυχῆ), capace di conoscere, proprio allo stesso modo dell’anima quando si trova in condizioni di relativa separazione dal corpo, gli eventi passati, presenti e futuri, e pertanto dotato della capacità conoscitiva al grado più elevato (πάντων ἐπιστημονικώτατον).

Analogamente a quanto asserito nel *Περὶ ψυχῆς*, l’Aristotele di Sesto sostiene nel *Περὶ φιλοσοφίας* che allo stato di sonno, come in quello di prossimità della morte, l’anima è in grado di estraniarsi parzialmente dal substrato corporeo, riappropriandosi di sé e potenziando, in tal modo, la sua propria facoltà razionale, che diviene così *divina*, in quanto capace di conoscere ogni cosa collocata in ogni dimensione temporale, altrimenti inattuabile all’intelletto umano.

Da quanto finora osservato, risulta dunque sostanzialmente confermato nelle opere giovanili quanto Aristotele sostiene nel *De divinatione per somnum*, scritto della maturità in cui, come abbiamo più volte rilevato, egli impugna alla “demonicità” dell’anima umana, ovvero, secondo quanto emerge dagli ultimi frammenti analizzati, alla φύσις *quasi-divina* che la caratterizza e che si manifesta *in particolari stati di alterazione corporea* (quale è, oltre quello della grave malattia che precede la morte, anche la condizione di sonno, in cui la facoltà percettiva, per esempio, è

temporaneamente presente solo in potenza) la *causa efficiente* della possibilità che si verificano sogni predittivi *coincidenti* o *corrispondenti* ad eventi reali futuri.

L'insistenza con cui il filosofo ribadisce più volte, già nell'*Eudemo* e nel *Περὶ φιλοσοφίας*, la necessità di escludere che sia la divinità la fonte di emittenza delle visioni oniriche a carattere divinatorio e quella di identificare nella natura dell'anima stessa la causa del verificarsi di queste, si accompagna, nel trattato successivo sulla mantica, ad una sorta di ulteriore specificazione di quanto, in forma ancora germinale, aveva trovato un primo abbozzo proprio negli scritti del periodo accademico.

Il riferimento va evidentemente alla precisazione aristotelica, già notata nei precedenti commenti ai brani tratti dal *De divinatione per somnum*, secondo cui è – oltre che nello stato di parziale alterazione corporea proprio del sonno e in quello di totale squilibrio della κρῶσις organica che si verifica nella malattia precedente la morte (la vecchiaia era considerata, come sopra ricordato, al pari dei morbi che sconvolgevano il corpo a tal punto da provocare il decesso, come la “malattia naturale” che determinava, a causa dello sbilanciamento dei quattro umori, la degenerazione psicofisica estrema di tutti gli individui) –, nella condizione di eccezionale alterazione psico-somatica comportata dalla μελαγχολία διὰ φύσιν che la ψυχή può riappropriarsi pienamente di sé: gli individui affetti da essa erano infatti lì considerati, come anche nel *Problema XXX*, 1, capaci di sogni intesi come συμπτώματα, ovvero di visioni oniriche *corrispondenti* ad eventi che si sarebbero in seguito verificati.

Un'ulteriore, ultima conferma di questo convincimento è offerta da un passo dell'*Etica Eudemia*, che si inserisce nel quadro di un'ampia discussione circa il rapporto fra l'essere saggi e l'aver buona fortuna, nel quale Aristotele compara le capacità eccezionali proprie degli individui melancolici con quelle, altrettanto non comuni, degli uomini non vedenti, al fine di fornire una spiegazione convincente dell'insorgenza, caratteristica nei primi, dei sogni “lineari” (εὐθυονεῖραι), aventi, cioè, una *diretta coincidenza* o *corrispondenza* con gli eventi da essi stessi prefigurati:

διὸ οἱ μελαγχολικοὶ καὶ εὐθυόνειροι. ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον· καὶ ὥσπερ οἱ τυφλοὶ μνημονεύουσι μᾶλλον ἀπολυθέντες τοῦ πρὸς τοῖς ὄρατοῖς, τῷ ἐρρωμενέστερον εἶναι τὸ μνημονεῦον. [perciò i melancolici hanno anche sogni che premuniscono. Sembra infatti che il principio abbia maggior forza

quando si attenua la razionalità: proprio come i ciechi hanno più memoria dato che, venuta meno l'attività intorno agli oggetti della vista, la facoltà della memoria funziona meglio].⁷⁸⁶

L'efficace similitudine cui il filosofo qui ricorre rende perfettamente intellegibile il processo sotteso al potenziamento, negli individui atrabiliari, della facoltà intellettuale, specie qualora essi si trovino nello stato di sonno e abbiano visioni oniriche a carattere divinatorio: analogamente agli uomini che, essendo impossibilitati ad esercitare il senso della vista, sono indotti, proprio per la loro condizione *naturale*, ad allenare *straordinariamente* la facoltà mnestica al fine di ricordare i dati fenomenici che, attraverso l'uso degli altri sensi, essi sono in grado di percepire, allo stesso modo la facoltà intellettuale dei melancolici *talvolta* risulta indebolita e sovrastata dall'alterazione psico-fisico-affettiva loro propria, la μελαγχολία. È proprio quest'ultima a far sì che la φύσις della loro anima risulti *fuori dal comune*, “demonica” (δαμονία), ovvero *quasi-divina*, e che, al contempo, da ultimo, consenta alla stessa razionalità, prima affievolitasi, di potenziarsi al di sopra dei limiti iscritti nella stessa condizione di finitezza umana; e, a tal proposito, è chiarificatrice l'identificazione del “principio” (ἀρχή) a cui il filosofo allude alla riga 1248a 40, definendolo come molto rafforzato quando la razionalità si “attenua” (ἀπολυομένου τοῦ λόγου), con la medesima ἀρχή nominata alla riga 1248a 32, definita come superiore persino «all'intelligenza e alla deliberazione» e la quale, perciò, sopperisce addirittura all'esercizio della ragione, rendendo al contempo “entusiasti” gli individui affetti da melancolia: ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλευσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύνανται [hanno infatti un principio tale, che è superiore all'intelligenza e alla deliberazione (mentre gli altri hanno la ragione; non hanno invece questo principio)]⁷⁸⁷.

⁷⁸⁶ Arist. *Eth. Eud.* VIII 1248a 39-1248b 3, P. Donini (a cura di), *Aristotele: Etica Eudemia*, Roma-Bari: Laterza, 2005.

⁷⁸⁷ *Ivi*, 1248a 32-34. Riguardo ai rapporti testuali fra l'*Etica Eudemia* e il trattato *De divinatione per somnum*, occorre sottolineare che pare ormai definitivamente tramontata la tendenza interpretativa volta a porre in rilievo l'esistenza di una discrepanza fra i due testi, intendendola come coerente ad una concezione evolutiva del pensiero aristotelico, secondo la quale il filosofo sarebbe passato da un'iniziale fase di adesione a dottrine metafisiche di matrice platonica, di cui documenterebbe l'*Etica Eudemia*, ad un periodo maturo connotato da un forte impianto empiristico o razionalistico, di cui offrirebbe invece testimonianza lo scritto sulla mantica onirica. Tale presunta contraddizione è facilmente sanabile in forza della sostanziale identità di vedute, emersa sulla base delle considerazioni prima esposte, raffrontabile tra le posizioni espresse in entrambe le opere. Cfr. P. Huby, *op. cit.*, p. 54: «*Eudemian Ethics* VIII, 2 has a short passage on the fact that “melancholics” have veridical dreams. This is because their season is “disengaged” (*apolyomenos*), and they are thus like blind men who remember all the better because they cannot see. This passage resembles Plato's account at *Timaeus* 71 of the function of the liver, which

È dunque in tale prospettiva che la relazione di *coincidenza* fra l'evento psicologico rappresentato dall'ἐνύπνιον e quello fisico costituito dall'evento reale ad esso esattamente *corrispondente* non appare, a nostro avviso, in alcun modo imputabile all'intervento di quella causa efficiente riconosciuta nella *Fisica* nell'αὐτόματον.

In base alle considerazioni emerse a partire dall'esame dei numerosi testi aristotelici qui analizzati, risulta a questo punto pienamente legittima l'ipotesi inizialmente avanzata, secondo cui la *declinazione patica* della μελαγχολία, proprio in virtù della *demonicità* della φύσις della psiche di coloro che ne sono affetti, può *straordinariamente* assurgere a fondamento (ἀρχή) della possibilità di un esercizio del tutto inconsueto, in quanto *straordinariamente potenziato*, dello stesso λόγος umano. Tale "tonalità" psico-emotiva consente infatti ad esso, sorprendentemente, di eccedere i suoi stessi limiti ed elevarsi sino alla conoscenza degli eventi che attengono alla dimensione temporale futura, abitualmente di esclusivo appannaggio divino e che, qualora divenga, come nel caso degli individui atrabiliari, accessibile all'essere umano, consente eccezionalmente a questi di eternarsi, di rendersi cioè, nella crezione artistica come nell'attività teoretica e nell'esercizio della mantica onirica, immortale, ovvero, secondo il significato espresso dall'*hapax legomenon* occorrente nel X libro dell'*Etica Nicomachea*, di 'ἀθανατίζειν'.

§ 8. La teoria junghiana della *sincronicità*: l'alterazione dello stato psico-emotivo quale causa dei fenomeni parapsicologici

enables the irrational part of the soul to engage in prophecy when asleep, or when the power of *phronesis* is put out of action by disease or inspiration. There is some difference between Plato and Aristotle, however, for Plato claims that there are two distinct classes of people, prophets, who do not use reason, and the interpreters of prophecies, who do. Aristotle, on the other hand, does not commit himself to this distinction, and in the immediately preceding part of *E. E.* VIII, 2, seems to accept that there are people who make a success of their lives by the use of inspiration without help from reason. In any case, melancholics were not regarded as necessarily of feeble intelligence. In the pseudo-aristotelian *Problems* they are said to include Plato and Socrates as well as Heracles, Ajax, Bellerophon, most poets, and many famous people. It seems, then, in spite of some obscurities, that *E. E.* VIII 2 resembles the *De Philosophia* in ascribing clairvoyant powers to certain individuals while asleep, but differs from it in the explanation it gives».

Come in precedenza annunciato, l'interpretazione di gran lunga più affascinante ed originale mai proposta in merito ai fenomeni parapsicologici, fra i quali appaiono pienamente inscrivibili quelli presi in esame – e tematizzati soprattutto negli scritti *De somno et vigilia*, *De insomnis* e *De divinatione per somnum*, nei quali lo stesso Freud identificò le opere in cui per la prima volta in assoluto l'evento onirico veniva trattato come un oggetto di materia propriamente psicologica – da Aristotele, è stata offerta nel Ventesimo secolo dallo psicanalista svizzero C. Gustav Jung, che, pur muovendo da presupposti teorici assai lontani rispetto a quelli da cui la dottrina aristotelica del sogno originava, ha avanzato, in relazione ad essi, una spiegazione tanto affine, sotto molti aspetti, a quella proposta dal filosofo greco da risultare, per certi versi, persino sovrapponibile a quest'ultima, sebbene non esista ad oggi alcuna prova che appuri la conoscenza junghiana delle opere aristoteliche su menzionate.

La sorpresa e il notevole interesse che una simile circostanza desta non può che indurci a fornire almeno le coordinate più generali entro cui tale interpretazione si colloca, sebbene il tentativo di esposizione della teoria elaborata da Jung in riferimento alla questione qui assunta ad oggetto di analisi dovrà inevitabilmente proporsi come assai modesto, in quanto un'illustrazione adeguata ed esaustiva della posizione junghiana meriterebbe di certo una trattazione a sé stante, che eccederebbe i limiti del presente lavoro.

Assumendo in via ipotetica la possibilità di una comparazione filosofica fra gli espliciti concettuali aristotelici e quelli junghiani rispetto alla tematica qui esaminata, intendiamo, pertanto, solamente accennare agli assunti più rilevanti di essa, mirando a coglierne primariamente la portata eccezionalmente innovatrice che la connota, nonché le numerose similitudini sussistenti fra la stessa e la dottrina aristotelica della mantica onirica che, come si rileverà in seguito, risulta, *ex post*, anticipare sorprendentemente quanto, dopo più di due millenni, sarebbe stato sostenuto, molto cautamente e spesso incorrendo nel discredito e nei duri attacchi polemici della comunità scientifica contemporanea, dal padre della psicologia analitica.

Furono tanto la diretta osservazione clinica quanto l'esperienza d'introspezione personale a indurre quest'ultimo ad elaborare un principio di interpretazione che rendesse possibile comprendere i fenomeni operanti nella psiche umana ai livelli più profondi dell'inconscio, orientando la sua riflessione verso aree di ricerca non

convenzionali, per lo più respinte e schernite dai suoi contemporanei. Egli affrontò il disprezzo accademico – cui era, specie durante i primi anni della sua carriera, molto sensibile – per interessarsi di argomenti scientificamente screditati e, prima di formulare in modo compiuto la sua concezione della *sincronicità*, esplorò per più di venti anni i fenomeni psicologici connessi ad essa, discutendoli da angolazioni di volta in volta diverse nei suoi seminari. Quando infine, nel 1952, decise di scrivere il suo saggio più famoso sull'argomento⁷⁸⁸, aveva quasi settantacinque anni. Lo scritto non si proponeva come un'esposizione sistematica e definitiva degli studi fino ad allora condotti dal suo autore sul tema in questione, ma come un lavoro aperto, consapevolmente incompleto, che, proprio in virtù del suo carattere provvisorio, accentua la grandezza della prospettiva di ampliamento scientifico in cui esso stesso è concepito. Risalgono intorno al 1925 le prime formulazioni esplicite dello psicanalista sulla questione della sincronicità, destinate ad essere approfondite sulla base di alcuni sorprendenti episodi della sua stessa vita, oltre che attraverso il contatto con alcune correnti del pensiero orientale e con alcuni dei più autorevoli fisici quantistici a lui contemporanei.

Confluirono così, nell'opera del 1952, i risultati di circa trent'anni di osservazioni volte ad illustrare la fecondità del principio sincronistico, capace di istituire un inscindibile legame tra ambiti di ricerca in apparenza tanto lontani quanto quelli della psicologia del profondo e della fisica teorica.

Lo scarso favore con cui vennero accolti i tentativi junghiani di spiegazione di alcuni sorprendenti fenomeni psicologici fu dovuto in gran parte alla difficoltà di presentare la formulazione di una teoria che minava le fondamenta stesse del pensiero occidentale, uno dei cui dogmi cardinali è rappresentato dal principio di causa-effetto, riguardo al quale egli si espresse nel seguente modo:

la nostra scienza è fondata sul principio di causalità, e la causalità è considerata assiomaticamente vera, anche se si sta delineando un grande cambiamento nel nostro punto di vista. Ciò che non ha fatto Kant nella *Critica della ragion pura*, lo sta facendo la fisica moderna [...]. Ora noi sappiamo che quelle che chiamiamo leggi naturali sono soltanto verità statistiche e quindi, per necessità, devono consentire eccezioni. Ciò che finora non abbiamo preso abbastanza in considerazione è che per dimostrare la validità costante delle leggi naturali noi abbiamo bisogno di condurre l'esperienza entro il laboratorio scientifico, con tutte le restrizioni che esso comporta. Ma se lasciamo fare alla natura, il quadro cambia

⁷⁸⁸ C. Gustav Jung, *La sincronicità*, Torino: Bollati Boringhieri, 1980.

completamente: ogni processo subisce, parzialmente o totalmente, l'interferenza del caso, al punto che, in circostanze naturali, una successione di eventi che si conformi assolutamente a specifiche leggi fisiche è quasi un'eccezione [...]. Dobbiamo ammettere che sull'immensa importanza del caso qualcosa da dire c'è. Una quantità incalcolabile di energie umane è diretta precipuamente a combattere e limitare i danni o i pericolo dovuti al caso. Accanto ai possenti effetti pratici della casualità, gli studi teorici delle cause e degli effetti spesso appaiono sbiaditi e polverosi.⁷⁸⁹

Poiché le scienze naturali si fondano sull'analisi di eventi regolari e riproducibili, non possono che trascurare tutti i fenomeni – tutt'altro che irrilevanti – che non è possibile cogliere statisticamente. Ritenendo che il principio di causalità fosse dotato, seppur ampiamente, di validità solo statistica e quindi di una verità solo relativa, Jung era convinto che l'inapplicabilità di quest'ultimo all'interpretazione di tutti i processi naturali implicasse l'esistenza di un fattore diverso, necessario alla loro spiegazione.

Secondo l'esplicita avvertenza di Jung, occorre distinguere nettamente la nozione di 'sincronicità', insieme al relativo aggettivo 'sincronico', quanto alla loro valenza semantica, dal termine 'sincronismo', cui è correlato l'aggettivo 'sincrono':

sincronicità significa anzitutto la simultaneità di un certo stato psichico con uno o più eventi esterni che paiono paralleli significativi della condizione momentaneamente soggettiva e – in certi casi – anche viceversa⁷⁹⁰.

Tale indicazione rappresenta la sintesi delle ricerche che nei decenni precedenti egli aveva avviato sugli eventi che in seguito avrebbe chiamato "coincidenze significative", espressione con cui egli intende la «coincidenza temporale di due o più eventi non legati da un rapporto causale, che hanno uno stesso o un analogo contenuto significativo»⁷⁹¹, assai differente, pertanto, dal "sincronismo", che rappresenta invece la «semplice contemporaneità di due eventi»⁷⁹².

⁷⁸⁹ C. Gustav Jung, *Prefazione alla traduzione inglese dell'I King*, in R. Wilhelm (a cura di), *I King. Il libro dei mutamenti*, Roma: Astrolabio, 1955, p. 10.

⁷⁹⁰ C. Gustav Jung, *La sincronicità*, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁹¹ *Ibidem*.

⁷⁹² *Ibidem*.

Secondo le indicazioni testuali dello stesso Jung, il fenomeno della *coincidenza significativa* è infatti la risultante di due fattori:

- 1) Un'immagine inconscia che si presenta alla coscienza come *sogno, idea improvvisa o presentimento*;
- 2) Un dato di fatto obbiettivo coincidente con questo contenuto.

Se intendessimo applicare l'interpretazione junghiana degli eventi appena descritti agli esempi di *symptomata* offerti da Aristotele nel *De divinatione per somnum* alle righe 462b 31-463a 3 e 463b 6-11, essi risulterebbero spiegabili, rispettivamente, come caso di evento *sincronico* e di evento *sincronistico*, perché il primo di essi si configura come caso di mera *concomitanza temporale* o di *simultaneità* fra due catene causali indipendenti di eventi, mentre il secondo rivela *l'identità di contenuto fra immagini psichiche ed un dato fattuale esterno*. A questo riguardo, Jung afferma quanto segue:

ma queste immagini, abbiano o no le loro radici in basi già esistenti, sono in relazione *analoga*, cioè *equivalente, significativa* con eventi obbiettivi che non hanno con esse nessun rapporto causale identificabile, anzi neppure pensabile. Com'è possibile ad esempio che *un evento remoto nello spazio o nel tempo* provochi *il sorgere di un'immagine psichica equivalente*, se non si può neppure ipotizzare un processo energetico di trasmissione che sarebbe necessario affinché il fenomeno si realizzi? Per quanto questo possa riuscire incomprensibile, si è comunque costretti alla fine a supporre che esista nell'inconscio un che di simile a una conoscenza a priori, o meglio, una "presenza" a priori svincolata da ogni base causale. In ogni caso, il nostro concetto di causalità si dimostra inadeguato a chiarire i fatti.⁷⁹³

La sincronicità, a differenza del principio di causalità, attribuisce alla coincidenza di eventi lontani nel tempo e nello spazio un significato straordinariamente più ampio della pura manifestazione del *caso*, riconoscendo una particolare interdipendenza fra gli eventi oggettivi e gli stati psichici soggettivi che li prefigurano.

Al fine di illustrare, seppur in maniera estremamente sintetica, in che modo operi concretamente il principio sopra menzionato e per quale motivo insorgano le "coincidenze significative", è anzitutto necessario accennare al processo genetico sotteso alla creazione delle immagini incoscie e, dunque, delle coincidenze, il cui fattore determinante è rappresentato dal dispositivo della relatività spazio-temporale:

per sottolineare l'elemento della contemporaneità ho scelto il termine 'sincronicità', allo scopo di definire un ipotetico fattore esplicativo che sta a fronte della causalità con pari legittimità di questa. Nel mio saggio *Der Geist der Psychologie* ho presentato la sincronicità come una relatività di tempo e spazio condizionata psichicamente [...]. Di per sé spazio e tempo non consistono in nulla. Emergono come concetti ipostatizzati solo dall'attività discriminante della coscienza, e formano le coordinate indispensabili per la descrizione del comportamento di corpi in movimento. Sono quindi sostanzialmente di origine psichica, ed è certo questa la ragione che ha indotto Kant a concepirli come categorie a priori. Ma se spazio e tempo sono proprietà apparenti di corpi in movimento prodotte dalle necessità intellettive dell'osservatore, la loro relativizzazione ad opera di una condizione psichica non è più in ogni caso un che di prodigioso, ma rientra nell'ambito del possibile. Questa possibilità sorge però quando la psiche osserva non già corpi esterni ma se stessa.⁷⁹⁴

Jung osservò che gli eventi *sincronistici* possiedono un *tono emotivo* inconfondibile per definire il quale ricorse al termine 'numinoso', prendendolo a prestito dal teologo Rudolph Otto. La nozione di 'numinosità' allude all'esperienza di cui si è protagonisti quando emerge nell'essere umano la sensazione di essere innegabilmente ed irresistibilmente in presenza del Divino, e cioè quando si sperimenta qualcosa che trascende i limiti della nostra condizione terrena. Se la sincronicità è soprattutto un principio *connettivo*, la qualità della sensazione provocata da un evento sincronistico, la numinosità e l'energia psichica che esso evoca sono il veicolo di tale connessione. In altre parole, caratteristica costante degli eventi sincronistici è un *tono fortemente emotivo*. Come ricorda Robert H. Hopcke,

l'originalità del contributo di Jung alla psicologia consiste nel presupposto che l'inconscio non sia semplicemente un serbatoio di "resti" personali, se così vogliamo chiamarli (cose accadute che non ricordiamo più o che [...] ci sforziamo di dimenticare o di rimuovere). Questo magazzino, che Jung definì "inconscio collettivo", contiene una raccolta di simboli che condividiamo con gli altri esseri umani e dei quali siamo quasi sempre all'oscuro, se non in

⁷⁹³ *Ivi*, p. 44, corsivo mio.

⁷⁹⁴ *Ivi*, p. 33.

circostanze o condizioni mentali particolari. I contenuti di questo livello dell'esistenza, e cioè i modelli [...] che costituiscono l'inconscio collettivo, sono quelli che Jung definì "archetipi".⁷⁹⁵

Jung individua negli archetipi dei "fattori formali" in grado di coordinare i processi psichici inconsci e che, al contempo, possiedono una "carica specifica", in quanto provocano effetti *numinosi* che si manifestano come «affetti»⁷⁹⁶, ovvero come *stati emotivi particolarmente intensi*, che provocano quello che Pierre Janet aveva significativamente definito «*abaissement du niveau mental*»⁷⁹⁷: facendo emergere un determinato contenuto archetipico ad un livello di coscienza *superiore al normale*, tali affetti determinano un indebolimento dell'attività della coscienza e al tempo stesso un rafforzamento dell'inconscio.

In un simile *stato emotivo*, la coscienza cade sotto l'influsso di impulsi e contenuti inconsci istintivi, cosicché l'elemento archetipico diventa un fattore *efficiente* in grado di esercitare una funzione che non è *causale*, ma «ricristallizzante e ristrutturante»⁷⁹⁸ rispetto al tempo e allo spazio.

Una volta emerso, l'elemento archetipico agisce indipendentemente da qualunque fattore direttivo della mente conscia, muovendosi perpendicolarmente alla causalità e determinando affetti che vanno aldilà della causalità stessa, interferendo con quest'ultima sino a determinare lo strutturarsi di una modalità alternativa di relazione, quella dell'"omogeneità", dei fenomeni fisici e psichici, la quale affonda concettualmente le sue radici nell'intuizione, di matrice stoica, dell'esistenza di una *σμπόθεια* universale:

sono incline a supporre che la sincronicità nel senso più stretto non è che un caso particolare del generale *coordinamento acausale*, e precisamente quello dell'omogeneità di processi psichici e fisici nel quale l'osservatore si trova nella situazione favorevole per conoscere il *tertium comparationis* [...]. La scoperta moderna della discontinuità (cioè dell'ordinamento, per esempio, del quanto di energia, della disintegrazione del radio, ecc.) ha posto termine al dominio esclusivo della causalità e quindi alla triade dei principi. Il terreno che questa triade ha

⁷⁹⁵ R. H. Hopcke, *Nulla succede per caso. Le coincidenze che cambiano la vita*, Milano: Mondadori, 1997, p. 43.

⁷⁹⁶ *Ivi*, p. 33.

⁷⁹⁷ *Ibidem*.

⁷⁹⁸ I. Progoff, *Le dimensioni non causali dell'esperienza umana. Jung, la sincronicità e il destino umano*, Roma: Ubaldini Editore, 1975, p. 120.

perduto appartenenza prima alla sfera della *correspondentia* e della *sympatheia*, concetti che raggiunsero la loro massima espansiva nell'armonia prestabilita di Leibniz.⁷⁹⁹

Le due catene causali di eventi che si intersecano in una *coincidenza significativa* non hanno alcun reciproco rapporto causale, bensì sono reciprocamente del tutto irrelate fino a quando non subentra un fattore aggiuntivo che concerne un significato, un interesse, una suggestione, un profondo coinvolgimento emotivo o un'altra attività psichica abbastanza intensa da determinare un "abaissement du niveau mental" che attiva gli elementi archetipici nel profondo della psiche. In tale condizione questi ultimi si estendono, come osserva Ira Progoff,

intersecando linee casualmente irrelate della causazione e unendole in un evento *impressionante e significativo* che trascende la causalità degli eventi precedenti [...]. Il modo in cui avviene questa ristrutturazione significativa è sfuggente [...], si possono stabilire delle atmosfere in cui diventa maggiormente possibile, ma non se ne può scrivere un testo in anticipo, dal momento che la causalità non vi è coinvolta [...]. Questo è il *fattore transcausale* che rende possibili gli eventi sincronistici.⁸⁰⁰

L'"abaissement du niveau mental" cui ho prima accennato non può non richiamare alla mente la *turbata* condizione psichica e lo *stato emotivo* particolarmente *intenso e inquieto* degli individui cui Aristotele attribuisce, con estremo acume, nelle ultime pagine del *De divinatione per somnum*, la capacità di «prevedere» (*prooran*): si tratta, come s'è visto, di «ciarlieri»⁸⁰¹, ovvero di uomini il cui pensiero «è come deserto e vuoto di ogni cosa e, una volta mosso, si conduce secondo ciò che lo muove»⁸⁰², di melanconici assimilati a «pazzi furiosi»⁸⁰³.

⁷⁹⁹ C. Gustav Jung, *La sincronicità*, op. cit., pp. 112-113.

⁸⁰⁰ *Ivi*, p. 103.

⁸⁰¹ Arist. *De divinat.* 463b 17.

⁸⁰² *Ivi*, 464a 23-24.

⁸⁰³ *Ivi*, 464a 32. Analizzando la tecnica divinatoria connessa alla consultazione del libro dell'*I King*, Jung (in *La sincronicità*, op. cit., p. 51) sostiene – e, a questo proposito, ci è inevitabile pensare per analogia agli esempi aristotelici relativi all'interpretazione mantica dei sogni predittivi – che: «Come tutte le tecniche divinatorie, ossia intuitive, il metodo è basato sul principio del nesso acausale o sincronistico. Nell'esecuzione pratica dell'esperimento si verificano effettivamente numerosi casi illuminanti per chiunque non sia prevenuto, casi che dal punto di vista razionale, e operando una certa violenza, si potrebbero spiegare solo come proiezioni. Ma se si ammette che sono realmente ciò che sembrano, allora

Il proficuo sodalizio intellettuale nato fra Jung e il fisico W. Pauli agli inizi degli anni Trenta – quando quest’ultimo, vittima di una profonda depressione, iniziò ad affidarsi, su consiglio del padre, alle cure dello psicanalista –, fu inoltre determinante sulla successiva e più complessa elaborazione a cui Jung sottopose la teoria esposta in forma ancora aurorale nello scritto prima citato, e il frutto dei loro frequenti incontri e scambi epistolari è rappresentato dalla pubblicazione nel 1952 del volume *Natüererklärung und Psyche*, in cui è peraltro contenuto lo studio di Pauli *L’influsso delle immagini archetipiche sulla formazione delle teorie scientifiche di Keplero*⁸⁰⁴.

Uno dei temi portanti di quest’opera è costituito, oltre che dall’interpretazione in chiave fisica e, più precisamente, quantistica, dei concetti fondamentali di tale disciplina come simboli archetipici, dall’avanzamento dell’ipotesi di una partecipazione attiva della coscienza alla composizione vitale in cui si struttura la materia del cosmo. Ed è a tale connessione e alla necessità di proporre una concezione alternativa all’ordinamento causale della natura che risultano, pur indirettamente, legate tanto la questione del rapporto mente-corpo quanto quella della continuità spazio-temporale, il cui criterio di chiarificazione è ancora una volta identificato da Jung nel principio della sincronicità, il quale, infatti,

possiede caratteristiche che possono contribuire a chiarire il problema corpo-anima. Soprattutto il fatto dell’ordinamento acausale, o meglio dell’essere ordinati in maniera significativa, potrebbe gettare luce sul parallelismo psicofisico. La presenza del sapere “assoluto”, della conoscenza non mediata da alcun organo sensoriale che caratterizza il fenomeno sincronistico, sostiene l’ipotesi o esprime l’esistenza di un significato che sussiste di per se stesso. Quest’ultima forma d’essere non può che essere trascendentale, poiché, come dimostra la conoscenza di eventi futuri o che si svolgono a distanza nello spazio, si trova in uno spazio psichicamente relativo e in un tempo corrispondente, ossia in un continuum spazio-temporale [...]. La sincronicità non è più enigmatica o più misteriosa di quanto lo siano le discontinuità della fisica. Soltanto la radicata convinzione dell’onnipotenza della causalità crea difficoltà alla comprensione e fa apparire impensabile che possano verificarsi o esistere eventi privi di causa [...]. La “mancanza di una possibile spiegazione” non deriva qui [...] soltanto dal fatto che la causa è ignota, ma dal fatto che non c’è causa pensabile con i nostri mezzi intellettivi [...]. Per questi motivi mi sembra necessario introdurre accanto allo spazio, al tempo e alla causalità, una

si tratta di coincidenze significative per le quali la nostra conoscenza non ha spiegazioni causali da offrire».

⁸⁰⁴ W. Pauli, *Psiche e natura*, Milano: Adelphi, 2006.

categoria che non solo rende possibile caratterizzare i fenomeni di sincronicità come una classe particolare di eventi naturali, ma che comprende anche il contingente come un qualcosa che da un lato è generale ed esiste da sempre, e che dall'altro è la somma di molti atti individuali di creazione che si realizzano nel tempo.⁸⁰⁵

Dalla lettura del brano appena citato emerge chiaramente una ricca serie di intuizioni, nozioni e dispositivi concettuali che non possono non riportare alla memoria gli assunti essenziali a partire dai quali si dipana la dottrina aristotelica dei sogni e della mantica onirica.

A tal proposito, è sufficiente rilevare il riferimento junghiano al concetto di 'corrispondenza', nozione che nella nostra ipotesi ermeneutica del *De divinatione per somnum* risultava espressa dal lemma 'σύμπτωμα', relativo a quella categoria di sogni veridici attraverso i quali soggetti particolarmente *turbati* sul piano psico-somatico erano in grado di prevedere esattamente gli eventi reali futuri *coincidenti* alle visioni oniriche apparse nello stato di sonno; la caratterizzazione della tipologia di conoscenza di cui è capace la mente umana in stati di innalzamento dei contenuti incosci al livello della coscienza come non sorretta dal principio di causa-effetto, specie in relazione ad eventi spazialmente e temporalmente lontani rispetto all'individuo a cui si sono anticipatamente rivelati; la formulazione di una spiegazione in termini di continuità psico-spazio-temporale fra tutti i fenomeni attinenti tanto all'animo umano quanto alla materia fisica di cui è composto l'organismo e ciò che lo circonda; l'esigenza di ammettere, analogamente a quanto avviene negli scritti aristotelici, l'esistenza di una dimensione di contingenza che limiti la rigida necessità secondo cui si verificherebbero tutti i fenomeni naturali, dimensione che risulta assai affine a quella a cui sembrerebbe pensare Aristotele nelle occasioni in cui fa ricorso alla complessa terminologia riconducibile al registro dell'accidentalità, nell'ambito della quale si collocano, oltre che le nozioni di 'caso' e di 'fortuna', anche proprio quella di 'σύμπτωμα'. Infine, il convincimento dell'impossibilità di addurre una spiegazione razionale in merito agli eventi sincronistici, impossibilità che, come scrive Jung, non scaturisce dal fatto che si ignori l'eventuale causa di essi, ma dalla stessa impensabilità di tale causa attraverso i nostri mezzi intellettivi: del tutto analogamente, la medesima posizione pare esprimere Aristotele nelle righe iniziali del *De divinatione per somnum*, quando, una volta esclusa

⁸⁰⁵ C. Gustav Jung, *La sincronicità*, op. cit., p. 101-116.

la divinità quale causa efficiente degli ἐνύπνια predittivi, asserisce che «οὐδεμία τῶν ἄλλων εὐλογος εἶναι φαίνεται αἰτία· τοῦ γὰρ περὶ τῶν ἐφ' Ἡρακλείαις στήλαις ἢ τῶν ἐν Βορυσθένει προορᾶν τινὰς ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν εἶναι δόξειεν ἂν σύνεσιν εὐρεῖν τὴν ἀρχήν [nessun'altra causa semba essere ragionevole, giacché scoprire il principio della previsione da parte di alcuni di ciò che accade presso le colonne d'Ercole o sul Boristene è cosa che parrebbe andare al di là della nostra capacità di comprensione]»⁸⁰⁶.

Pur nella consapevolezza degli inevitabili rischi che l'analisi fin qui abbozzata, seppur in modo necessariamente stringato, comporta, mirando ad istituire un confronto comparativo fra posizioni teoriche avanzate in epoche e in contesti culturali così profondamente diversi come quelli che ispirarono Aristotele da un canto e Jung dall'altro, tuttavia, la possibilità di un reciproco rischiaramento dei loro rispettivi sistemi teorici, non appare, alla luce delle numerose affinità concettuali sinora emerse, del tutto peregrina.

Essa è stata avanzata nella convinzione secondo cui, ponendo in rapporto dialogico le argomentazioni elaborate dai due pensatori in merito alle condizioni psichiche che possono determinare l'insorgenza di eventi psichici riguardo ai quali non esiste attualmente una spiegazione definitiva, si possa tentare una comprensione meno dogmatica di fenomeni che, come quelli di parapsicologia, continuano a suscitare in chiunque vi s'imbatta e al di là di ogni possibile forma di razionalizzazione, perplessità, se non stupore:

nell'esplorazione dell'inconscio ci si imbatte in cose strane, cose da cui il razionalista sfugge con orrore sostenendo, dopo, che lui non ha visto nulla. L'irrazionale pienezza della vita mi ha insegnato a non scartare mai alcunché, per quanto incompatibile con le nostre teorie (che hanno vita così breve, quando l'hanno) o per quanto sprovvisto, per il momento, di qualsivoglia spiegazione. Certo, è un modo di procedere inquietante, e non si può mai esser certi che la bussola indichi la direzione giusta; ma chi cerca la pace, la sicurezza e la certezza non farà mai delle scoperte.⁸⁰⁷

⁸⁰⁶ Arist. *De divin.* 1, 462b 23-26, L. Repici (a cura di), *Aristotele: La divinazione durante il sonno*, *op. cit.*

⁸⁰⁷ C. Gustav Jung, C. Gustav Jung, *Prefazione alla traduzione inglese dell'I King*, in R. Wilhelm (a cura di), *op. cit.*, p. 21.

PARTE SECONDA: L' 'Hermeneutik der Affektivität' e la paticità quale cifra ontologica del *Dasein*, fondamento del *Denken* e dimensione disvelativa del *Seyn*

CAPITOLO VI

**La fenomenologia heideggeriana dell' *affettività*:
il primato ontologico della *Befindlichkeit* e la funzione aletica delle *Stimmungen***

§ 1. Il ripudio del paradigma antropologico tradizionale e la *situazione emotiva* quale modalità di comprensione preteoretica del mondo

L'operazione *decostruttiva* messa in atto da Heidegger, nelle *Vorlesungen* risalenti ai primi anni dell'insegnamento friburghese, nei confronti degli espliciti teoretici ereditati dalla tradizione greco-cristiana di matrice aristotelica, rispondeva – come emerso dalla trattazione sin qui condotta – all'esigenza di un rinnovato accesso all'*Urfaktum* della *Faktizität*, assunta quale originario ambito pre-riflessivo dell'esistenza radicato nella mondanità storica.

È soprattutto in relazione al tentativo di una radicale riproposizione della *Menschfrage* e alla valorizzazione, a quest'ultimo strettamente connesso, del carattere cinetico, aperturale e incompiuto della *faktische Lebenserfahrung* che la dimensione *patico-emotiva* rivela appieno, come si è avuto modo di osservare nei precedenti capitoli, la sua pregnanza teoretica⁸⁰⁸, attestando la rilevanza e l'originarietà

⁸⁰⁸ Cfr. L. Agosta, *Heidegger's 1924 clearing of the affects using Aristotle's Rhetoric, Book II*, in «Philosophy Today», 2010, p. 334: «Affects determine being-in-the world and being-with-and-towards-others. Affects show up as “making a difference” as “mattering”. This “making a difference” is what it means when Heidegger says the *Befindlichkeit* [...] is that out of which something in the world (already) matters to an individual's existence [...]. Individual human existence is not merely or purely spontaneous. *Dasein* is not only or always the cause. Rather, *Dasein* is also at the effect of circumstances, and, thus, affected. *Dasein* is the effect of its affects, which disclose the world, its situation and *Dasein* in it. Affects deliver *Dasein* over to such contingency, thrownness and the related facticity».

dell'interesse nutrito dal filosofo, sin dagli esordi della sua attività accademica, rispetto all'*Affektivität* quale primaria modalità di incontro dell'Esserci con il complesso mondano con cui costantemente si rapporta⁸⁰⁹.

Intendendo ricostruire le tappe attraverso cui si articola, lungo il complesso percorso speculativo che conduce al definitivo riconoscimento della priorità ontologica dell'esistenziale della *Befindlichkeit* rispetto a quelli del *Verstehen* e della *Rede*, la fenomenologia heideggeriana della paticità, occorre anzitutto tracciare un sintetico quadro sinottico delle più significative acquisizioni concettuali scaturenti dall'interpretazione della teoria aristotelica delle passioni avanzata dal filosofo nel corso di lezioni del 1924 sul quale ci siamo in precedenza soffermati, i cui principali assunti sono i seguenti:

1) secondo la caratterizzazione delle passioni fornita dallo Stagirita mediante l'*hapax* descrittivo 'pensieri incarnati' (λόγοι ἔνυλοι) occorrente nel I libro del *De anima*, il πάθος è primariamente inteso da Heidegger come avente un suo proprio λόγος, e, in virtù di ciò, come rappresentante, esso stesso, una peculiare forma di *comprensione emotiva*⁸¹⁰: il λόγος del πάθος non è infatti, evidentemente, di natura discorsiva, bensì identifica la reazione corporea e psicologica (e, in quanto tale, anche *patica*) ai diversi stimoli cui l'ἄνθρωπος è sottoposto nel contesto ambientale in cui esercita le sue attività percettive, razionali e pratiche.

2) Tale reazione, in quanto propriamente "a-logica", non presenta il carattere della *volontarietà* propria degli atti cognitivi.

3) Essa, inoltre, non è interpretabile univocamente né come espressione di uno *stato spirituale* né come un *sintomo corporeo*, testimoniando piuttosto l'*unitarietà* della

⁸⁰⁹ Sulla necessità, avvertita da Heidegger sin dalle lezioni friburghesi dei primi anni Venti, di intendere la filosofia come *fenomenologia ontologica* tesa a portare alla luce il dinamismo connaturato all'esistenza a partire dalla sua concretezza storico-mondana, cfr. A. Masullo, *Soggetto patico e fine del trascendentale*, in «Paradigmi», 1978, p. 175: «Il "conoscere" proprio della filosofia non è "teoretico", non è uno stare in semplice presenza dell'ente e imporgli con l'indifferenza della mancanza di vitale interesse una forma rappresentazionale, ma coinvolgersi in una relazione con l'essere stesso dell'ente, partecipare alla sua vita. Tutto questo naturalmente è possibile soltanto in rapporto con l'essere di quell'ente, che non è un "brutale esistere", ma la cui esistenza è la vita, il vivere-esperando, l'originario e assoluto fenomeno».

⁸¹⁰ Sulla natura non cognitiva e al contempo implicita ed attiva della comprensione veicolata dai *pathe*, Cfr. Eugene T. Gendlin, *Befindlichkeit: Heidegger and the philosophy of psychology*, in «Review of Existential Psychology and Psychiatry», 16 (1978-79), pp. 44-45: «*Befindlichkeit* always already has its own understanding. We may not know what the mood is about, we may not even be specifically aware of our mood; nevertheless there is an understanding of our living in that mood. It is no merely internal state or reaction, no mere coloring or accompaniment to what is happening [...]. We may not know that in a cognitive way at all; it is in the mood nevertheless, implicitly. This understanding is active; it is not merely a perception or reception of what is happening to us [...], because this understanding is inherent in how we live all that, in an active way. This understanding is implicit, not cognitive in the usual sense. It differs from cognition in several ways: it is sensed or felt, rather than thought, and it may not even be sensed or felt directly with attention».

costituzione umana nella sua relazione con l'*Umwelt*, dal momento che, «propriamente parlando, non si può affermare che l'anima spera, prova paura o pietà; posso solo dire che l'essere umano spera o è coraggioso [...]. I πάθη non sono “esperienze psichiche”, non sono “nella coscienza”, ma rappresentano un essere-affetto dell'essere umano *nel suo complessivo essere nel mondo*»⁸¹¹.

4) Dato che, secondo la prima delle quattro accezioni elencate nel V libro della *Metafisica*, la nozione di 'πάθος' è strettamente connessa a quella di 'mutamento qualitativo' (ἀλλοιώσις), la stessa si profila come *principio cinetico* (ἀρχή κινήσεως) e, in quanto tale, come indice della *Bewegtheit* in cui l'essenza stessa dell'esistenza fattiva si esplica⁸¹².

5) Interpretando le affezioni dell'anima quali fenomeni che determinano il mutamento di quest'ultima (*Weise des Werdens*), Heidegger ne rileva conseguentemente la capacità di comportare un cambiamento qualitativo sull'essenza (*ousia*) dell'uomo, coincidente con la sua *forma*, rappresentata dall'anima stessa. Portando così a manifestazione la costituzione ontologica dell'esistenza, la motilità (*Bewegtheit*), il *pathos* appare esso stesso connotato in senso propriamente *ontologico*, assumendo lo statuto di *Seinsbegriff*.

6) In funzione del loro carattere cinetico, le *affezioni* non sono definibili in termini meramente *passivi* o *recettivi*, poiché esse determinano una comprensione *attiva*, seppur implicita e involontaria (in quanto “sentita”), e altrettanto *attivamente* incidono sulla modificazione qualitativa dello stato psico-fisico del soggetto in cui insorgono, come Heidegger sottolinea notando che è lo stesso fenomeno dell'«accadere» a richiamarsi a ciò che è indicato dal verbo πάσχειν e dal termine

⁸¹¹ [GA 18] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 129-133, corsivo mio.

⁸¹² Sull'interpretazione del *pathos* come principio cinetico, cfr. C. Hadjioannou, *Befindlichkeit as retrieval of Aristotelian διάθησις. Heidegger reading Aristotle in the Marburg years*, disponibile all'indirizzo: www.academia.edu, pp. 227-228: «What is of interest to Heidegger is how *pathos* is a fundamental characteristic of beings that have the capacity to move. In analysing the kinetic phenomenon of *pathos*, Heidegger holds that its structure can only be understood in relation to comportment, which characterizes the manner and mode in which we are in such a *pathos* [...]. According to Heidegger's interpretation, comportment provides the place of human movement in which movement can be appropriated or had as a way of being. Heidegger shows how comportment is the actuality (*energeia*) of having (*echein*): *exis* is the *energeia* of having and of what is had. Heidegger thus offers an analysis of how Aristotle understands human comportment through an analysis of having. Even though “having” has several meanings for Aristotle, Heidegger identifies a unified underlying meaning. Heidegger articulates the unified meaning to indicate “beings with the being-character of being after a definite being-possibility, or its negation, which, in the case of negation, is the same as that of holding off something from being genuinely as it would like to be”. This shows that the structure of comportment is not static and therefore its relational character is kinetic».

πάθος intesi in senso proprio. Nel πάθος Aristotele vede, assieme ai fatti che riguardano il *moto*, non tanto la passività, quanto qualcosa che *accade rispetto a me*»⁸¹³.

7) Conseguentemente, è anzitutto proprio mediante le disposizioni affettive che trova manifestazione la condizione di *Möglichkeit*, di *progettualità* e di *incompiutezza* propria dell'essere umano: «πάθος è [infatti] una determinazione degli enti aventi carattere di *alterabilità*»⁸¹⁴.

8) L'accento posto da Aristotele, nei capitoli 2-11 del II libro della *Retorica*, sulla capacità dell'oratore di suscitare nell'uditorio un'opportuna mozione degli affetti, implica la valorizzazione della dimensione comunitaria in cui tale *dynamis* trova applicazione, giocando un ruolo centrale nell'ambito delle medesime dinamiche intersoggettive cui Heidegger si sarebbe riferito, nel contesto dell'analitica esistenziale, mediante l'istituzione del nesso sussistente fra le determinazioni della *Befindlichkeit* e del *Mitsein* dell'Esserci.

9) L'inscindibilità fra le componenti del *pathos* e del *logos* – inteso, quest'ultimo, come il complesso degli argomenti di cui l'oratore si serve – in relazione al *mutamento* di cui è suscettibile il giudizio dell'uditorio, consente di cogliere la portata dell'incidenza della condizione patico-affettiva sull'articolazione del pensiero discorsivo, la quale avrebbe trovato significativa traduzione, nelle pagine di *Essere e tempo*, nella valorizzazione heideggeriana dell'influenza esercitata dalla *Befindlichkeit* sul *Verstehen*⁸¹⁵.

⁸¹³ [GA 18] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 131.

⁸¹⁴ *Ibidem*, corsivo mio.

⁸¹⁵ Sull'interpretazione heideggeriana della *pistis* retorica dell'*ethos*, cfr. L. Agosta, *op. cit.*, p. 335: «While it is an over-simplification, the three *pisteis* (views) of the *Rethoric* into *ethos*, *pathos* and *logos* correspond to the interrelated distinctions of *Verstehen*, *Befindlichkeit* and *Rede* in the existential analysis of *Being and Time*. The first correlation (*ethos/Verstehen*) is perhaps the most controversial association and arguably the least relevant either to Heidegger's thesis in volume 18. However, one can get a sense of how well the correlation fits in that *ethos* (character) is the source of *phronesis* and the "most decisive positive possibility" that the speaker has at his disposal. Character is a "possibility engine" for the speaker, percolating up significant and relevant insights, to persuade and enroll others in a possibility and project of implementing the possibility by being an example of integrity and openness for possibility. The speaker wins over the audience to her (or his) belief, not only by logic and passionate delivery but, just as significantly, by who she is as a possibility, exemplifying integrity and trustworthiness of character». Sullo statuto fondativo del *pathos* rispetto al *logos*, cfr. M. Oele, *Heidegger's reading of Aristotle's concept of pathos*, disponibile all'indirizzo: repository.usfca.edu/phil/18, p. 15: «As an example of the fundamental rule that the *pathe* play in the formation of speaking (*logos*), Heidegger cites *Rhet. II 5, 1383a6*, where Aristotle argues that people who become anxious approach others to deliberate and to obtain advice. He concludes that fear is the kind of disposition (*Befindlichkeit*) that brings one to speak; especially when we are not simply fearful, but when we experience dread (*Angst*) and a sense of uncanniness (*Unheimlichkeit*) we begin to speak, according to Heidegger. The important insight that can be drawn from Heidegger's reading is that *pathos* is not a particular isolated phenomenon occurring in one's mind, but one that grounds us in a far deeper and more fundamental way, as the foundation of our own speaking, both the beginning of speaking and the speaking with each other».

10) L'eziologia aristotelica dell'ira (ὄργη), assunta quale *pathos* paradigmatico tanto nella *Retorica* quanto nei trattati etici e biologici, fornisce inoltre i criteri metodologici d'analisi che avrebbero guidato la caratterizzazione heideggeriana delle diverse *Stimmungen* umane, come dimostra l'adozione, a partire dall'esame della tonalità emotiva della paura condotto nell'*Hauptwerk* del 1927, del triplice angolo visuale fornito dai parametri aristotelici del “πῶς” (la “modalità”, ossia la particolare disposizione d'animo che favorisce l'insorgere di un determinato *pathos*), del “τίσιν” (il riferimento soggettivo del *pathos* stesso, ovvero la persona che è in grado di suscitare la passione in questione) e infine del “διὰ ποῖα” (la motivazione per cui si è affetti da un certo stato emotivo).

11) Infine, la corrispondenza istituita da Aristotele, in riferimento alla dottrina della *mesotes*, fra i *pathe* e le *aretai*, induce Heidegger a cogliere anche la valenza propriamente *pratica* delle affezioni, in quanto esse, se saggiamente temperate, orientano lo stesso agire virtuoso, ponendosi dunque a fondamento (*arche*), oltre che del *logos epistemonikos*, anche di quello *praktikos*⁸¹⁶.

Come è stato a più riprese sottolineato, è anzitutto il ripudio dell'immagine dell'uomo in quanto ζῷον λόγον ἔχον ereditata dalla tradizione filosofica di matrice aristotelica, unitamente al progressivo allontanamento dalla fenomenologia egologico-coscienzialistica di stampo husserliano – improntata al paradigma gnoseologico della percezione quale primaria modalità d'accesso al complesso ambientale dell'*Umwelt* –, a fornire le premesse per una più radicale interrogazione antropologica, mirante a condurre a manifestazione, secondo gli intenti programmatici espressi da Heidegger negli scritti risalenti al secondo decennio del Novecento, l'*Urfaktum* dell'esistenza nel suo radicamento storico-fattivo, refrattario ad ogni istanza di oggettivazione categoriale.

Le motivazioni concettuali sottese all'adozione, da parte di Heidegger, di un approccio ermeneutico-decostruttivo nei confronti del tradizionale orientamento logocentrico sono chiaramente esplicitate dal seguente brano del § 10 di *Essere e tempo*, in cui il filosofo, intendendo definire – *per viam negationis* rispetto all'ambito tematico delimitato dalla *Lebensphilosophie* e dalla *Wissenschaft vom Leben* predominanti all'epoca – lo specifico oggetto d'indagine dell'opera, avverte come la nozione cartesiana di 'soggetto' non possa che rivelarsi del tutto inadeguata a cogliere l'essenza dell'ente che noi stessi siamo, poiché, implicando un diretto riferimento al principio del

⁸¹⁶ Sulla connotazione pratica del *pathos*, cfr. N. Lewsniewski, *How to regain the unity of logos, pathos and ethos?*, disponibile all'indirizzo: www.amu.edu.pl, pp. 3-5.

sub-jectum (ὑποκείμενον), reca con sé un insidioso retaggio metafisico. Di conseguenza, per denotare tale ente egli opta per la dizione ‘Esserci’ (*Dasein*), annunciando l’intento programmatico del proprio progetto teoretico come segue:

dopo un primo schizzo positivo del tema di una ricerca, è sempre di grande importanza la sua determinazione negativa [...]. Ci proponiamo ora di mostrare che le ricerche [...] che sono state finora condotte mirando all’Esserci [...] non *possono* [...] pretendere di raggiungere ciò a cui [...] mirano. [...] Cartesio, [...] [attraverso l’assunto] del *cogito sum* [...] indagò [...] il *cogitare* dell’*ego*. Per contro lasciò totalmente indiscusso il *sum* [...]. L’analitica pone il problema ontologico dell’essere del *sum*. [...] Uno dei [suoi] primi compiti [...] sarà dimostrare che, se si muove da un [...] soggetto già dato, si fallisce completamente il contenuto fenomenico dell’Esserci. [...] [L’] uso [delle espressioni “soggetto”, “anima”, “coscienza”, “spirito” e “persona”] va di pari passo con una singolare indifferenza rispetto [...] [all’] essere dell’ente così designato. Non è quindi per un capriccio terminologico che evitiamo questi termini (come, del resto, le espressioni “vita” e “uomo”) quando vogliamo denotare l’ente che noi stessi siamo.⁸¹⁷

L’affermarsi della *filosofia della vita* – dalla quale Heidegger mostra di prendere nettamente le distanze nel paragrafo da cui è tratto il passo succitato – in seno alla temperie culturale europea dei primi decenni del secolo scorso rispondeva al tentativo, ravvisabile già a partire dalla seconda metà dell’Ottocento, di conferire legittimità al costituirsi di un dominio conoscitivo delle *scienze dello spirito* (*Geisteswissenschaften*) che fosse autonomo rispetto a quello abbracciato dalle *scienze della natura* (*Naturwissenschaften*). Analogamente a queste ultime, che miravano – mediante il ricorso ad un modello metodologico rigidamente oggettivante – a *spiegare* (*erklären*) i fenomeni fisici assumendoli quali *dati materiali* suscettibili di una conoscenza universalmente valida in quanto esprimibile attraverso leggi matematiche, le prime si proponevano di *comprendere* (*verstehen*)⁸¹⁸ i fenomeni della coscienza, ovvero gli *Erlebnisse*, che si configuravano come *dati spirituali* sulla base dei quali indagare il

⁸¹⁷ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 64-65 (traduzione leggermente modificata).

⁸¹⁸ Sulla distinzione diltheyana tra *erklären* e *verstehen*, cfr. K. O. Apel, J. Manninen e R. Tuomela, (a cura di), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978 e K. O. Apel, *Die Erklären: Versehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

manifestarsi proteiforme e sfuggente ad ogni istanza definitoria della vita⁸¹⁹. Il riferimento va dunque al concetto-guida di ‘*Erlebnis*’, atto a designare, secondo quanto suggerisce l’etimo stesso del termine tedesco in questione, che deriva dal verbo ‘*leben*’ (vivere), l’“esperienza vissuta”, intesa secondo lo specifico carattere contingente di singolarità, concretezza e immediatezza che le è proprio.

La *Lebensphilosophie* – rivendicando a sé la medesima patente di scientificità tradizionalmente riconosciuta alle *Naturwissenschaften* – si appella quindi a una *datità ultima* in cui l’esistenza appare ipostatizzabile in quanto non ulteriormente riducibile.

Ciò motiva la decisiva presa di distanze di Heidegger nei confronti di tale corrente filosofica, alla cui vacillante impostazione egli riserva una delle rarissime battute del capolavoro del 1927, segnalando la ridondanza della stessa locuzione ‘filosofia della vita’, la quale – come egli osserva sarcasticamente in una proposizione incidentale – «non dice nulla di più dell’espressione ‘botanica delle piante’»⁸²⁰, risolvendosi tautologicamente in se stessa.

Ma è nell’imputarle quale sua ancor più grave insufficienza la mancata problematizzazione ontologica della nozione stessa di ‘vita’ (*Leben*), che il filosofo avanza la sua critica più radicale, denunciando l’illusorietà della pretesa di operare – per mezzo di un vitalismo irrazionalistico alternativo al razionalismo di stampo positivista dilagante nel XIX secolo – un oltrepassamento della metafisica e, con essa, del dualismo antropologico di matrice platonica, la cui riformulazione moderna è rappresentata dalla dicotomia cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*.

L’irrazionale non è che il reciproco del razionale e, come Heidegger puntualizza, «l’irrazionalismo – come controparte del razionalismo – parla semplicemente da strabico di ciò rispetto a cui quest’ultimo è cieco»⁸²¹.

A essere in gioco, evidentemente, è la definizione dell’uomo. Tanto la *Lebensphilosophie* quanto la biologia tentavano infatti di operare un superamento della scissione insita nella celebre definizione aristotelica dell’uomo come *animal rationale*, un superamento che tuttavia assumeva in ambedue i casi la forma di un rovesciamento.

⁸¹⁹ Cfr., a tal proposito, [GA 63] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73: «Negli ultimi decenni del XIX secolo il lavoro della filosofia si estendeva [...] principalmente al fenomeno della coscienza. Per questo nella psicologia emerse la pretesa, in quanto autentica scienza della coscienza, di preparare i presupposti per la gnoseologia e la logica. I fenomeni della coscienza apparivano come esperienze vissute, il loro nesso come vita. In questo, però, l’impostazione resta ancora la stessa. Non ha avuto luogo una radicale riflessione sull’oggetto della filosofia. La tendenza della filosofia della vita deve essere presa, però, in senso positivo come emersione di una più radicale tendenza del filosofare, sebbene le basi siano insufficienti».

⁸²⁰ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 65.

⁸²¹ *Ivi*, p. 169.

In altri termini, per superare la definizione aristotelica si procedeva, più o meno consapevolmente, nella direzione di uno scardinamento della supremazia gerarchica tradizionalmente accordata alla componente della *rationalitas* su quella dell'*animalitas*.

Piuttosto, era ormai la *rationalitas* a essere ricondotta all'*animalitas*, assunta o nel senso di un *Leben* irrazionalistico, chiaramente debitore di Nietzsche, o di un riduzionismo biologico che intende ogni prestazione umana – anche le cosiddette funzioni superiori dell'apprendimento, del ragionamento e della memoria – come un effetto derivato dell'animalità.

Di contro all'elezione della 'totalità' quale figura categoriale attraverso cui apprendere l'essere dell'uomo, Heidegger sostiene l'opportunità di condurre un'indagine tesa a lumeggiare l'inscindibile *unitarietà* che pertiene alla sua natura, a proposito della quale François Fédier, riconoscendo la carica dirompente del pensiero heideggeriano, ha opportunamente commentato:

pensare un corpo umano che non sia già al contempo anima e spirito [...] [implica la mancata comprensione di] ciò che è un uomo nella sua interezza. [...]. L'essere dell'uomo [...] non può essere appreso come "totalità" [...]. Come dice Kant, la totalità non è altro che la pluralità colta in quanto unità; ma questo è [...] ciò che, in filosofia, si chiama "concetto". Possiamo dunque [...] affermare che *ogni pensiero concettuale è un pensiero della totalità* [...]. In [...] [esso] il tutto in quanto tutto-intero non può che sfuggire [...]. Dovremmo [allora] concludere che ogni possibile lavoro del pensiero che intenda mirare all'intero [...], implica necessariamente [...] una *rivoluzione* [...] *del pensiero*.⁸²²

Ed è in aperta polemica con la tendenza a considerare l'essere dell'uomo in termini di 'σύνολον' concettualmente decostruibile per mezzo di operazioni sommative o privative effettuate rispetto alle parti di cui sarebbe costituito, che Heidegger significativamente chiosa:

⁸²² F. Fédier, *Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza*, tr. it. e cura di M. Borghi, Como-Pavia: Ibis, 2003, pp. 74-75.

non è possibile determinare [...] [l'essere dell'uomo] congiungendo modi di essere come il corpo, l'anima [e] lo spirito [...]. In realtà ciò che [...] svia il problema fondamentale dell'essere dell'Esserci è il [...] predominio dell'antropologia greca e cristiana, i cui insufficienti fondamenti ontologici sono sfuggiti anche [...] alla filosofia della vita.⁸²³

La tonalità emotiva, se compresa correttamente, è qualcosa che porta ad un superamento della concezione tradizionale dell'uomo⁸²⁴.

Denunciando così i limiti del paradigma antropologico dominante sin dagli albori del pensiero occidentale, Heidegger intende restituire l'unitarietà della costituzione ontologica umana, oltrepassando il modello gnoseologico che individua nella soggettività la struttura funzionale del conoscere, e conducendo ad una radicale riforma dello stesso statuto della filosofia: qualora infatti la *comprensione dell'umano* sia di esclusivo carattere teoretico, essa non può che risultare gravemente insufficiente, poiché il «conoscere [in cui la stessa consiste] [...] non è uno stare in semplice presenza dell'ente e imporgli con l'indifferenza della mancanza di vitale interesse una forma rappresentazionale, ma coinvolgersi in una relazione con l'essere stesso dell'ente, partecipare alla sua vita»⁸²⁵.

Solo come «concreta interpretazione della fattualità»⁸²⁶ la scepsi filosofica può quindi esplicitare il compito ermeneutico di un genuino afferramento della valenza primariamente *modale* che la centrale nozione di '*Dasein*', denotando la *transitività* del rapporto di tale ente con l'essere nella sua interezza, riveste. È proprio in riferimento a tale relazione di carattere *transitivo* e, dunque, *attivo*⁸²⁷, che può manifestarsi l'*aperturalità* dell'essenza umana, che, come ancora nota Fédier, risulta del tutto offuscata dalle determinazioni metafisiche dell'"anima" e della "coscienza":

⁸²³ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁸²⁴ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, 1984, tr. it. di U. M. Ugazio, *op. cit.*, p. 154.

⁸²⁵ A. Masullo, *Soggetto "patico" e fine del trascendentale*, in «Paradigmi», 1978, p. 175.

⁸²⁶ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 168.

⁸²⁷ In merito a tale relazione di transitività, cfr. F. Cattaneo, *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Bologna: Pendragon, 2009, p. 233: «Il transito racchiuso in essa non è di tipo ontico (il passaggio da qui a là) né di tipo metafisico (il passaggio da una dimensione all'altra, il "trascendere"). Questo transito è piuttosto un vicendevole, reciproco slanciare e contro-slanciare, voltare e contro-voltare di *Sein* e *Da-sein*. L'oscillazione che ne consegue rompe l'unilateralità e l'unidirezionalità rigida con cui una causa prima si ripercuote sul suo effetto. Ciò non significa che il *Da-sein* in qualche

in ‘*être-le-là*’ il verbo ‘essere’ assume un senso quasi *attivo*, poiché indica non più uno stato, ma il compito che deve propriamente intraprendere l’essere umano: aver da essere il qui, *dover* essere il qui. Quanto a questo ‘qui’, che l’essere umano deve, per così dire *transitivamente*, “essere”, esso non è nient’altro che quell’*a priori* – precedente ad ogni luogo e primordialmente rispetto ad ogni momento – in cui ha luogo la manifestatività di ciò che si manifesta (cosa che, nel corso della storia della metafisica, si è chiamata *anima* e che è finita col diventare *coscienza*) – denominazioni eminentemente restrittive di un fenomeno ben più *aperto*.⁸²⁸

È solo in una simile prospettiva che possono rendersi pienamente comprensibili le ragioni del così profondo interesse nutrito da Heidegger nei confronti della *fattualità* e dell’intrinseca *motilità* dell’esistenza: se la cifra ontologica dell’*humanitas* non è la soggettività, ma l’essere stesso della vita umana, ovvero l’*Existenz* intesa come *Da-sein* – e pertanto depurata dal retaggio scolastico che ne comportava la contrapposizione alla nozione di ‘*essentia*’, e assunta, piuttosto, secondo il significato indicato dall’etimo latino ‘*ek-sistere*’ –, tale essere non può che identificarsi con «l’interesse e il coinvolgimento costitutivi della vita umana nei riguardi di sé, in una parola l’*affettivo* [...], [il quale], in opposizione al *logico*, che può essere pensato nella purezza della sua *idealità*, indipendentemente dall’esperienza *di fatto*, è invece mera *fattualità*: tolto il suo essere *di fatto*, non resta nulla»⁸²⁹.

La relazione di transitività cui si è appena accennato può darsi solo in virtù della *pre-disposizione affettiva* del *Dasein* all’accoglimento dell’essere, di cui esso rappresenta la *località* (il “*Da*”) stessa di disvelamento. È tale *tensione emotiva*, e non quella di carattere volontaristico soggiacente all’atteggiamento teoretico, ad identificare dunque la cifra ontologica dell’essere umano e ad erigersi ad *arche* stessa dei processi ermeneutici che, facendo capo alla determinazione del *Verstehen*, *veicolano* la sua relazione comprendente con il mondo. Ogni forma di interrogazione e ogni conseguente operazione ermeneutica dell’Esserci presuppongono, pertanto, di volta in volta, una

modo ponga o crei l’essere: il *Dasein* può corrispondere all’essere solo perché *sta* già da sempre nell’ingiunzione dell’essere».

⁸²⁸M. Heidegger, *Écrits politiques (1933-1966)*, pres., trad. e note di F. Fédier, Paris: Gallimard, 1995, trad. it. di G. Zaccaria e M. Borghi, *Scritti politici (1933-1966)*, pref., postfazione e note di F. Fédier, Casale Monferrato: Piemme, 1998, pp. 318-319.

⁸²⁹A. Masullo, *Soggetto “pativo” e fine del trascendentale*, op. cit., pp. 165-177.

peculiare *intonazione* mediante cui egli può dischiudersi estaticamente al mistero dell'essere.

§ 2. Genesi ed evoluzione semantica della nozione di 'Befindlichkeit' nel *Denkweg* del primo Heidegger

È in relazione all'operazione di radicalizzazione ontologica cui è sottoposta la dottrina aristotelica dei *πάθη* nella *Vorlesung* del 1924 sulla quale ci siamo in precedenza soffermati che è possibile tracciare le coordinate storico-concettuali entro cui si inserisce il tentativo heideggeriano di conferire uno statuto propriamente esistenziale alla nozione di 'Befindlichkeit', della quale tenteremo di ricostruire, seppur per sommi capi, la genesi e la complessa evoluzione concettuale.

A tal fine, è anzitutto necessario ricordare che le imprescindibili premesse teoretiche della *fenomenologia heideggeriana della paticità* risiedono nel ripudio del triplice fondamento dell'antropologia tradizionale, rappresentato dal privilegiamento della dimensione della *rationalitas*, dal conseguente primato accordato a quest'ultima rispetto alla sfera emotiva, e infine dalla contrapposizione fra i poli concettuali di 'soggetto' ed 'oggetto'. Solamente in virtù del profondo ripensamento di tali presupposti metafisici può compiutamente manifestarsi, inoltre, la portata dello stesso programma speculativo avviato nel capolavoro del 1927, la cui radicalità trova ulteriore conferma proprio nella valorizzazione del dominio ontologico abbracciato dall'affettività.

Identificabile con quell'"*organon aloghistikon*" in cui è custodita la stessa possibilità di protendersi in ascolto della voce dell'essere, la *Befindlichkeit* si profila primariamente quale *medium pre-logico* di accesso a ciò che, sfuggendo all'oggettivazione teoretica, *dispone* l'Esserci alla sua comprensione e, al tempo stesso, all'effettiva attuazione del progetto aperturale in cui consiste la sua stessa essenza.

Nell'ambito dell'orizzonte ontologico-fondamentale (*fundamentalontologischer Horizont*), è precisamente nella *disposizione del corrispondere* radicata nella

costituzione del *Dasein* che trova infatti espressione il fenomeno di *schiusura* nel quale soltanto dimora l'eventualità di *autoprogettarsi* (*Sichentwerfen*) nel modo del "lasciarsi-risvegliare" (*Sich-aufrufen-lassen*) e del "lasciarsi-chiamare-innanzi" (*Sich-vorrufen-lassen*).

La genesi concettuale e semantica del termine, di conio heideggeriano, 'Befindlichkeit', è rintracciabile nel quadro della già evocata svolta ermeneutica impressa alla fenomenologia husserlina, «secondo la cui impostazione l'ambito degli oggetti intenzionali si dà essenzialmente in una contemplazione cosale del mondo (*sachsetzende Betrachtung der Welt*)»⁸³⁰. Più precisamente, è in seno al corso – sul quale ci siamo già a lungo soffermati – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* tenuto nel semestre invernale del 1921-22 che è attestabile una delle prime occorrenze dell'aggettivo 'befindlich' in riferimento – a riprova del nesso *Faktizität-Affektivität* cui si è sopra fatto cenno –, all'*effettività* dell'esistenza, la cui "prensione" da parte dell'Esserci avviene *primariamente* mediante la modalità, di natura propriamente *affettiva* e non riflessiva, della *cura*:

non un contesto di fondazione teoretica, ma un contesto di attuazione, l'*adfectus*-essere-a-me! Il modo di attuazione di fronte al prendersi-cura (concreto) e in esso la preoccupazione, il preoccupato afferramento di quella fattività che è già «affettivamente situata» (*befindlich*) in un possesso non evidenziato, colta nella sua autentica-esistenza.⁸³¹

Il passo, ponendo in luce come ogni forma di afferramento teoretico sottenda una forma di *pre-cognizione patica*, indica come solo nell'unità del «prendersi-cura (concreto)» – in cui si attua la *praxis* umana – e dell'avvertire che la propria fattività sia sempre già «affettivamente situata» – ovvero del cogliere *paticamente* la propria imprescindibile condizione di gettatezza – sia concessa all'Esserci la possibilità di volgersi ermeneuticamente a se stesso e alla totalità degli enti intramondani cui costantemente si rapporta proprio attraverso l'atteggiamento del *Besorgen*.

⁸³⁰J. A. Escudero, *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, in AA. VV., *Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, a cura di C. Gentili, F-W. von Hermann e A. Venturelli, Genova: Il melangolo, 2009, p. 119.

⁸³¹ [GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 208.

Solo sulle fondamenta di un “contesto di attuazione” — ossia di quell’orizzonte pratico-poietico in cui risiede il significato di ogni atto di natura volontaristica, sia esso di carattere intellettuale o deliberativo — può elevarsi quel “contesto di fondazione teoretica” che presuppone inevitabilmente il “possesso non evidenziato” — in quanto *inconsapevole* — di una disposizione emotiva in cui l’Esserci sempre “si trova”.

Nel brano citato, inoltre, l’aggettivo in questione si riferisce al medesimo ambito di esercizio della cura in relazione al quale occorre anche il termine latino ‘*adfectus*’ — della cui applicazione in seno alla successiva produzione heideggeriana mi riservo di trattare nelle prossime pagine —, così da apparire già tematicamente connesso a quella sfera emotivo-esperienziale che, dapprima identificata con l’assunto semantico del lemma ‘*Erleben*’, a partire dal 1924 sarebbe stata indicata, per una precisa scelta teorica, oltre che meramente terminologica, con il termine ‘*Befindlichkeit*’⁸³².

Il confluire, nel *contesto di attuazione* dell’esistenza effettiva, da un lato del *Besorgen*, ovvero della pratica del prendersi-cura dell’ente mondano — assunta quale primaria modalità dell’*agire* — e dall’altro della preoccupazione (*Bekümmern*) — intesa come quella peculiare forma del *patire* che lo stesso *Besorgen* comporta —, testimonia altresì chiaramente come già nel corso giovanile qui considerato Heidegger intendesse porre l’accento sull’inscindibilità del *prassein* e del *paschein* umano, nonché sulla funzione *fondativa* che, rispetto ad ogni possibilità di conoscere e di agire, riveste l’*essere disposti* (*involontariamente* e, quindi, *passivamente*) in una determinata *affectio*, dalla quale, in ultima istanza, origina la specifica modalità di *azione* per la quale si è deciso (*volontariamente*, e, dunque, *attivamente*) di optare.

Tale fondamentale identificazione heideggeriana del *pathos* quale *arche* di ogni attività volontaristica, e dunque anche logico-cognitiva (riconducibile, in quanto tale, al polo concettuale del ‘*logos*’), trova conferma nello scritto, di poco successivo, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, corrispondente alla *Vorlesung* tenuta nel semestre estivo del 1923. In esso fanno la loro prima, seppur fugace, comparsa le locuzioni ‘*sich befinden*’ e ‘*sich finden*’ — significanti, rispettivamente, il “sentirsi emotivamente situati” e il “trovarsi” —, le quali occorrono, ancora una volta, in riferimento al *Wie* in cui trova espressione il carattere processuale dell’esistenza, il quale

⁸³² Per la ricostruzione della genealogia della nozione di ‘*Befindlichkeit*’ nel *Denkweg* del primo Heidegger, si farà riferimento, nelle pagine che seguono, alle indicazioni testuali fornite da A. Caputo in *L’origine dell’affettività, Heidegger a Marburgo*, in «Intersezioni» XX (2000), n. 1, pp. 69-85.

emerge proprio in virtù della condizione emotiva in cui, di volta in volta, l'Esserci si trova ad essere.

Risale invece al dicembre del 1924 la conferenza, tenuta a Colonia per la Kant Gesellschaft, dal titolo *Wahrheit und Dasein. Aristoteles, Ethica Nicomachea Z* – sul cui testo preziose informazioni sono contenute nell'opera di Theodore Kiesel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*⁸³³ – in cui, assumendo a tema specifico d'analisi il rapporto tra il linguaggio e la verità nell'ambito di quella categoria di discorsi che, distinti nel corpo della *Retorica* aristotelica da quelli *apofantici* o *dichiarativi*, sono tesi a persuadere l'uditorio per mezzo degli artifici retorici di cui si serve l'oratore⁸³⁴, Heidegger sostiene che:

‘parlare’ in questo caso è un “parlare dentro” (*Über-reden*), “convincere”, e la sua “verità” è più un modo di accordare (*Abstimmung*) il sentire (*mood*), che una corrispondenza giudicativa.⁸³⁵

Se nel caso del brano succitato non è asseribile con certezza – data l'impossibilità di consultare il manoscritto ancora inedito – che sia il termine tecnico '*Befindlichkeit*' quanto Kiesel traduce con il lemma inglese '*mood*', nel corso del semestre estivo del 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* è il costante riferimento alle opere dello Stagirita a provare che sia proprio tale locuzione – inesistente nella lingua tedesca corrente, e rappresentante una sorta di *hapax* nell'ambito della letteratura filosofica – ad essere adoperata da Heidegger per tradurre il greco 'διάθεσις'⁸³⁶, la cui triplice valenza semantica è indicata dallo stesso Aristotele nel V libro della *Metafisica*:

⁸³³ T. J. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1995, pp. 281 ss.. Come ricorda A. Caputo in una nota del suo *Pensiero e affettività, Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, *op. cit.*, Kiesel «ci fa sapere che il titolo programmato era: *Essere-vero ed esserci (Aristotele, Etica Nicomachea, Z)* e che doveva essere tenuta in diverse città della Ruhr, nel semestre invernale 1923-24, ma forse slittò anche per la terribile inflazione che colpì la Germania negli ultimi mesi del '23».

⁸³⁴ Cfr. Arist. *Rhet.* I 3, 1358a 35: «I generi della retorica sono tre di numero: altrettante sono infatti le specie di coloro che ascoltano i discorsi. Il discorso consta di tre elementi: colui che parla, ciò di cui si parla, colui al quale si parla. Il fine del discorso è diretto a costui, voglio dire all'ascoltatore. E necessariamente l'ascoltatore è uno spettatore oppure uno che decide, ed è uno che decide rispetto o agli avvenimenti passati o a quelli futuri [...]. Pertanto, saranno necessariamente tre i generi di discorsi retorici: deliberativo, giudiziario, epidittico».

⁸³⁵ T. J. Kiesel, *op. cit.*, p. 284.

⁸³⁶ Cfr. T. J. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" am Frühwerk M. Heidegger*, in «Dilthey-Jahrbuch», 4 (1986-87), pp. 91-120: «In riferimento alla *Retorica* di Aristotele, cioè alla

Διάθεσις λεγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος· θέσιν γὰρ δεῖ τινὰ εἶναι, ὥσπερ καὶ τοῦνομα δηλοῖ ἢ διάθεσις [‘Disposizione’ significa l’ordinamento delle parti di una cosa: ordinamento (a) secondo il luogo, o (b) secondo la potenza, o (c) secondo la forma. Bisogna, infatti, che ci sia una certa posizione, come suggerisce la stessa parola ‘disposizione’].⁸³⁷

Commentando le definizioni sopra elencate e rilevando l’affinità semantica sussistente tra le nozioni aristoteliche di ‘διάθεσις’, di ‘ἔξις’ e di ‘πάθος’⁸³⁸, Heidegger indica l’accezione precipuamente *affettiva*, e non di mero carattere locativo – suggerita, quest’ultima, dall’etimo ‘διατίθημι’, il cui principale significato è “porre”, “ordinare” – in cui intende la prima di esse, sottolineando la valenza *ontologica* che la “disposizione” *patica* assume in relazione alla possibilità dell’Esserci di orientarsi nel contesto mondano in cui è gettato:

l’orientazione primaria del nostro essere, in chiarimento del suo essere nel mondo, non è un *sapere* (*Wissen*), ma un *sentirsi affetti* (*Sich-befinden*), che può essere determinato in maniera diversa, di volta in volta, a seconda dei modi d’esserci di un ente [...]. Ciò che viene indicato con ‘*pathos*’ designa in un senso fondamentale l’essere nel mondo e anche come esso [...] viene in questione nello svilupparsi della *krisis*, della presa di posizione, del decidersi [...]. Con il venire alla luce di questo ruolo fondamentale dei *pathe* nel *krinein* otteniamo anche nel contempo la possibilità di vedere in maniera più concreta il terreno del *logos*. Il modo d’essere e la modalità delle condizioni in cui siamo stabilisce

disciplina ermeneutica che porta a compimento espressamente l’autointerpretazione del nostro essere concreto, e in particolare in riferimento alla dottrina aristotelica dei *πάθη*, Heidegger sviluppò per la prima volta il suo concetto di *Befindlichkeit* ». Sullo stesso tema cfr. anche T. Kisiel, *Collocare retorica e politica nell’ontologia pratica di Heidegger, 1923-1925*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna: il Mulino, 1998, pp. 121-150.

⁸³⁷ Arist. *Metaph.* V 19, 1022b1-2. Il verbo ‘διατίθημι’, dal quale deriva il sostantivo ‘διάθεσις’ significa, oltre che “dispongo”, “ordino”, “distribuisco”, e “tratto”, “amministro”, anche “metto in questo o quello stato, in una disposizione d’animo o di corpo”, “dispongo”, “rendo” (glossa tratta da L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, 1995, p. 468).

⁸³⁸ Riguardo al significato di questi due ultimi termini, Aristotele precisa: «‘Abito’ [‘ἔξις’] (o possesso o stato) [...] significa la disposizione in virtù della quale la cosa disposta è disposta bene o male, sia per sé, sia in rapporto ad altro: per esempio, la salute è un abito o stato o possesso in questo senso: infatti, essa è una disposizione di un certo tipo» e «‘Affezione’ [‘πάθος’] significa, in un primo senso, una qualità secondo la quale una cosa può alterarsi: per esempio, il bianco e il nero, il dolce e l’amaro, la pesantezza e la leggerezza e tutte le altre qualità di questo tipo» (*Metaph.* V 20/21, 1022b 10-12 e 15-18).

anche come siamo in rapporto alle cose, come le vediamo, in che misura e sotto quali aspetti. I *pathe* caratterizzano un'affettività (*Befindlichkeit*) dell'uomo, un come dell'essere nel mondo. Essi sono modi dell'essere-presi in relazione all'essere nel mondo, attraverso cui vengono essenzialmente determinate le possibilità di orientarsi sul mondo.⁸³⁹

In merito alla nozione di 'πάθος', poi, il filosofo coglie il significativo nesso rispetto a quella di 'ἡδονή', notando, a tal proposito, come l'*affettività* – per indicare la quale egli ricorre, anche in questo scritto, al termine '*Befindlichkeit*' – cui la sensazione del *piacere*, come quella del *dolore* (λύπη), pertiene, permei l'intero βίος umano, tanto da rappresentare il modo privilegiato mediante cui ἄνθρωπος si rapporta al suo proprio Sé.

Mettendo così in guardia contro l'inveterata tendenza ad identificare nell'atteggiamento cognitivo la via d'accesso κατ'ἔξοχὴν all'auto-afferramento dell'Esserci, Heidegger così chiosa:

l'edone è un *pathos* che attraversa e colora il *bios*, il nostro essere. Essa, in quanto affettività (*Befindlichkeit*) è il modo in cui un esserci ha se stesso [...]. L'affettivo (*das Affektive*) come tale ha già il carattere dell'avere se stessi [...]. Dobbiamo prendere le distanze dall'abitudine di orientare l'avere se stessi alla riflessione.⁸⁴⁰

Nell'affermazione heideggeriana secondo cui «la comprensione (*Verstehen*) è sempre emotivamente tonalizzata (*gestimmt*)»⁸⁴¹ sembra possibile leggere, in filigrana, proprio le parole di Aristotele:

infatti le cose non sembrano le stesse per chi prova sentimenti di amicizia o di odio, per chi è incollerito o tranquillo, bensì appaiono del tutto o in gran parte differenti [...]. Le

⁸³⁹ Citazione tratta dal manoscritto di H. Marcuse (pp. 106, 66, 67 e 97), citato, a sua volta, da G. Imdhal, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, pp. 206-209.

⁸⁴⁰ *Ivi*, pp. 210-211.

⁸⁴¹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 176.

passioni (πάθη) sono le cause per cui gli uomini differiscono nei loro *giudizi* e alle quali conseguono dolore e piacere.⁸⁴²

Cogliendo la testimonianza ontica offerta dalle succitate determinazioni aristoteliche e riformulandola entro il suo progetto di un'analisi ontologica dell'esistenza, Heidegger radicalizza la dottrina dello Stagirita⁸⁴³ interpretandola in *Essere e tempo* come «la prima ermeneutica sistematica della quotidianità dell'essere-l'uno-con-l'altro» (*die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*) e sottolineando come «l'interpretazione ontologico-fondamentale dei principi delle emozioni non abbia compiuto alcun passo avanti degno di nota da Aristotele in poi»⁸⁴⁴, dato che esse furono in seguito abbassate al rango di fenomeni psichici, gerarchicamente subordinati al rappresentare (*Vorstellen*) e al volere (*Wollen*)⁸⁴⁵.

Profondamente influenzata dalla lezione aristotelica, la lettura che Heidegger prospetta delle tonalità emotive in cui si articola la *paticità*⁸⁴⁶ dell'Esserci mira a destituire la logica binaria soggetto-oggetto a favore dell'assunzione della triplice prospettiva orientata all'individuazione del “πῶς;” (“*come?*”, indicante il *modo* della disposizione), del “τίνι;” (“*nei confronti di chi?*”, relativo all'individuo in riferimento al quale scaturisce la reazione di piacere o dolore legata alla passione di volta in volta in questione) e del “διὰ ποία;” (“*riguardo a che cosa?*”, indicante il motivo che ha suscitato tale passione)⁸⁴⁷, prospettiva sulla base della quale si dispiega l'analisi dei

⁸⁴² Arist. *Rhet.* II, 1377b 30 ss., corsivo mio.

⁸⁴³ In riferimento all'espressione ‘*sich befinden*’, va ricordata, come sottolinea F. Volpi nel *Glossario* apposto all'edizione italiana di *Essere e tempo* (pp. 584-585), l'affermazione fatta da Heidegger in un seminario del 1966, secondo cui, contrariamente a quanto egli sosteneva ancora nelle lezioni del semestre estivo 1924 [...], un conto è «il sentirsi a cui noi facciamo riferimento quando domandiamo a qualcun altro: come si sente?, cioè: come sta?», un conto invece è il «sentirsi situato» di cui si parla in *Sein und Zeit*. Quest'ultimo è “l'essere disposto che pre-dispone l'Esserci in uno stato d'animo nel suo rispettivo riferimento al mondo, al con-esserci degli altri e a se stesso. Il sentirsi situato fonda il rispettivo sentirsi bene o male, e tuttavia ha il proprio fondamento, daccapo, nell'essere esposto dell'uomo all'ente nel suo insieme. Con ciò si dice già che di questo essere esposto (*gettatezza*) fa parte la comprensione dell'ente in quanto ente; allo stesso modo, però, non c'è comprensione che non sia già gettata” (cfr. [GA 89] M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, a cura di M. Boss, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1987, tr. it. a cura di A. Giugliano e E. Mazzarella, *Seminari di Zollikon*, Napoli: Guida, 1991, p. 182).

⁸⁴⁴ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 172, traduzione leggermente modificata.

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

⁸⁴⁶ Il termine è stato introdotto nel 1978, come corrispondente del tedesco ‘*Befindlichkeit*’, da A. Masullo in *Soggetto patico e fine del trascendentale*, *op. cit.* Sul nesso *paticità-Befindlichkeit*, cfr. F. De Natale, *Esistenza, filosofia, angoscia. Tra Kierkegaard e Heidegger*, Bari: Adriatica, 1995, pp. 217 ss.

⁸⁴⁷ Cfr. A. Caputo, *op. cit.*, p. 222.

pathe inaugurata, nel II libro della *Retorica*, dal caso paradigmatico dell'*orge*, che esemplifica chiaramente i parametri metodologici adottati dallo Stagirita:

definiamo l'ira (ὀργή) come un desiderio (ὄρεξις) di aperta vendetta [il 'πῶς'] accompagnato da dolore (λύπη), per una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato [il 'τίνι'], quando l'offesa non è meritata. Se l'ira consiste in questo, chi è adirato deve necessariamente essere sempre adirato con un particolare individuo [...] e perché [il 'διὰ ποία'] costui ha fatto o stava per fare qualcosa contro di lui o contro una persona a lui vicina.⁸⁴⁸

Adottando i criteri dell'antico predecessore, Heidegger riproporrà, assimilandola e riattivandola entro il suo progetto ontologico, la griglia interpretativa di matrice aristotelica, applicandola, nel § 30 di *Essere e tempo*, all'analisi del πάθος della paura:

il fenomeno della paura può essere considerato sotto *tre aspetti*. Prenderemo in esame il *davanti-a-che* della paura, l'*aver-paura* e il *per-che* della paura. Queste tre possibili prospettive, connesse tra loro, non sono casuali. In esse viene in luce la struttura della situazione emotiva in generale.⁸⁴⁹

La corrispondenza semantica fra i termini '*Befindlichkeit*'-'*affectio*', riscontrabile nella *Vorlesung* del 1921-22 cui sopra si è fatto riferimento, occorre nuovamente nel testo della conferenza *Der Begriff der Zeit* presentata dinanzi all'associazione dei teologi di Marburgo il 25 luglio del 1924. In essa, a campeggiare quale costante referente storico-filosofico è l'imponente figura di Agostino, alla cui dottrina del tempo Heidegger si richiama esplicitamente – al fine di lumeggiare il nesso, che rappresenta il nucleo germinale dell'opera del '27, esistente tra temporalità ed esistenza – citando un passo tratto dal libro XI delle *Confessioni*:

⁸⁴⁸ Arist. *Rhet.* II, 1378a 30- b 5.

⁸⁴⁹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 173-174, corsivo mio.

in te, animo mio, misuro i tempi; quando misuro te, misuro il tempo. Non turbarmi con la domanda: perché mai? Non distogliermi, con una falsa domanda, dal guardare a te. Non ascoltare te stesso con la confusione di ciò da cui puoi essere affetto. In te, torno a dire, misuro il tempo; le cose transeunti ti mettono in un essere affetto (*affectionem*, *Befindlichkeit*) che rimane, mentre esse si dileguano. Io misuro il “sentirmi” nell’esistenza presente, non le cose che passano affinché esso sorga. È il mio “sentirmi” che misuro, ripeto, quando misuro il tempo.⁸⁵⁰

Nel corso immediatamente successivo, tenuto nel semestre invernale del 1924-25, *Platon: Sophistes*, il filosofo conferma ancora una volta l’opportunità di identificare nella disposizione emotiva la cifra ontologica dell’esistenza umana, e, commentando il settimo capitolo del X libro dell’*Etica Nicomachea*, in merito alla contemplazione teoretica osserva:

noi riteniamo infatti che con l’autentico essere dell’uomo è mescolato insieme anche un corrispondente essere affetti (*sich befinden*), una affettività (*Befindlichkeit*). In generale è costitutivo per l’essere di un vivente l’essere emotivamente in una certa maniera (*so und so Gestimmtsein*), in rapporto a ciò con cui il vivente si trova. Questa disposizione fondamentale, che appartiene alla vita, non può mancare neanche nei più alti gradi d’essere di un vivente.⁸⁵¹

Il riconoscimento dell’originarietà della dimensione *esperienziale*, e più specificamente *affettiva*, rispetto all’attività conoscitiva, costituisce lo stesso presupposto concettuale a partire da cui si articola l’intero § 20 dell’opera, corrispondente al corso del semestre estivo del 1925, dal titolo *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, in cui è Pascal, oltre che Agostino, ad essere evocato quale

⁸⁵⁰[GA 64] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004, tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano: Adelphi, 1998, p. 30, (traduzione lievemente modificata). Cfr. A. Masullo, *Patricità e indifferenza*, Genova: Il melangolo, 2003, p. 110: «[In tale conferenza] si riporta un celebre passo agostiniano, in cui il significato dell’*affectio* come “modificazione” oggettiva è sovradeterminato dal suo complicarsi con il significare i soggettivi “vissuti” delle *turbae affectionum*, dove si tratta dell’“affezione” non come un “venir modificati”, un “venir colpiti da modificazione”, ma come il “perturbarsi dell’animo dinanzi alle modificazioni”».

⁸⁵¹[GA 19] M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, op. cit., p. 175.

pensatore capace di ravvisare nella struttura emotiva dell'uomo la modalità primaria di apertura all'ente mondano⁸⁵²:

ciò che noi abbiamo presentato e ancor più precisamente caratterizzato qui come in-essere dell'esser-ci è il fondamento ontologico di ciò che Agostino e poi soprattutto Pascal conoscevano. Essi denominarono ciò che autenticamente conosce non come conoscere, ma come *amore e odio*. Ogni conoscere è solo appropriazione e modo di compimento di ciò che è stato scoperto per mezzo di altri atteggiamenti primari. Il conoscere può soltanto velare ciò che è stato svelato originariamente nel comportamento non conoscitivo. Ciò che Agostino definisce solo in particolari contesti come amore e odio [...] *dovremo comprenderlo* [...] come un fenomeno originario dell'esserci, non però limitandoci unilateralmente a tale comportamento. Piuttosto [...] *impareremo a capire* che la conoscenza come tale non può essere compresa se non si vede fin dall'inizio la specifica modalità d'essere in cui è possibile il conoscere in generale.⁸⁵³

La *Vorlesung* da cui è tratto il brano sopra riportato risulta, ai fini della nostra ricerca, particolarmente interessante per almeno tre distinti ordini di ragioni: in primo luogo, è in essa che vengono per la prima volta distinti gli *esistenziali fondamentali* del *Dasein*, che sarebbero poi stati oggetto di una più diffusa trattazione nella prima sezione di *Essere e tempo*. In secondo luogo, viene esplicitamente riconosciuta la funzione *aletica* esercitata dalla mediazione emotiva attraverso cui l'Esserci si rapporta all'ente mondano e in virtù della quale egli può articolare la relazione comprendente con lo stesso. Infine, appare estremamente significativo il riferimento alla concezione agostiniana della temporalità e dell'affettività, in quanto esso consente di cogliere il nucleo germinale di quella *fenomenologia della paticità* la cui articolazione ermeneutica sarebbe stata compiutamente delineata nel § 29 del capolavoro del '27.

Come si evince dalla lettura del testo succitato, infatti, risale già al 1925 il riconoscimento, da parte del filosofo, della priorità che le specifiche *tonalità* in cui l'affettività si declina – nella fattispecie l'amore e l'odio – esibiscono rispetto al conoscere: mentre la *comprensione emotiva* – veicolata dalla *Befindlichkeit* – è lì

⁸⁵² Per approfondire questo tema, cfr. C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in AA. VV., *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, *Studia Ephemeridis*, «Augustinianum», 41, 1993, pp. 229-259.

⁸⁵³ [GA 20] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 200.

definita come l'«atteggiamento primario [...] autenticamente conoscitivo dell'esserci» e come suo «fenomeno originario», il comportamento orientato all'afferramento teoretico dell'ente – facente capo all'esistenziale del *Verstehen* – è inteso come *derivato* e *conseguente* «modo di compimento di ciò che è stato scoperto per mezzo di altri atteggiamenti primari [*scil.*: l'affettività]» e come in grado, persino, di offuscare «ciò che è stato svelato originariamente nel comportamento non conoscitivo».

In conclusione del rapido *exkursus* attraverso cui si è tentato in queste pagine di tracciare, seppur sommariamente, l'evoluzione semantica della nozione di '*Befindlichkeit*' nel corso del *Denkweg* del primo Heidegger, è utile infine segnalare – ad ulteriore conferma dell'essenziale unitarietà riconosciuta dal filosofo alla costituzione psicofisica dell'essere umano, nonché della necessità, ribadita in più luoghi dallo stesso, di identificare non nella componente della *rationalitas*, bensì in quella dell'*affectio* la sua cifra ontologica, la quale si delinea pertanto quale *fondamento* stesso di ogni possibile conseguente atto di natura riflessiva – un ultimo passo, tratto dal già citato corso del 1924-25:

il rapporto con il mio corpo è qualcosa, dunque, di specificamente “psichico”, cioè in esso giace la possibilità che *io mi senta affetto* (*ich mich befinde*) in rapporto ad esso. Perciò noi parliamo di un *essere affetti* di tipo corporeo. Solo un corpo che ha il carattere della corporeità vivente ha in sé una struttura che mi consente di *sentirmi affetto in una o in un'altra maniera* (*ich mich so und so befinde*). Una sedia o una pietra *non si sentono affette* (*befindet sich nicht*), sebbene siano dei corpi.⁸⁵⁴

⁸⁵⁴ [GA 19] M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, op. cit., p. 175, corsivo mio.

§ 3. Primato ontologico e funzione aperturale della *Befindlichkeit*

La ricostruzione della genealogia semantico-concettuale della nozione di '*Befindlichkeit*' precedentemente tratteggiata rappresenta l'imprescindibile punto d'avvio al fine di un afferramento quanto più genuino possibile della complessa *fenomenologia dell'affettività* che attraversa il cammino speculativo heideggeriano.

Sul fondamento delle premesse concettuali elaborate nei corsi del secondo decennio del Novecento su cui ci siamo già soffermati, essa avrebbe assunto un ruolo di sempre maggiore rilevanza dapprima nell'ambito dell'*ontologia fondamentale* elaborata in *Essere e tempo* e, in seguito, nelle opere ascrivibili al periodo inaugurato dalla cosiddetta "svolta", documentando, a tal proposito, la sotterranea continuità soggiacente – a dispetto della diffusa tendenza ermeneutica all'identificazione, in seno al *Denkweg* heideggeriano, di due distinte fasi concettuali e tematiche *ante e post-Kehre* – all'intero *opus* del filosofo di Meßkirch.

Come emerso dalla precedente trattazione, è anzitutto la funzione *aletica* dell'ente esercitata dalle disposizioni patiche in cui la *situazione emotiva* si modula, unitamente al ruolo *fondativo* che la stessa riveste in rapporto all'atteggiamento logico-cognitivo dell'Esserci, ad esplicitare la valenza propriamente *ontologica* riconosciuta da Heidegger all'*ambito pre-teoretico* dell'esistenza fattiva.

In merito al preciso dominio semantico delimitato dalla succitata nozione, occorre osservare che il lemma adottato dal filosofo racchiude primariamente – come

suggeriscono i passi tratti dalle opere risalenti all'arco di tempo compreso tra il 1919 e il 1925 – le molteplici accezioni comprese entro il plesso concettuale abbracciato dai termini greci 'διάθεσις' e 'κατάστασις' e da quello latino 'affectio', dei quali il tedesco 'Befindlichkeit' rappresenta, di volta in volta sotto aspetti differenti, a seconda dei testi aristotelici e agostiniani oggetto dell'esegesi critica heideggeriana, un fedele calco. Tale espressione, infatti, ne ripropone l'essenziale assunto semantico: il precipuo significato dello "stare", dell'"essere disposti" in una determinata condizione o situazione e, dunque e più specificamente, del "trovarsi" in un certo stato d'animo o umore, con la significativa implicazione *relazionale* e *ontologica* che tale senso comporta. L'"essere affetti" infatti sottende, di per sé, – come indica l'etimo 'ad-facio', da cui derivano tanto il verbo 'afficio' quanto l'aggettivo e il sostantivo 'affectus' – la modificazione dello *status* psicofisico dell'essere umano insieme a quella, conseguente, del rapporto *comprendente* e *pratico* che questi instaura con il contesto ambientale cui costantemente si rapporta.

Al fine di disambiguare il significato in cui occorre intendere la nozione heideggeriana di 'Befindlichkeit' e renderlo così perspicuo nell'ambito delle opere che prenderemo in esame, è necessario sottolineare, anzitutto, la difficoltà traduttiva che si pone, rispetto a tale locuzione tedesca, nel tentativo di renderne l'esatta accezione semantica mediante un corrispondente lemma delle lingue italiana, francese e inglese.

Assai numerose e diversificate fra loro sono le rese che ne sono state proposte dai maggiori interpreti internazionali, delle quali tuttavia nessuna risulta del tutto in grado di restituirne la valenza polisemica.

Mentre, in seno al panorama italiano, le scelte traduttive per cui – nelle varie versioni in cui è stato edito *Essere e tempo* – hanno optato Chiodi, Volpi, Cristin e Marini, perlopiù pongono esclusivamente in rilievo l'aspetto *situativo* dell'esistenziale heideggeriano in questione, indicandolo, rispettivamente, con le parafrasi 'situazione emotiva' e 'sentirsi situati' e con l'espressione verbale sostantivata 'trovarsi', nella prima traduzione inglese della stessa opera, curata da Macquarrie e Robinson, compare la locuzione 'state of mind', del tutto fuorviante in quanto comporta un grave fraintendimento dell'assunto semantico del termine 'Befindlichkeit': tale locuzione implica infatti un immediato riferimento proprio a quel piano cognitivo-mentale al quale il filosofo tedesco aveva inteso anteporre, in termini di *priorità ontologica*, la sfera patico-emotiva cui il suo stesso conio alludeva.

Di contro, sono piuttosto le espressioni ‘affective state’ e ‘mood’, successivamente proposte dallo stesso Macquarrie nell’opera *Heidegger and Christianity*⁸⁵⁵ a rendere, almeno in parte, fedelmente, il senso complessivo dell’originaria parola tedesca. Analogamente a Macquarrie, anche Kiesel, Olafson e Nicholson colgono opportunamente, seppur sempre esclusivamente, l’aspetto *relazionale* ed *emotivo* del termine, traducendolo, rispettivamente, con ‘disposition’/‘disposedness’, con ‘feeling’ e con ‘affectivity’.

Nell’ambito delle principali versioni francesi delle opere heideggeriane, segnaliamo, a riprova dell’irriducibilità della ricchezza semantica dell’espressione qui considerata ai singoli termini di volta in volta adottati dai diversi traduttori, le rese ‘sentiment de la situation’, ‘affection’, ‘disposibilit ’, ‘situation affective’ e ‘affectivit ’ – proposte rispettivamente da Boehm, De Waelhens, Martineau, Vezin, Haar e Parret – che, nel loro complesso, risultano pi  adeguata rispetto a quelle inglesi sopra elencate.

Esse pongono infatti in rilievo al contempo la duplice valenza *attiva* e *passiva* della nozione heideggeriana, unitamente a quella *relazionale*, *situativa*, *emotiva* e di *mutamento qualitativo* che tale struttura ontologica comporta, secondo la derivazione dall’originario termine greco ‘    ’ cui esplicitamente il filosofo si era richiamato nei *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*.

Da un punto di vista prettamente etimologico, quindi, tanto l’italiano ‘essere affetti’ e ‘situazione emotiva’, quanto il francese ‘sentiment de la situation’ e ‘situation affective’ corrispondono quasi perfettamente al significato del lemma heideggeriano, in quanto ne pongono in luce, esprimendoci con lessico kantiano, il fondamentale valore *trascendentale*, consistente nell’assunzione della *Befindlichkeit* quale stessa *condizione di possibilit * delle singole *tonalit  emotive* in cui essa *onticamente* si declina, come attesta il suffisso ‘-keit’, che la qualifica concettualmente come *modalit  d’essere*.

In conclusione, proponendoci di attenerci quanto pi  fedelmente possibile alle indicazioni heideggeriane, preferiremo adottare tuttavia, nelle pagine che seguono, la locuzione ‘paticit ’ – introdotta da Masullo nel 1978⁸⁵⁶ – che ci pare pi  di ogni altra in grado di restituire il complesso significato del termine tedesco in questione, ricalcandone tanto la struttura lessicale quanto l’etimo. Essa, infatti, rimandando alla radice ‘pathos’ in unione al suffisso ‘-it ’, da un canto ricalca fedelmente l’espressione composta ‘befinden’+‘lich’+‘keit’, dall’altro ripropone l’originario valore semantico del

⁸⁵⁵ Cfr. J. Macquarrie, *Heidegger and Christianity*, London: SCM Press, 1994, pp. 23-24.

⁸⁵⁶ Cfr. A. Masullo, *Soggetto “patico” e fine del trascendentale*, in «Paradigmi», *op. cit.*

latino *'affectio'* ed esprime, al contempo, il valore *situativo* ed *ontologico* proprio del “trovarsi affetti in una determinata condizione”.

In relazione a quest'ultimo aspetto, ovvero alla *priorità ontologica* della *Befindlichkeit*, intesa come struttura di *comprensione pre-teoretica* del *Dasein*, nonché come *forma primaria di auto-affezione* capace di dischiuderlo al suo stesso “*Da*”, ovvero all'essenza *aperturale* e *progettuale* che costitutivamente lo connota, particolarmente degno di nota è il seguente passo tratto dal § 29 di *Essere e tempo*:

nella *situazione emotiva* [*Befindlichkeit*] l'Esserci è già sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre “trovato”, non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale⁸⁵⁷ [...]. Pretendere di identificare ciò che la tonalità ha dischiuso con ciò che “nello stesso tempo” l'Esserci intonato conosce, sa e crede, vorrebbe dire disconoscere totalmente il fenomeno di *che cosa* essa dischiude e di *come* lo dischiude. Anche quando, nella credenza, l'Esserci è “sicuro” del suo “verso- dove” o, razionalmente illuminato, pensa di sapere qualcosa del suo “da-dove”, tutto ciò non depone contro lo stato di fatto fenomenale, che la tonalità porta l'Esserci a tu per tu col fatto-*che* del suo *ci*, che sta fisso davanti a lui con la sua inesorabile enigmaticità⁸⁵⁸.

Tali le parole attraverso cui prorompe, contro quella plurisecolare tradizione coscienzialistica che aveva indicato nella *θεωρία* la modalità scoprente privilegiata mediante cui l'uomo avrebbe accesso all'ente mondano, l'urto violento della *scepsi* che – nel quadro tematico volto ad illustrare *La costituzione esistenziale del Ci*⁸⁵⁹ –, Heidegger inaugura delineando la struttura e i caratteri della *Befindlichkeit*: è primariamente in quest'ultima che «l'Esserci si disoculta nel suo essere rimesso al Ci»⁸⁶⁰, svelandosi a se stesso nella nudità ontologica della sua apertura

⁸⁵⁷ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 168, (corsivo mio).

⁸⁵⁸ *Ivi*, p. 393. Cfr. U. Curi, *Passione*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2013, p. 213: «Con il concetto di situazione emotiva cui Heidegger dedica un intero paragrafo di *Essere e tempo*, viene ora indicato non tanto un dato accidentale e inconsistente dell'esistere, quanto piuttosto un momento strutturale del nostro essere, ovvero l'aspetto per cui l'uomo è in costante rapporto affettivo con se stesso e con ciò che lo circonda. La situazione emotiva rappresenta, accanto al comprendere, una modalità fondamentale con cui l'uomo si apre ai molteplici modi dell'essere, rappresentati dal suo proprio essere, da quello dei suoi simili, dall'essere del mondo e da quello, infine, degli enti difformi dall'esserci. La situazione emotiva viene quindi a individuare una struttura fondamentale, oltre a quella del comprendere, attraverso la quale l'esserci porta a compimento la dinamica aperturale che gli è intrinseca».

⁸⁵⁹ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, §§ 29-34.

⁸⁶⁰ *Ivi*, p. 391.

(*Erschlossenheit*) alla mondità, la cui possibilità di manifestazione si rivela refrattaria ad ogni tentativo di rappresentazione oggettivante.

Ancorandosi – nella priorità del suo rapporto rispetto alle altre determinazioni costitutive dell'Esserci, il *Verstehen* e la *Rede* – al fondamento stesso dell'esistenza, la *paticità* schiude così lo spazio pre-riflessivo proprio della dimensione fenomenologica dell'*inapparente*, di fronte alla cui manifestazione «emotivamente tonalizzata e ondeggiante»⁸⁶¹ la fissità della visione razionale è condannata ad incrinarsi. A tale riguardo Heidegger infatti osserva:

la contemplazione teoretica appiattisce anticipatamente il mondo nell'uniformità della semplice-presenza, anche se è vero che in virtù sua nasce il nuovo dominio di ciò che è scopribile solo in base alla determinazione definitoria. Ma anche la *θεωρία* più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva; la semplice presenza si rivela alla contemplazione teoretica nel suo aspetto puro solo se questa affronta il proprio oggetto in modo imperturbato, nella *ῥ#στώνη* e nella *διαγωγή*⁸⁶².

Solo in grazia della necessità di intendere ogni forma di relazione ermeneutica che l'Esserci intrattiene con l'ente mondano come *emotivamente già sempre tonalizzata* (*gestimmt*), si rende manifesta la priorità ontologica dell'esistenziale della *Befindlichkeit* rispetto agli altri due del *Verstehen* e della *Rede*. Poiché, infatti, la situazione emotiva non identifica una condizione *psicologica* del soggetto né una sua *reazione* agli stimoli esterni, bensì lo status costante del *trovarsi* dell'Esserci nel mondo, essa rappresenta l'*arche*, la scaturigine della *comprensione* e del *discorso*, di per sé inevitabilmente tonalizzati in termini affettivi. Ne costituisce l'*arche* in quanto è essa stessa a configurarsi quale prima modalità comprendente, resa possibile proprio in virtù dall'originaria apertura (*ursprüngliches Erschließen*) a se stessi che essa determina, e rispetto alla quale ogni possibilità di conoscenza razionale risulta derivata⁸⁶³, come

⁸⁶¹ *Ivi*, p. 171.

⁸⁶² *Ibidem*.

⁸⁶³ Sull'interpretazione psicologica della priorità della condizione affettiva rispetto alle attività percettive e cognitive umane, cfr. F. Krüger, *Das Wesen der Gefühle*, Leipzig, 1928, pp. 20-22: «La genesi dell'attività psichica [...] mostra dappertutto che le singole sensazioni, percezioni, relazioni, e anche i ricordi, i pensieri distinti, le attitudini risolte della volontà, in breve tutte le strutture dell'esperienza vissuta (*Erlebnisgliederungen*), dapprima si staccano, anche se per un breve lasso di tempo, da una direzione diffusa del sentimento e in seguito ne rimangono sempre funzionalmente dominate; in ogni caso esse restano costantemente incastonate, più o meno intimamente, nella sfera emozionale, che riempie per

Heidegger sottolinea sostenendo che «le possibilità rivelatrici del conoscere sono di gran lunga inadeguate rispetto all'apertura originaria delle tonalità emotive (*die Erschließungs-möglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen*)»⁸⁶⁴.

Inoltre, in relazione alla radicalizzazione in senso ontologico operata da Heidegger rispetto alle determinazioni aristoteliche dell'᾽ὄρεξις, del νοῦς e del λόγος quali caratteri strutturali dell'ἄνθρωπος, il filosofo tedesco connota la costituzione dell'essere umano in termini eminentemente *pratici*, corrispondentemente alla caratterizzazione del *Dasein* come *Entwurf* gettato. In tale prospettiva, è riconosciuto proprio nella facoltà desiderativa (ὄρεξις) il principio stesso (ἀρχή) – corrispondente alla struttura ontologica indicata in *Essere e tempo* con il termine 'Befindlichkeit' – da cui trae origine, mediante l'esercizio della ragione (λόγος) e dell'intelletto (νοῦς) – concettualmente assimilabili alle determinazioni del *Verstehen* e della *Rede* –, lo stesso agire pratico (πρᾶξις), in cui la *progettualità* dell'Esserci si esplica:

la condizionatezza (*Befindlichkeit*) non è estranea all'in-vista-di-cui del progetto e il comprendere (*Verstehen*) non è indifferente al mondo in cui l'Esserci è gettato. Il comprendere non può quindi corrispondere al semplice νοῦς teoretico, ma [...] deve coincidere con il νοῦς [...] in se stesso ὀρεκτικὸς, desiderativo [...]. Il desiderio è insieme il principio del progettare, è un principio attivo e non solo una condizionatezza passiva⁸⁶⁵.

Il rilevamento della fondamentale funzione *aletica* della disposizione patica in cui, di volta in volta, l'Esserci *si trova*, si iscrive nel tentativo heideggeriano di denunciare – sulla base dell'interpretazione della fatticità dell'esistenza in relazione allo spettro plurimo delle *Stimmungen* in cui si articola l'esperienza rivelatrice cui l'essere umano è,

così dire le "lacune" dell'esperienza vissuta nel suo insieme e che costituisce lo "sfondo" (*Hintergrund*) comune per tutto ciò che se ne distingue. Il sentimento è l'origine materna di tutti gli altri tipi di esperienza, il loro più fertile terreno di coltura. Ogni volta che qualche cosa accade psicologicamente a un essere vivente, osserviamo o deduciamo a ragion veduta uno stato sentimentale».

⁸⁶⁴ *Ivi*, p. 169. Cfr. M. Ratcliffe, *Why mood matters*, disponibile all'indirizzo: www.academia.edu, p. 6: «Although understanding determines whether or not a given entity *does* appear significant in some way, it is not what determines whether an entity *can be* significant in such a way. If anything, it is mood that has primacy over understanding, as mood is responsible for determining the shape of the possibility space within which understanding operates».

⁸⁶⁵ A. Giordani, *op. cit.*, pp. 185-186.

per sua stessa costituzione, preposto – l’insufficienza della logica del pensato quale strumento di accesso privilegiato al «mistero dell’essere»⁸⁶⁶.

Imbrigliata entro l’orizzonte della manifestatività dell’ente, la *Leitfrage* che attraversa l’intero corso della metafisica occidentale – nella varietà delle formulazioni che, a partire dall’identificazione platonica del vero con l’*ιδέα* e dalla concezione aristotelica dell’essere come *ἐνέργεια*, hanno condotto all’appiattimento dell’essere a ciò che è *semplicemente presente*⁸⁶⁷ e, in quanto tale, obbiettivabile – ha infatti implicato la riduzione dell’ente ad un sistema di universale fondazione. Ne è derivato, come Heidegger sovente rileva nelle sue opere, l’occultamento dell’urgenza di quella “domanda fondamentale” (*Grundfrage*) che, sola, può rimettere l’Esserci all’accoglimento dell’essere⁸⁶⁸.

È proprio in virtù del riconoscimento dell’inadeguatezza della nozione di ‘semplice-presenza’ (*Vorhandenheit*) a fungere da dispositivo concettuale per la comprensione dell’essere, che il filosofo osserva:

nonostante il progresso verso nuove misure e nuovi scopi, l’uomo si inganna sull’autenticità dell’essenza delle sue misure. Sbaglia misura, quanto più esclusivamente assume se stesso in quanto soggetto come misura di tutti gli enti. Lo smisurato oblio dell’umanità insiste nell’assicurare se stessa con quel *praticabile* che di volta in volta le è accessibile⁸⁶⁹.

L’istaurazione di una rinnovata modalità di relazione all’ente nella sua totalità costituisce pertanto l’unica condizione perché «la passione per il retto e genuino

⁸⁶⁶ Cfr. [GA. 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 216: «Nel nostro Esser-ci manca il mistero, e di conseguenza resta assente quell’intimo sgomento che ogni mistero porta con sé e che dona all’Esser-ci la sua grandezza».

⁸⁶⁷ Cfr. [GA. 40] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, Milano: Mursia, 1986, p. 36.

⁸⁶⁸ Cfr. AA. VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 172: «La domanda sull’essere dell’ente è detta *Leitfrage*, “domanda guida”: in essa ha insistito tutto il pensiero occidentale fino a Hegel e Nietzsche. Essa è anche la domanda dalla quale prende inizio ogni domandare filosofico, in quanto rivolto a ciò che è primo e che, come tale, si impone e si dà in «consegna» al pensiero. Ma questa domanda mette in questione fino in fondo la propria consegna solo se si trasforma nella *Grundfrage*, nella «domanda fondamentale», che interroga l’essere nel suo ritrarsi, cioè nel suo restare all’inizio del proprio entrare in rapporto al pensare».

⁸⁶⁹ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 151, traduzione lievemente modificata, corsivo mio.

domandare»⁸⁷⁰ possa animare la ricerca fenomenologica. Soltanto facendo salvo il presupposto secondo cui «l'essere non è una qualità esistente nell'ente, in quanto, a differenza di quest'ultimo, non si lascia rappresentare e produrre come oggetto»⁸⁷¹, si dischiude infatti all'Esserci la possibilità di esperire la gratuità con cui l'essere si offre, con la sua voce muta, al suo ascolto. Un ascolto che si libra al di là del *limen* tracciato dal “pensiero esatto”, il cui rigore è vincolato al valore che all'ente è tributato solo in grazia della sua disponibilità ed utilizzabilità, e la cui natura consuntiva si esplica tautologicamente nel risolvere «il numerabile nel numerato, per poi poterlo impiegare nella numerazione successiva [...], cosicché ogni cosa è solo ciò che essa “conta”»⁸⁷².

Ergendosi al di sopra di ogni istanza di dominio insita nel modo dell'oggettivazione calcolante propria della scienza, condannata ad arenarsi sul terreno dell'usura dell'ὄν ἦ ὄν, il “pensiero essenziale” si staglia nello spazio inviolato entro cui riluce la verità dell'essere, solo volgendo lo sguardo alla quale è operabile l'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica.

In esplicita polemica con il trascendentalismo neokantiano, che aveva confinato l'esperienza conoscitiva umana entro gli invalicabili baluardi imposti dall'*io puro*, Heidegger mette in luce come sia invece proprio la mediazione *emotiva* attraverso cui i singoli enti si offrono all'Esserci – nell'ambito della più generale relazione comprendente in cui si articola la sua esperienza del mondo⁸⁷³ – a rappresentare la modalità originaria e più propria – in quanto inscindibilmente legata all'individualità – in cui egli *scopre* se stesso e la totalità dei fenomeni intramondani, così da configurarsi come «una specie di prima “prensione” globale del mondo, che fonda in qualche modo la stessa comprensione»⁸⁷⁴.

La tonalità emotiva, cogliendo l'Esserci di sorpresa, gli impedisce inoltre di *disporre* del modo in cui essa possa dischiudersi⁸⁷⁵, delineandosi come predicato ontologico del suo essere e precedendo ogni suo atto pratico-deliberativo o volontaristico. L'atteggiamento di *disponibilità* ad accogliere la *significatività* mondana

⁸⁷⁰ [GA 17] M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994, p. 204.

⁸⁷¹ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 260.

⁸⁷² *Ivi*, p. 319.

⁸⁷³ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, §§ 31-34.

⁸⁷⁴ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 34.

⁸⁷⁵ Cfr. F. Di Giorgi, *Heidegger tra attesa, noia e angoscia*, «Paradigmi», XIV, n. 41 (1996), p. 277: «La possibilità per una siffatta comprensione, secondo H., risiede nell'abbandono del pensiero rappresentativo o calcolante e nell'abbandonarsi, in vigile attesa, al pensiero meditante o rammemorante. Un tale abbandono può avvenire o può essere suscitato dall'esperienza svuotante, nientificante, essenzializzante e

quale essa si dona all'Esserci in termini di *affezione* è quindi da intendersi come *involontaria*, proprio perché non si dà mai la possibilità di *disporre intenzionalmente* della tonalità emotiva da cui si è investiti a seconda delle singole e diverse circostanze in cui *ci si trova*. In tal senso, la *disponibilità (Vor-stimmung) al coinvolgimento patico* consiste precipuamente nella sospensione della volontà di controllo su se stessi, per rimettersi all'ascolto del proprio status affettivo, *lasciandosi afferrare ed intonare* dal mondo, per comprenderlo *aleticamente*.

A differenza del credere, del pensare, del conoscere, del ricordare, del decidere e dell'agire, la condizione patica non rappresenta uno *stato intenzionale* diretto a questo o a quell'ente mondano, costituendo piuttosto la condizione di possibilità del darsi di ogni attività di carattere volontaristico che da essa *deriva*, perché è la volontà stessa ad essere a sua volta *accordata* da una specifica tonalità emotiva che ne determina il diverso orientamento. Come Heidegger puntualizza, infatti,

non si padroneggia una tonalità emotiva liberandosi da essa, ma in virtù della tonalità opposta⁸⁷⁶.

Poiché l'Esserci, finché è, è accordato emotivamente, perciò la tonalità emotiva può essere diversamente accordata sempre solo attraverso una tonalità contraria; inoltre una modificazione tonale che parta dal fondamento non può che conseguire da una tonalità emotiva fondamentale⁸⁷⁷.

La *Befindlichkeit*, la situazione vitale e significativa del *trovarsi* in una condizione affettiva originaria⁸⁷⁸, è così elevata, contro l'unilateralità razionalistica della metafisica, a fondamento ontologico unitario della costituzione dell'Esserci. È in

quindi, in una parola, autenticante, delle *Grundstimmungen*, grazie alle quali ci si approssima, pensanti, all'essenza, senza poterla mai tuttavia coglierla definitivamente nella realtà».

⁸⁷⁶[GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 169.

⁸⁷⁷[GA 39] Heidegger M., *Hölderlins Hymen «Germanien» und «Der Rhein»*, hrsg. von S. Ziegler, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1980, p. 142. Cfr. inoltre M. Ratcliffe, *op. cit.*, p. 3: «Unlike the act of perceiving, believing, desiring, emoting or remembering, a mood is not an intentional state directed at something within the world [...]. A "mood" such as "being in a bad mood with someone" is not a mood in Heidegger's sense; it is an emotional state that presupposes a mood. The mood is what allows things to matter in such a way that being annoyed with somebody is possible. The fact that things are able to "matter" in a given way is "grounded in one's attunement"». Cfr. infine K. Held, *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, in AA. VV., *Heidegger in discussione*, a cura di Franco Bianco, Milano: Franco Angeli, 1992, pp. 188-191.

⁸⁷⁸Cfr. L. Bottani, *op. cit.*, p. 68.

riferimento ad essa che si sedimenta la critica heideggeriana all'«insufficiente radicalità delle demarcazioni metafisiche tra *uomo* e *natura*, *soggetto* e *oggetto*, *coscienza* e *mondo*»⁸⁷⁹, proprio perché esse impediscono un autentico coglimento della struttura unitaria della vita umana, basandosi su «categorie oggettivanti che la tematizzano privilegiando l'atteggiamento teoreticistico»⁸⁸⁰:

nella situazione emotiva si apre e si mantiene aperto lo stato in cui di volta in volta ci troviamo rispetto a noi stessi e rispetto agli uomini. La situazione emotiva è essa stessa questo stato, aperto a sé, in cui si libra la nostra esistenza. L'uomo non è un essere pensante, che in più vuole, a cui si aggiungono, poi, per farlo più bello o più brutto, oltre al pensare e al volere, i sentimenti, ma l'essere in uno stato del sentire è la *dimensione originaria* di cui *poi* anche il pensare e il volere fanno parte⁸⁸¹.

Nell'*ursprüngliches Erschliessen* della situazione emotiva la tradizionale dicotomia fra la soggettività costituente e il complesso degli oggetti materiali sottoposti alla percezione rappresentativa viene perciò fatta saltare in virtù dell'assunzione dell'originaria coappartenenza di *Welt* e *Dasein*, inteso, quest'ultimo, proprio in quanto appartenente, per sua essenza, al contesto ambientale in cui è gettato.

Negando alla situazione emotiva lo statuto di condizione *interna* dell'Esserci, Heidegger mette inoltre in guardia rispetto alle tradizionali interpretazioni in chiave

⁸⁷⁹ Cfr. [GA 58] M. Heidegger, *op. cit.*, § 15, il cui primo sottoparagrafo significativamente titola: *La fissazione del rapporto fra soggetto e oggetto (res cogitans-res extensa) quale smarrimento della costituzione esistenziale dell'essere-presso l'ente e della sua comprensione dell'essere*; in particolare, sulla nozione di 'soggetto' quale era stata elaborata dal cartesianesimo, assai pregnanti risultano le seguenti parole (p. 148): «Noi ci troviamo vicini il più possibile, sotto l'aspetto ontico, a quell'ente che noi stessi siamo e che chiamiamo "esserci": infatti noi siamo questo ente stesso. Tuttavia, questa estrema vicinanza ontica è proprio, sul piano ontologico, la lontananza più estrema. Cartesio intitola la seconda parte delle sue *Meditazioni metafisiche*: "*De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus*", cioè "Della natura dello spirito umano e che questo è più facile a conoscersi che il corpo". Nonostante questa, o proprio a causa di questa facilità a conoscere il soggetto, è stato in generale *misconosciuto e trascurato*, non soltanto da Cartesio, ma anche dall'epoca seguente, *il suo modo di essere*».

⁸⁸⁰ AA. VV., *Filosofia 91*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari: Laterza, 1992, p. 233, corsivo mio.

⁸⁸¹ [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, p. 62, traduzione leggermente modificata, corsivo mio. Cfr. inoltre G. Moretti, *Se (la) filosofia è (una) Stimmung. Considerazioni sull'eredità heideggeriana*, in AA. VV., *Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, *op. cit.*, p. 313: «Perché è fuorviante ricondurre, e con ciò ridurre, la *Stimmung* essenziale al mondo degli "affetti" e del "sentimentale"? Perché la *Stimmung* non è "nostra", non fa parte cioè dell'essenza dell'essere umano come un'aggiunta esterna, o successiva, ad un qualcosa di "già dato". Non le *pre*-esiste, non è preceduta da un nucleo di soggettività che le sia *pre*-stabilito. *Stimmung* è di per sé apertura all'essere, vale a dire, proprio l'opposto della presunta adesione sentimentale di un "soggetto" ad una situazione esterna,

esclusivamente psicologica degli “stati d’animo” in termini di “emozioni” e di “sentimenti”:

questi fenomeni sono noti onticamente da lungo tempo e furono studiati dalla filosofia sotto il nome di emozioni e di sentimenti [...] collocati tematicamente tra i fenomeni psichici [...]. È merito dell’indagine fenomenologica aver sgomberato il campo per una visione più pura di questi fenomeni⁸⁸².

Fondandosi sul carattere di *in-der-Welt-sein* dell’Esserci, la *Befindlichkeit* comporta dunque l’essenziale superamento della dicotomia *interiorità/esteriorità*, poiché il “trovarsi” che essa indica è imprescindibile dalla concreta e *mondana* situazione cui il “trovarsi” stesso si riferisce, con l’inevitabile riferimento anche all’interazione umana (*Mitsein*) che in essa, di volta in volta, ha luogo:

nelle vere tonalità emotive non compaiono né l’io, né l’oggetto, né alcun confine tra io e oggetto. Si dovrebbe dire, al contrario, che i confini dell’io si confondono e scompaiono in modo del tutto particolare. Io e mondo vengono incorporati in un’esperienza totale e indivisa. La tonalità emotiva è nel contempo dell’io e del mondo⁸⁸³.

Lungi dal configurarsi quale *effetto* prodotto sull’essere umano dagli stimoli sensoriali ed emotivi *esterni* provenienti dagli enti mondani o quale *reazione* affettiva

oggettualmente preesistente. Non è “nostra”, la *Stimmung*, poiché essa, come disposizione originaria, è invece la dimensione cui *noi* apparteniamo».

⁸⁸² [GA 2] Heidegger, *op. cit.*, p. 172. Sulla fondamentale distinzione fra tonalità emotive e sentimenti, cfr. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956, tr. it. a cura di D. Bruzzone, prefazione di E. Borgna, *Le tonalità emotive*, Milano: Vita e Pensiero, 2009, pp. 27-28: «I sentimenti propriamente detti si riferiscono sempre “intenzionalmente” (Brentano) a un oggetto determinato, sono “sentimenti oggettivi” (Klages), “diretti” (Lersch): ogni gioia è gioia per qualcosa (e per qualcosa di determinato), ogni speranza è speranza di qualcosa, ogni amore è amore per qualcosa, ogni avversione è avversione per qualcosa, e così via. Le tonalità emotive, al contrario, non hanno un oggetto determinato. Sono modi di essere, colorazioni dell’esistenza umana nel suo insieme, nelle quali l’io diviene immediatamente cosciente di sé in una maniera particolare, ma che non indicano alcunché di esterno a loro».

⁸⁸³ S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlsleben*, Utrecht-Antwerpen-Freiburg, 1956, p. 115.

interna del soggetto rispetto ad essi, la paticità potrebbe pertanto essere definita a buona ragione come concetto “interazionale”, piuttosto che “intrapsichico”, in quanto essa costituisce il *primario* medium di *incontro* fra *Dasein* e *Welt*, reciprocamente coappartenentesi e ontologicamente inscindibili⁸⁸⁴.

In virtù di tale presupposto, l'*accadere del trovarsi in uno stato d'animo* (*Gestimmtheitsgeschehen*) si configura quale effettiva attuazione del *coinvolgimento patico* che l'Esserci esperisce nel suo costante relazionarsi all'ente intramondano (*innerweltliches Seiende*), sottraendo ogni validità alla contrapposizione di matrice cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*:

bisogna tener lontano lo *schema*: *ci sono soggetti ed oggetti, coscienza ed essere; l'essere è oggetto della conoscenza; l'essere autentico è l'essere della natura; la coscienza è “io penso”, dunque egotica, egocentrica, prassicentrismo, persona; gli io (persone) hanno di fronte a loro: essenti, oggetti, cose della natura, cose fornite di valore, beni [...]. l'oggetto è dipendente dal soggetto, oppure il soggetto dall'oggetto, oppure l'un dall'altro correlativamente*. Questa pre-disponibilità costruttiva, quasi ineliminabile a causa della pervicacia di una tradizione calcificata, ostruisce fondamentalmente e per sempre l'accesso a ciò che si è annunciato come vita effettiva (Esserci)⁸⁸⁵.

Per esplicitare i caratteri essenziali in virtù dei quali Heidegger identifica nella paticità la primaria determinazione ontologica dell'Esserci, prenderemo dapprima in considerazione, seguendo le indicazioni fornite dallo stesso filosofo in apertura del § 29 di *Essere e tempo* – interamente dedicato alla tematizzazione della situazione emotiva –, le principali implicazioni teoretiche derivanti dall'analisi concettuale delle espressioni correnti della lingua tedesca legate al lessico dell'affettività. L'esame comparativo di tali espressioni con le corrispondenti traduzioni in lingua italiana si rivelerà assai utile per meglio comprendere il significato di quelle a cui Heidegger ricorre nel testo in

⁸⁸⁴ Sull'interpretazione binswangeriana della relazione patica dell'uomo rispetto al mondo, cfr. O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 34: «Questa modalità del mondo circostante (*Umwelt*) che non sta di fronte all'uomo come un oggetto, ma con cui si sente direttamente legato dal punto di vista emotivo e dal quale non distingue ancora se stesso, Binswanger l'ha chiamata “spazio affettivo” (*gestimmter Raum*), separandolo dallo spazio vitale dell'agire e dallo spazio omogeneo della conoscenza teoretica (e da altre modalità spaziali derivate). Questo “spazio affettivo” è in ogni istante pervaso da una particolare colorazione emotiva, che attraversa uniformemente tutto ciò che è in esso, le cose come le persone».

questione. La prima caratterizzazione della *Befindlichkeit* occorrente nel paragrafo succitato è la seguente:

la situazione emotiva rivela “come va e come andrà”; mediante questo “come va” lo stato emotivo insedia l’essere nel suo “Ci”⁸⁸⁶.

Le locuzioni adoperate nel brano sopra riportato appaiono immediatamente assimilabili alla più comune formula espressiva tedesca impiegata nel linguaggio colloquiale per interrogare l’interlocutore circa le sue generali condizioni, ‘*wie ist dein Befinden?*’, che letteralmente equivale all’italiano ‘come (quale) è il tuo stato?’/‘come va?’⁸⁸⁷. È bene ricordare, inoltre, che l’altrettanto abituale impiego del verbo ‘*befinden*’ è relativo all’indicazione del luogo in cui “ci si trova”, come per esempio nell’espressione ‘*Ich befinde mich im Berlin*’, traducibile nell’italiano ‘mi trovo a Berlino’.

Muovendo da tali corrispondenze lessicali e semantiche, è possibile concludere che le principali implicazioni concettuali dell’espressione ‘*sich befinden*’ sono le seguenti:

- Essa comporta anzitutto un diretto riferimento alla *riflessività* del rapporto dell’essere umano rispetto a se stesso

⁸⁸⁵ [GA 63] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁸⁸⁶ [GA 2] Heidegger, *op. cit.*, p. 167, traduzione lievemente modificata.

⁸⁸⁷ A tal proposito, cfr. la glossa relativa al significato del verbo sostantivato ‘*Befinden*’ in J. und W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde, in 32 Teilbänden, Leipzig: Quellenverzeichnis Leipzig, 1854-1961: «‘*Befinden* (n.)’: *conditio, status*: wie ist dein befinden? mein befinden ist gut, schlecht; nach befinden der sache, der umstände; nach meinem befinden, *dafürhalten*; denn handhaben musten an den schilden nothwendig auch damals schon sein, um sie von dem leibe abzuhalten und nach befinden zu lenken. LESSING 8, 124; je nach befinden; an das gericht kommt essich und gewürz, nach befinden salz.». Cfr. inoltre M. King, *Heidegger and Happiness. Dwelling on Fitting and Being*, New York: Continuum, 2009, p. 14: «Hubert Dreyfus, noting that the German expression “Wie befinden Sie sich?” is equivalent to the colloquial English “how are you doing?”, writes that he had tried “disposition”, “situatedness” and “where-tou are-at-ness” as translations of *Befindlichkeit*, before settling on “affectedness”».

- In secondo luogo, la stessa presenta una significativa valenza *modale*, relativa al “come” (*Wie*) ciascuno “si trova (ad essere)”
- Unitamente a quella *modale*, è inoltre registrabile una valenza *spaziale* o *locale*, espressa dal significato letterale del “trovarsi”, interpretabile, in prima battuta, nel senso dell’“essere collocati” (*spazialmente*) in una determinata località e (*esistenzialmente*), in maniera derivata, in una particolare condizione o situazione
- Proprio tale “trovarsi in una (certa) situazione” consente di porre in rilievo, infine, l’inevitabile riferimento alla *dimensione temporale del passato* cui il “*sich befinden*”, e di conseguenza la nozione di ‘*Befindlichkeit*’ rimandano: per rispondere alla domanda relativa a “come ci si trova”, ovvero a “come si sta”, occorre infatti dapprima interrogarsi e considerare la condizione in cui *già* “ci si trova” o “si sta”, rimettendosi al proprio sé e alle circostanze che *hanno già determinato* lo stato emotivo ed esistenziale attuale⁸⁸⁸, considerazione che del resto trova puntuale conferma nel seguente passo heideggeriano:

l’ente che ha il carattere dell’Esserci è il suo Ci nel modo in cui, esplicitamente o meno, si sente emotivamente situato nel suo essere-gettato. Nella situazione emotiva l’Esserci è *già* sempre condotto innanzi a se stesso, *si è già sempre “trovato”* [...]. In quanto ente *rimesso al suo essere*, l’Esserci è sempre rimesso anche al fatto che deve *essersi già sempre trovato*⁸⁸⁹.

⁸⁸⁸ *Ivi*, pp.403-409: «Il portare in cospetto dell’ente gettato che si è non produce l’essere-stato; è invece l’estasi dell’essere-stato a rendere possibile il “sentirsi” quale sentirsi nella situazione emotiva. La comprensione si fonda primariamente nell’avvenire, mentre la situazione emotiva si temporalizza primariamente nell’essere-stato. La tonalità emotiva si temporalizza (cioè la sua estasi specifica appartiene a un avvenire e a un presente) in modo tale che l’essere-stato modifica le estasi cooriginarie [...]. Solo un ente che in virtù del suo essere si sente in una situazione emotiva, solo cioè un ente che, esistendo, è già sempre stato ed esiste nel modo costante dell’essere-stato, è suscettibile di affezioni. L’affezione presuppone ontologicamente la presentazione, affinché in essa l’Esserci possa essere riportato indietro a se stesso in quanto è-stato».

⁸⁸⁹ *Ivi*, p. 168, corsivo mio.

L'essenziale connessione sussistente fra la *condizione patica* in cui l'Esserci si trova e quella di *gettatezza* che altrettanto costitutivamente gli è propria, rimanda evidentemente non solo all'essenza *fattiva e dinamica* dell'esistenza⁸⁹⁰ assunta a specifico oggetto tematico dei corsi friburghesi su cui ci siamo già diffusamente soffermati, ma anche, e in relazione ad essa, agli altri specifici caratteri connotanti la struttura ontologica della *Befindlichkeit*. Essi sono rappresentati dalla sua funzione *aperturale* – che si esplica in relazione alla possibilità, per l'Esserci, di *auto-assumersi* autenticamente come progetto incompiuto – e da quella *rivelatrice ed aletica* rispetto al mondo, che trova invece manifestazione nella possibilità di *trascendere* se stessi e l'ente nella sua totalità, e, in funzione di ciò, di *esperire la libertà*.

In merito alla *potenza aperturale ed aletica* della situazione emotiva, è necessario sottolineare che essa è direttamente implicata dallo status di originaria apertura al mondo caratteristico della costituzione esistenziale del *Dasein*, dal quale soltanto può scaturire ogni atto di natura cognitiva e deliberativa:

- 1) La situazione emotiva *apre* l'Esserci nel suo esse-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva.
- 2) Essa è un modo esistenziale fondamentale della *cooriginaria apertura* del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza; e ciò perché l'esistenza è, per essenza, essere-nel-mondo.
- 3) L'apertura del mondo, preliminare e appartenente all'in-essere, è con-costituita dalla situazione emotiva. Il lasciare-venir-incontro è primariamente *preveggen-te ambientalmente* e non semplicemente sensoriale e contemplativo. Il lasciar venire incontro preveggen-te ambientalmente e prendente cura ha il carattere dell'affezione, che siamo ora in grado di vedere più nettamente in virtù della situazione emotiva.⁸⁹¹

⁸⁹⁰ Sul nesso *Befindlichkeit-Geworfenheit-Faktizität*, cfr. G. Florival, *Vie affective et temporalité*, in «Revue philosophique de Louvain», 66 (1987), pp. 204-205: «La *Befindlichkeit*, qui signifie cette disposition existentielle (ou sentiment de la situation), comporte trois caractères: 1) la *facticité*, ce n'est pas une propriété de fait, relevant de notre être naturel, biologique, mais la *déréliction* (*Geworfenheit*) ou fait d'être-jeté dans un rapport constant avec le passé, personnel et impersonnel; 2) l'*ouverture* à la totalité comme être-au-monde-avec les autres dans la coexistence et comme rapport à soi dans le projet d'ex-istence; 3) la *capacité d'être affecté* dans la rencontre par les étans, les choses ou les autres».

⁸⁹¹ [GA 2] Heidegger, *op. cit.*, pp. 169-170, traduzione lievemente modificata.

Come si evince dal brano sopra riportato, la *Befindlichkeit* schiude l'Esserci al suo proprio Sé nella forma di un'auto-afezione originaria, attraverso cui egli scopre, prima di ogni mediazione di carattere teoretico, l'essenza stessa della sua propria esistenza, avente i caratteri ontologici dell'*in-der-Welt-sein* e del *Mit-sein*.

Rilevando inoltre come l'incontro del *Dasein* con la *Verweisungsganzenheit* si determini primariamente non nella forma di un *inspectio sui*, bensì mediante l'*Umsicht* – consistente in un orientamento *im-mediato*, ovvero non veicolato dall'osservazione disinteressata che orienta la pratica scientifica –, Heidegger conclude attribuendo, assai significativamente, a tale modalità di generale *pre-comprensione* dell'*Umwelt* cui l'Esserci si relaziona proprio il carattere del $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, dell'*Affektion*.

In virtù di una simile caratterizzazione, risulta inoltre evidente che la situazione emotiva costituisce la stessa *condizione di possibilità*, per l'Esserci, di auto-comprendersi come ente ontologicamente difforme rispetto a quelli che, manifestando il carattere della *Vorhandenheit*, risultano semplicemente esistenti in quanto utilizzabili.

Mediante tale fondamentale *scoperta*, resa possibile dalla funzione *aletica* della paticità, il *Dasein* può al contempo *disvelarsi* in quanto *Entwurf*, la cui cifra ontologica risiede nello *Zu-sein*, sebbene – come chiarito nel testo succitato – *innanzitutto e per lo più* prevalga l'atteggiamento *evasivo* dell'auto-sottrazione al compito di assumersi autenticamente come *enigma* a se stesso⁸⁹²:

nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, *ha da essere*. “Aperto” non significa però riconosciuto come tale. È proprio nella quotidianità più indifferente e

⁸⁹² Cfr. *Ivi*, p. 169: «Si disconoscerebbe completamente che cosa e come la tonalità emotiva apre, se si ponesse ciò che da essa viene aperto sullo stesso piano di ciò che l'Esserci emotivamente situato “nel contempo” conosce, sa e crede. Anche se l'Esserci si ritiene per fede “sicuro” del suo “verso dove”, o se, per conoscenza razionale, reputa di conoscere il suo “dove”, nulla di ciò può contestare il dato fenomenico che la tonalità emotiva porta l'Esserci dinanzi al “che” del suo Ci, che gli sta di fronte come un enigma inesorabile». Sulla funzione aleatica della *Befindlichkeit* in relazione alla costituzione ontologica del *Dasein* come ente *enigmatico*, cfr., inoltre, Q. Smith, *On Heidegger's theory of moods*, in «The modern Schoolman», 4 (1981), pp. 213-214: «The disclosure of the burden of Being involves the disclosure of a further aspect of Dasein's Being. Mood reveals that Dasein's Being is something to which, in its existential constitution, Dasein has to be. Even in the most indifferent ways of its everyday existing, Dasein's Being can suddenly reveal itself as a “naked that it is and has to be”. That Dasein is, and that it has to be in the mode of existence (rather than as something to-hand (*Zuhandenheit*) or at-hand (*Vorhanden*), for example), manifests itself, but the whence and whither of Dasein's Being remains in darkness. In this respect, Dasein's Being is a mystery. Dasein may come to feel assured that “it knows where it is going”, and, in scientific enlightenment, it may achieve some understanding of its origin, but this sense of purpose and scientific knowledge “counts for nothing” as compared with the more

anodina che l'essere dell'Esserci può rivelarsi improvvisamente come un nudo "che c'è e ha da essere" [...]. Per lo più l'Esserci ontico-esistentivo evita l'essere aperto nella tonalità emotiva. Sul piano ontologico-esistenziale ciò significa che quello che in siffatta tonalità emotiva si cerca di evitare rivela l'Esserci nel suo essere rimesso al Ci. Il Ci è aperto anche nell'evasione⁸⁹³.

Quanto al secondo carattere della *Befindlichkeit* cui sopra si è fatto cenno, ovvero alla funzione propriamente *rivelativa* a cui essa assolve in rapporto alla possibilità dell'Esserci di *trascendere* l'intero contesto mondano in funzione del suo proprio carattere *progettuale*, occorre sottolineare che la *potenza rivelatrice* della paticità non trova espressione in riferimento ai singoli e determinati enti cui il *Dasein* costantemente si relaziona, bensì rispetto al mondo in sé, inteso come totalità ontica. In tal senso, la situazione emotiva si configura al contempo come esclusiva modalità di *trascendenza*, per l'Esserci, rispetto al mondo in cui è gettato⁸⁹⁴, e, conseguentemente, come unica possibilità di esperire autenticamente la *libertà*, come opportunamente osserva Henry:

affectivity is not merely taken as a power of revelation in the ordinary sense of the word, a power of revealing something, this or that thing, but precisely the power of revealing to us that which reveals all things, namely, the world itself as such, as identical to Nothingness [...]. First of all, affectivity is understood as a determination of transcendence in such a way that transcendence, the ex-sistent exposition into what-is-in-totality, is invariably affected by a tonality, bound to it and always accompanying it, transcendence takes place as an affective attunement⁸⁹⁵.

fundamental truth disclosed in moods: that the ultimate whence and whither of Dasein's Being is an unfathomable enigma».

⁸⁹³ *Ivi*, pp. 167-168, corsivo mio.

⁸⁹⁴ Cfr. K. Held, *op. cit.*, pp. 180-181: «L'esserci esiste come essere-nel-mondo in quanto il mondo come orizzonte gli offre la possibilità di esistere. Nelle tonalità emotive l'esserci fa l'esperienza elementare che, in quanto apertura esistente al mondo, esso è nient'altro che un essere-in-possibilità; il suo modo di essere è il poter essere, il pro-gettarsi. Le tonalità emotive manifestano all'esserci che non si può dispensare dal fardello di essere sempre rimesso a se stesso in quanto poter essere. Questo essere gettato nel doversi-progettare si annuncia nelle tonalità emotive che dicono all'esserci come stiano le cose rispetto al suo trovarsi di volta in volta fattualmente situato in quell'ambito di possibilità che è il "mondo"».

⁸⁹⁵ M. Henry, *The power of revelation of affectivity according to Heidegger*, in C. E. Macann, *Martin Heidegger. Critical assessments*, Routledge, 1992, pp. 354-362.

Solo in funzione del suo auto-afferramento patico, il *Dasein* può pertanto ridestarsi a se stesso come “*Da*”, *trascendere* l’ente nella sua totalità e rendersi, in tal modo, *libero*, come si legge ne *L’essenza del fondamento*:

colui che *oltrepassa* e quindi si eleva, deve, in quanto tale, *sentirsi situato* nell’ente. Così sentendosi, l’Esserci è a tal punto *coinvolto* dall’ente da farne parte e da esserne *pervasivo* nel suo stato d’animo. Si dice allora “*trascendenza*” un progetto del mondo tale che il progettante è anche già dominato nel suo stato d’animo dall’ente che *oltrepassa* [...]. Esistere significa sempre: comportarsi in rapporto all’ente (all’ente difforme dall’Esserci, a se stesso e ai propri simili) sentendosi situato in mezzo a esso, in modo tale che in questo comportarsi che si sente situato ne vada sempre del poter essere dell’Esserci stesso. Nel progetto di un mondo è dato uno slancio in avanti di qualcosa di possibile, in relazione al quale, nell’essere dominati dall’ente (dal reale) che nel sentirci situati ci attornia, insorge il “perché”⁸⁹⁶.

§ 4. Il fondamento patico della costituzione progettuale dell’Esserci e la potenza rivelatrice delle *Stimmungen*

Radicalizzando la nozione husserliana secondo cui l’uomo incontra l’ente solo nel contesto universale dei rimandi che è il mondo, Heidegger intende ripristinare l’integrità antropologica dell’Esserci, conferendo rinnovata dignità proprio a quel fenomeno che, confinato al rango di mera accidentalità alla luce delle istanze di verità della tradizione filosofica, era stato ampiamente trascurato, e sostenendo, in polemica rispetto ad essa, che, al contrario, l’orizzonte del mondo sia aperto all’uomo proprio e anzitutto nelle tonalità emotive, fondamento stesso di ogni eventuale successiva conoscenza dell’oggetto. Queste ultime, infatti, rendono im-mediatamente manifesta all’Esserci la sua condizione di aperturalità ed indeterminatezza in quell’ambito di possibilità che è il *mondo*; è solo in tal modo che può svelarsi all’Esserci la verità antepredicativa che fonda ogni verità predicativa, e, in virtù di ciò, come sostiene K. Held,

⁸⁹⁶ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 122-125.

il carattere vincolante delle asserzioni filosofiche viene posto su una base del tutto nuova rispetto alla tradizione. Se la verità avviene innanzitutto in maniera antepredicativa come apertura al mondo nelle tonalità emotive, allora ogni verità predicativa — anche quella delle asserzioni filosofiche — dipende in ultima istanza dal come la *tonalità emotiva* dischiude primariamente il mondo. Tradizionalmente la verità ha la sua sede nel giudizio, vale a dire, originariamente, in un dire (*Sprechen*) [...]. Questo dire non può certamente essere un parlare (*Reden*). È un dire originario (*Sagen*) ed in quanto tale *un muto indicare* da parte della rispettiva *situazione emotiva* dell'essere-nel-mondo.⁸⁹⁷

Pertanto, la stessa nozione di 'Verstehen', quale altro esistenziale fondamentale dell'Esserci, non può trovare chiarificazione, nell'ambito dell'*ermeneutica della fatticità* come dell'*analitica esistenziale*, se non attraverso il rinvio a quella, più originaria, di 'Befindlichkeit': come si legge all'inizio del § 31 dell'opera del 1927, «Verstehen ist immer gestimmtes»: «la comprensione è sempre *emotivamente tonalizzata*»⁸⁹⁸ o, seguendo la più fedele traduzione proposta da F. Vezin, «entendre est inséparable de vibrer»⁸⁹⁹ — *il comprendere è inseparabile dal vibrare*, parole in riferimento alle quali F. Fédier opportunamente commenta:

l'*intesa* è dunque intimamente legata a ciò che la tradizione ha fino ad oggi saputo riconoscere solo come “affezione” — ma è molto più di affezione, nella misura in cui, nell'intendere, siamo ben lontani dall'essere soltanto *passivi*. Infatti, non c'è in noi qualcosa (una “sostanza”) che venga poi “modificato” da qualcos'altro. Ciascuno di noi è sempre *uno*: e lo è, recisamente, a titolo di *gestimmtes Verstehen*. L'intendere è inseparabile dal vibrare. Infatti tale unione — dovremmo spingerci fino a dire: tale

⁸⁹⁷ AA. VV., *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Milano: F. Angeli Editore, 1992, p. 181, corsivo mio. Cfr. inoltre [GA 12] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), a cura di F.-W. von Herrmann, Neske: Pfullingen, 1959, p. 252 (tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Milano: Mursia, 1973, p. 197).

⁸⁹⁸ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 176, corsivo mio.

⁸⁹⁹ Cfr. *ivi*, traduit de l'allemand et édition par F. Vezin, d'après les travaux de R. Boehm et A. de Waelhens (première partie), Jean Lauxerrois et C. Roëls (deuxième partie), Paris: Éditions Gallimard, 1986, § 31, corsivo mio.

primigenio unisono — è il segno di ciò che Heidegger [...] chiama un “esistenziale”.⁹⁰⁰

Mediante la fondazione ontologizzante della struttura dell'*affettività*, Heidegger scorpora inoltre la comprensione del fenomeno della verità dall'impianto descrittivo, osservativo e parcellizzante della speculazione, determinando un significativo spostamento nella gerarchia delle disposizioni del *πάσχειν/αἰσθάνεσθαι* e del *θεωρεῖν*⁹⁰¹: contro la concezione ereditata dalla tradizione, egli suggerisce l'idea che «la *θεωρία* non è la disposizione originaria e primaria del vivere umano»⁹⁰², dal momento che gli elementi sensoriali, percettivi e noetici che concorrono a quell'unico processo orientato all'esperienza non si inseriscono in una tassonomia scalare, ma vettoriale.

Concretamente *situato*, ancor prima che *praticamente* proteso a farsi vettore di *significati* da attribuire ai mezzi che, iscrivendosi nel contesto strumentale di rimandi in cui si risolve il loro *impiego*, rinviano costitutivamente ad altro da sé⁹⁰³, l'Esserci appare così destituito dal ruolo di soggetto autoriale che gli era stato accordato dalla linea speculativa che dal cartesianesimo aveva condotto al neokantismo⁹⁰⁴: è l'esistenza

⁹⁰⁰F. Fédier, *Intendere Heidegger?*, in C. Gentili, F-W. von Hermann e A. Venturelli (a cura di), AA. VV., *Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, Genova: Il melangolo, 2009, pp. 3-4.

⁹⁰¹Cfr. A. Caputo, *op. cit.*, p. 218: «Nel termine tedesco [*Befindlichkeit*] c'è l'aspetto della situazionalità; Heidegger stesso in seguito legherà *sich befinden* (il sentirsi) e *sich finden* (il trovarsi). In questo senso, appunto, *Befindlichkeit* significa «l'avvertire il fatto che si è in una certa posizione», l'esistere e il rendersi conto di essere. Ma il tedesco indica anche che non si tratta di un semplice avvertimento percettivo o sensoriale: perché questa sarebbe una visione ancora teoretica dell'uomo, come animale razionale, con l'animalità (la sensibilità) del “sentirsi situati” e la razionalità (magari della comprensione di sé e del mondo) a partire da questa “sensitività”. Heidegger, invece, lega la *Befindlichkeit* alle diverse tonalità emotive (*Stimmungen*), e la considera [...] la base ontologico-esistenziale di quello che comunemente si chiama emotività. La *Befindlichkeit*, quindi, non è un “sentire” di tipo sensitivo-sensibile, ma di tipo sentimentale-emotivo».

⁹⁰²[GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 91: «Questo “stare così o così” non è mai soltanto la conseguenza e il fenomeno concomitante del nostro pensare, fare e lasciar fare, bensì — in termini sommari — ne è il presupposto, il “medio” nel quale soltanto quelli accadono».

⁹⁰³[GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, § 18, p. 108: «La costituzione di mezzo-per...propria dell'utilizzabile fu indicata come rimando [...]. Ma che significa allora rimando? Che l'essere dell'utilizzabile abbia la struttura del rimando significa che esso ha in se stesso il carattere dell'*essere-rimandato*. L'ente è scoperto in modo che, in quanto è l'ente che è, è rimandato a qualcosa. Esso ha *con sé presso* qualcosa il suo *appagamento*. Il carattere d'essere dell'utilizzabile è l'appagatività. L'appagatività implica l'appagamento con qualcosa presso qualcosa. Il rapporto espresso dal «con...presso...» deve essere indicato mediante il termine di rimando».

⁹⁰⁴Cfr. [GA 58] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 148: «L'accentuazione del soggetto, quale si riscontra nella filosofia da Cartesio in poi, ha segnato un autentico impulso per l'interrogare filosofico ed ha rappresentato soltanto un approfondimento di ciò che già il mondo antico cercava. D'altro canto, però, noi sosteniamo che, parimenti, è necessario non prendere semplicemente le mosse dal “soggetto”, ma anche chiedersi se e in che modo l'*essere* del soggetto si debba determinare quale punto di partenza della problematica filosofica, così che l'orientarsi verso di esso *non risulti unilateralmente soggettivistico*. La filosofia deve forse prendere le mosse dal “soggetto” e ritornare al soggetto con le sue domande ultime, e tuttavia non deve porre in modo unilateralmente soggettivistico le proprie questioni». Cfr. U. M. Ugazio,

stessa, come totalità non scissa cui partecipano poli equivalenti di aggregazione esperienziale, a trovare una nuova concettualizzazione rispetto alla tradizione votata al razionalismo gnoseologico:

sul piano ontologico-esistenziale non si ha alcun diritto di screditare l'“evidenza” della *situazione emotiva* mediante il confronto con la certezza apodittica che caratterizza la conoscenza teoretica delle semplici-presenze. Non minore è *la* falsificazione del fenomeno quando lo si confina nell'irrazionale.⁹⁰⁵

Mirando al superamento dell'orientamento sostanzialista ereditato dalla filosofia moderna, la quale aveva fornito una descrizione del mondo psichico in termini di facoltà (con l'inevitabile rischio di ipostatizzarle in contenuti ontologicamente determinabili che essa comportava), il senso del lavoro speculativo compiuto da Heidegger negli anni Venti è individuabile nel tentativo di riattivare, trasformandoli in modo sostanziale, alcuni dispositivi concettuali radicati nel tradizionale orientamento logocentrico, entro il suo progetto di un'analisi ontologica dell'esistenza:

nello specifico carattere d'essere dell'“io sono”, ciò che è decisivo è il “sono” e non l'“io”. Questa impostazione è dunque un'indicazione formale nel senso di una problematica radicalmente diversa: *portare ad esibizione la vita*.⁹⁰⁶

Poiché «il carattere di apertura dell'Esserci, la sua *Erschlossenheit*, deriva, come è noto, dall'unità [...] di Esserci e mondo»⁹⁰⁷, l'esperienza originaria si articola non nella separazione, ma nella comunanza di quel mondo che «è già sempre quello che io con-

op. cit., p. 383: «L'inutilità di distinguere nel filosofare una parte sistematica da una parte storica è dovuta al fatto che il filosofare è e resta meditazione sull'inizio; e proprio perché non si distingue tra la parte storica e la parte sistematica, l'inizio è semplicemente l'effettività della vita; chiedersi quindi quale sia l'inizio della storia della filosofia corrisponde al chiedersi quale sia l'inizio del “mio” pensiero. Allora, l'“io sono”, inteso come *formale Anzeige* che guida la problematica del senso dell'essere della vita, agisce metodicamente solo nella misura in cui è condotto al suo genuino esercizio effettivo, quando cioè ci si chiede concretamente sul piano storico della vita effettiva colta nella sua inquietudine “sono?”».

⁹⁰⁵ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 169, corsivo mio.

⁹⁰⁶ *Ivi*, p. 204, corsivo mio.

⁹⁰⁷ F. Volpi, *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in AA. VV., *op. cit.*, Roma-Bari: Laterza, 1992, p. 239.

divido con gli altri»⁹⁰⁸, e l'*affettività* si rivela pertanto come modalità primaria dell'essere-insieme, che sorregge e veicola il rapporto con gli altri⁹⁰⁹.

Esplicandosi in quella dialettica di velamento e disvelamento che inerisce allo statuto ontologico del *Dasein* ed alla modalità attraverso cui il mondo come totalità si schiude (*weltet*) offrendosi alla sua comprensione, la *Befindlichkeit* si erge dunque, nell'immediatezza dell'accordatura affettiva, quale determinazione in cui risiede la radice unitaria di *tonalità emotiva e pensiero*, di *passività e attività*, di *spontaneità e ricettività*.

In tal modo, essa comporta non soltanto la valorizzazione dell'orizzonte relazionale del *Mitsein*, ma anche il superamento delle dicotomie *soggetto/oggetto* ed *interiorità/esteriorità*:

L'uomo non procede da sé, a partire dalla sua sfera interna nella quale è incapsulato; ma, secondo il suo senso proprio, è già *sempre "all'esterno"* nel mondo [...]. La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso... L'essere in una tonalità emotiva non comporta alcun riferimento primario alla psiche; non è uno stato interiore che poi in modo enigmatico si esteriorizzerebbe per colorire di sé cose e persone.⁹¹⁰

L'Esserci si rapporta dunque a se stesso e al mondo non soltanto «nella sua trasparenza e nella sua spontaneità, ma assumendo altresì come propria l'opacità dei

⁹⁰⁸[GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p.149: «Il mondo dell'Esserci è *con-mondo*. L'in-essere e un *con-essere* con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci*. Gli altri non si incontrano cogliendoli in base a una distinzione preliminare di sé, come soggetto innanzi tutto semplicemente-presente, dai restanti soggetti, essi pure semplicemente-presenti; non quindi guardando a se stesso quale fondamento della contrapposizione agli altri. Gli altri si incontrano a partire dal *mondo* in cui l'Esserci prende cura e prevegge ambientalmente si mantiene essenzialmente. Contro le facili «spiegazioni» teoretiche della semplice-presenza degli altri, è necessario tener fermo il dato fenomenico rilevato che l'incontro con gli altri ha luogo nell'*ambientalità* mondana. [...] Il con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche qualora, di fatto, l'altro non sia presente né presente né percepito. Anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'altro può *mancare* soltanto *in* e *per* un con-essere. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità è la conferma di quest'ultimo».

⁹⁰⁹ Cfr. A. Caputo, *op. cit.*, p. 12 e, inoltre, [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 90: «Lo stato d'animo non è un ente che si presenta nell'anima come esperienza vissuta, bensì è il "modo" del nostro esser-ci-assieme». Cfr. anche [GA 39] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 143: «Nella tonalità emotiva avviene l'essere esposto aprente all'ente. Al tempo stesso qui si mostra che l'Esserci dell'uomo è in sé già trasposto nell'esserci di altri, vale a dire è come è, solo nel con-essere con gli altri. L'Esserci è per assenza essere-con-l'altro, essere-per-l'altro ed essere-di-contro-all'altro».

⁹¹⁰ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 117.

suoi stati d'animo»⁹¹¹, i quali, configurandosi come «un essere ibrido, in parte oggettivo e in parte soggettivo»⁹¹², implicano l'impossibilità di essere interpretati mediante l'applicazione del rapporto di causa-effetto:

cos'è questo *causare*? È un processo analogo a quello per cui il sopraggiungere del freddo causa la discesa della colonnina di mercurio nel termometro? Causa-effetto! Grandioso! È forse un processo come quello grazie a cui una palla da biliardo colpisce l'altra e causa così il movimento della seconda? [...]. Si può almeno domandare, e addirittura lo si deve: che cos'è ciò *che* causa lo stato d'animo, ossia che ne *provoca la trasmissione*? [...]. Parliamo *in base a* uno stato d'animo che di fatto non è per nulla "suscitato", non in riferimento a un possibile effetto causabile in noi [...]. Affermiamo: in base a uno stato d'animo, non in base a un *effetto causato* [...]. A partire da uno stato d'animo troviamo qualcosa in un modo oppure nell'altro e così lo definiamo. Ciò non vuol dire *trasmettere un effetto* e il suo carattere *alla causa efficiente*.⁹¹³

Le specifiche declinazioni *ontiche* in cui la *Befindlichkeit*, di volta in volta, si modula, sono indicate nei testi heideggeriani, come precedentemente accennato, nelle singole *tonalità emotive* (*Stimmungen*), che egli assume quali differenti modificazioni affettive mediante cui si determina l'incontro aletico del *Dasein* con l'ente intramondano⁹¹⁴. Stando al significato letterale del lemma '*Stimmung*', esso qualifica tale nozione in senso prettamente *acustico*, come suggerisce l'etimo '*Stimme*' da cui la stessa parola deriva: in prima battuta, quest'ultima denota pertanto, letteralmente,

⁹¹¹F. Volpi, *op. cit.*, Roma-Bari: Laterza, 1992, p. 241.

⁹¹²[GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 117.

⁹¹³ *Ivi*, pp. 112-113.

⁹¹⁴ Attenendoci alle esplicite indicazioni heideggeriane, assumiamo le *Stimmungen* quali determinazioni ontiche dell'esistenziale fondamentale della *Befindlichkeit*. In tale prospettiva, appare fuorviante l'interpretazione proposta da R. Lilly, il quale intende come sinonimiche le nozioni di '*Grundstimmung*' e di '*Befindlichkeit*'; cfr. R. Lilly, "*Fundamental dispositions*" in Heidegger's thought, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1998 (vol. 50, n. 4), 1998, pp. 673, nota 14: «In *Sein und Zeit* '*Befindlichkeit*' often is used interchangeably with '*Stimmung*' and '*Grundstimmung*' [...], so we treat *Grundstimmung* as roughly the equivalent of '*Befindlichkeit*' and oppose it the various transient mood or *Stimmungen Dasein* have at any time». Chiarificatrice della distinzione heideggeriana fra i concetti di 'situazione emotiva' e di 'tonalità emotiva' appare l'indicazione offerta da M. King, *op. cit.*, p. 15: «What, then, is the difference between *Befindlichkeit* and *Stimmung*, between affectedness and mood? [...]. On Heidegger's scheme, affectedness is the name of the ontological structure indicated by the ontic phenomena of moods, when the term 'ontologic' refers to the structures which allow for our relation with being, and the term 'ontic' refers to the manifestation of those structures in actual beings. Affectedness names the fact that our relation to being is affectively determinated somehow or other; mood is the name for the particular affective state

l'“accordatura”, l'“intonazione”, la “tonalità”, la “vibrazione”, il “tono” di uno strumento musicale. Del resto, un simile intendimento appare pienamente confermato dalla radice verbale da cui origina lo stesso termine ‘tono’, derivante dal greco ‘τείνω’, indicante l'“allungarsi”, ovvero “lo stare in tensione” delle corde di uno strumento musicale, pizzicando le quali scaturisce la loro reazione di *vibrazione* e, dunque, la musica:

il termine ‘*Stimmung*’, che si suole tradurre con “tonalità emotiva”, deve essere qui svuotato da ogni significato psicologico e restituito alla sua connessione etimologica con la *Stimme* e, soprattutto, alla sua originaria dimensione acustico-musicale: *Stimmung* appare nella lingua tedesca come traduzione del latino *concentus* e del greco ἁρμονία. Illuminante è, da questo punto di vista, il modo in cui Novalis pensa la *Stimmung* non come una psicologia, ma come un'“acustica dell'anima”.⁹¹⁵

La voce perduta, la *Stimme* che risuona accordando l'Esserci secondo la vibrazione del suo flusso melodico, assurge a fondamento di quanto, dapprima implicitamente indicato dalla nozione di ‘*Erleben*’, avrebbe trovato compiuta esplicitazione, a partire dal 1924, nella succitata locuzione di ‘tonalità emotiva’:

nell'*Erleben*, in questo vivere per (*Hinleben zu*), qualcosa giace dinanzi a me; il mio io esce completamente fuori da se stesso e si accorda ‘con’ (*mitschwingt*: letteralmente: “oscilla, vibra insieme a”) questo vedere [...]. Più esattamente: è solamente nel risuonare (*mitanklingen*) di quello che è di volta in volta il proprio io, che si esperisce un'ambientalità, che si fa mondo, e là dove e quando si fa mondo per me, io vi partecipo completamente.⁹¹⁶

which determines that relation. The mood of *Unheimlichkeit* is an ontic manifestation of the way of being affected called *Angst*».

⁹¹⁵ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Torino: Einaudi, 1982, p. 12.

⁹¹⁶ [GA56/57] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 80. Come ricorda A. Caputo, in *Pensiero e affettività, Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, *op. cit.*, p. 109, «la terminologia musicale torna in una lettera che Heidegger scrive nel Maggio del 1919 all'amica E. Blochmann, laddove si parla di attimi in cui si “vibra con vasta e sonora ampiezza” e si colgono le “intensità più alte”, attimi che il razionalismo non riesce a cogliere, ma che sono quelli nei quali “entriamo in immediata sintonia con noi stessi” e con la nostra direzione di vita».

In quanto modificazioni patiche dell'Esserci, le *Stimmungen* assumono una funzione di primaria rilevanza in relazione alla possibilità di disvelamento del mondo in cui egli progetta la sua esistenza, secondo la relazione di coappartenenza e di transitività che reciprocamente li influenza⁹¹⁷: essere «*ge-stimmt*, nel senso linguistico peculiare di questo passato prossimo (essere collocati in una certa situazione di accordo, che è tuttavia più radicale di una pura e semplice condizione emotiva umorale-atmosferica)»⁹¹⁸, indica infatti, in primo luogo, l'essere "disposti" – nel senso musicale dell'"essere intonati/accordati" – in maniera *bidirezionale dal* mondo e *verso* di esso, nell'unità di uno spazio d'oscillazione che, nella costellazione delle sue risonanze, avvolge la totalità degli enti, permeandoli di sé⁹¹⁹.

La *Stimmung* è *Übereinstimmung* (accordo), intonazione dell'Esserci al mondo secondo una comune colorazione patica (*gemeinsame Stimmungsfärbung*), per un triplice ordine di fattori:

- 1) è accordo fra
Selbstwelt e Umwelt
- 2) è accordo tra le
componenti *psichica e corporea* del *Dasein*
- 3) è accordo fra
tutte le attività psichiche, *intenzionali e inintenzionali*⁹²⁰ del *Dasein*

⁹¹⁷ Sulla funzione aperturale delle *Stimmungen*, cfr. M. Haar, *Le primat de la Stimmung sur la corporéité du Dasein*, in «Heidegger Studies», 2 (1976), p. 70: «La *Stimmung* révèle fondamentalement la facticité, [...] le déjà-là. Dans les dispositions affectives, tristesse ou joie, le *Dasein* "se trouve" face à son déjà-là, au déjà-là du monde et de lui-même. Toute compréhension est pénétrée d'une disposition qui la situe, l'ancre, ou lui rappelle son ancrage [...]. Le monde dans la *Stimmung* se présente comme ce qui nous touche, nous concerne, nous affecte [...]. Pour Heidegger, sans la *Stimmung* qui nous implique dans le monde il n'y aurait pas de conaissance, parce qu'il n'y aurait aucun désir de connaître. Pour vouloir connaître, il faut avoir été affecté, touché. Sans la *Stimmung* la compréhension du monde serait comme celle d'un spectacle qui nous resterait toujours "exterieur". Cependant la *Stimmung* n'est pas en quelque sort la face obscure ou l'accompagnement de la compréhension: elle est aussi originaire que cette dernière».

⁹¹⁸ L. Bottani, *Heidegger su stupore e orrore*, in «Verifiche», 3 (1992), p. 64.

⁹¹⁹ Sul rapporto fra *Stimmungen* e linguaggio, cfr. G. Stenstad, *Attuning and Transformation*, in «Heidegger Studies», 7 (1981), p. 86: «"Attuning" [...] translates *Stimmung*, which is closely tied to *Stimme*, one meaning of which is "voice". This already hints at a resonance with language, a resonance which is shown further in something Heidegger says during a discussion on human response to the disclosure of the twofold of being and beings, i. e., of our walking the boundary or limit of the boundlessness [...] toward a transformation in thinking. The mystery of this boundary [...] is "that which can conceal itself in nothing other than the voice (*Stimme*) which bespeaks (*be-stimmen*)" our root unfolding (GA 12, p. 129). *Be-stimmen*: a determining which is an attuning, a be-speaking [...]. We are be-spoken by saying, claimed and called to respond (*entsprechen*), to say (something) after (*nachsagen*) saying (*Sagen*). We can hear (*Hören*) because we belong (*gehören*) within saying; we always are already in the midst of the play of showing-forth and concealing (GA 12, pp. 243-256)».

⁹²⁰ Cfr. O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 32.

Inoltre, indicando quale carattere essenziale della *Stimmung* l'essere «ciò che dà all'Esserci, in senso fondamentale, consistenza e possibilità»⁹²¹, ovvero «la maniera fondamentale di come l'Esserci è in quanto Esser-ci»⁹²², Heidegger osserva:

in qualche modo sembra che uno stato d'animo ci sia già sempre, che sia una sorta di atmosfera nella quale ci immergiamo e dalla quale veniamo poi *pervasi* [...]. Viene alla luce il fatto che gli stati d'animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentali dell'essere [...], non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di *melodia*, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì *dà il tono* a questo essere, cioè *dispone e determina* il “modo” del suo essere.⁹²³

Il dialogo che il *Dasein* è originariamente *chiamato* ad intessere con l'Essere non può che articolarsi secondo la partitura melodica custodita dalla *Stimmung*: solo per mezzo di essa, infatti, la voce dell'essere può librarsi sino a riecheggiare entro le corde oscillanti della *Befindlichkeit*, ed esclusivamente in virtù della *disponibilità* patica ad accoglierla l'Esserci può aprirsi al silenzioso *mistero* che, inattingibile alla teoresi, rimarrebbe altrimenti *inascoltato*⁹²⁴, perché *muto*:

la *Stimmung* è lo sfavillare del tremore dell'Essere [...] nel nostro esserci. Sfavillare: non un mero spegnersi e scomparire, ma al contrario: custodia dello scintillare, nel senso del diradersi luminoso dell'apertura dell'umano sul filo delle crepe frastagliate dell'Essere⁹²⁵.

⁹²¹ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 91.

⁹²² *Ibidem*.

⁹²³ *Ibidem*, corsivo mio.

⁹²⁴ Cfr. F. Dastur, *Heidegger et le ton de retenue de la pensée*, in «Epokhé» 2, *Affectivité et pensée*, Grenoble: Jerome Millon, 1991, pp. 312-313: «La facticité d'une existence ne peut nullement être interprétée comme le *factum brutum* d'un étant préexistant à sa propre appréhension (*vorhanden*), mais au contraire comme la facticité d'un être qui a toujours à se prendre en charge lui-même parce qu'il est livré à soi-même comme ayant à “devenir” ce qu'il est [...]. La tonalité affective n'est donc nullement un épiphénomène, qui accompagnerait la saisie originellement rationnelle des choses mais au contraire ce qui permet la découverte originelle du monde».

⁹²⁵ [GA 65] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989, p. 65, tr. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Milano: Adelphi, 2007, p. 21.

Insuperato risulta, sul piano della ricostruzione storico-semanticamente della nozione di ‘accordatura affettiva’, lo studio condotto agli inizi degli anni Quaranta del secolo scorso da Leo Spitzer, interamente dedicato alla delineazione di una vera e propria «*Stimmungsgeschichte*» della parola ‘*Stimmung*’⁹²⁶ attraverso l’analisi del ricco tessuto linguistico dell’assunto etimologico del termine. Datando al XVIII la comparsa del suddetto lemma nella lingua tedesca, lo studioso avvia un’attenta indagine filologica, la quale, riconoscendo nella concezione agostiniana di uno spazio universale soggetto ad evoluzione nel tempo la radice di quel sentimento dell’*armonia mundi* che sarebbe poi confluito nel variegato spettro semantico della ‘*Stimmung*’, conduce ad identificare nelle due nozioni latine di ‘*temperamentum*’/‘*temperatura*’ e di ‘*consonantia*’/‘*concordia*’ l’origine di quell’idea di “mescolanza ben temperata” o di “armoniosa consonanza” che trova prefigurazione nel concetto greco di ‘*ἁρμονία*’⁹²⁷. In esplicito riferimento ad essa Heidegger infatti scrive:

la parola greca per accordo è *ἁρμονία*. Con questa parola pensiamo subito all’accordo dei suoni e comprendiamo l’armonia nel senso dell’unisono. Ma il tratto essenziale

⁹²⁶ L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, edited by Anna Granville Hatcher, Baltimore: John Hopkins Press, 1963, p. 2, tr. it. di V. Poggi, *L’armonia del mondo. Storia semantica di un’idea*, Bologna: il Mulino, 1967, p. 3.

⁹²⁷ Per una sintetica panoramica dell’evoluzione del concetto di ‘armonia’ nella letteratura filosofica greco-latina e in quella cristiana, cfr. *ivi*, pp. 12-38: «Al pensiero armonizzatore dei greci [...] dobbiamo la prima rappresentazione del mondo veduto in un’armonia modellata sulla musica, di un mondo che assomiglia alla lira di Apollo [...]. Probabilmente, non furono solo i cosiddetti “pitagorici” [...], ma lo stesso Pitagora a postulare il mondo come armonia quadruplica [...]. Presso i romani troviamo espressioni quali *concordia discors* (Plinio), a proposito del caldo e dell’umidità, *rerum concordia discors* (Ovidio, Orazio), *dissimilium concordia qua vocant ἁρμονία* (Quintiliano) [...]. Il primo filosofo che considerò l’accresciuta importanza della musica fu Democrito, il quale, collocandola come disciplina a sé, insieme all’aritmetica, all’astronomia e alla geometria, fondò, per così dire, il quadrivio medievale. Democrito esprimeva il pensiero del suo tempo quando affermava che l’essenza e la felicità del genere umano consiste nell’“armonia”. Archita, il pitagorico amico di Platone, cercò l’essenza dell’anima individuale, come l’anima del mondo, nei toni musicali e di stabilire esattamente su quali leggi fisiche si fondasse quest’arte [...]. Nel *Timeo* Platone si serve proprio degli schemi di Archita per un fine puramente speculativo e costruisce, attorno a queste speculazioni numeriche, una nuova cosmogonia. Questo dialogo mostra forse meglio di ogni altro [...] come l’anima del mondo (concetto religioso), la regolarità del cosmo (concetto della fisica), l’armonia del mondo (concetto musicale) e l’anima dell’uomo (concetto psicologico) si trovino fusi insieme [...]. L’idea dell’armonia musicale del mondo incontrò il favore della letteratura greca cristiana. La pitagorica armonia delle sfere si poteva riconoscere anche nelle Scritture (*Giobbe*, 38, 7) [...]. Mentre Ambrogio ama spesso dispiegare l’ordinata ricchezza e pienezza del mondo, e i suoi cori sono i responsori polifonici dell’immenso spazio universale colmo di grazie, Agostino dà maggiore importanza alla monodia, all’ordine unitario che pervade quella ricchezza rivelandosi nella successione lineare attraverso il tempo ».

dell'armonia è [...] nella connessione, per cui una cosa si adatta alle altre e si connettono di modo che vi *sia* accordo.⁹²⁸

È nello «splendore del semplice»⁹²⁹ che si manifesta il comporsi armonico degli enti, nell'unità del *Geviert* in cui si attua «il gioco di specchi del mondo [...] che illumina i Quattro nella loro semplicità»⁹³⁰. Tale melodia risuona come un *bassus continuus* ad accordare la paticità dell'Esserci in modo tale da esserne medium di afferramento dell'ente nella sua totalità⁹³¹, la quale può *rapirlo*, nell'impossibilità di ipostatizzarsi in un concetto coglibile per via riflessiva, soltanto nel «sottrarsi delle parole, nell'allentarsi dei loro nessi»⁹³², in uno spazio d'ascolto in cui il mondo stesso diviene *concertus* – nel senso propriamente musicologico che sottende le idee di 'ordine, 'consensus', 'armonia' –, di cui nessuna *visione* parcellizzante potrebbe mai godere:

se è certo che non cogliamo mai in modo assoluto la totalità dell'ente in sé, non è meno certo che noi ci troviamo posti nel mezzo dell'ente che in qualche modo è svelato nella sua totalità. In fondo c'è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il sentirsi situati in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro Esserci.⁹³³

⁹²⁸[GA 55] M. Heidegger, *Heraklit*, a cura di M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di F. Camera, *Eraclito*, Milano: Mursia, 1992, p. 94.

⁹²⁹[GA 13] M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, a cura di H. Heidegger, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, p. 79.

⁹³⁰[GA 7] M. Heidegger, *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F. -W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, tr. it. di G. Vattimo, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia, 1976, p. 120.

⁹³¹In merito all'accezione tonale e melodica della nozione di 'Stimmung', cfr. G. Florival, *op. cit.*, p. 201: «Le concept de *Stimmung* décèle la dimension existentielle qui, à travers l'expérience ontique de la quotidienneté, révèle la manière dont le monde se donne à nous. Ainsi à chaque moment nous vivons l'atmosphère d'un paysage, la texture inquiétante ou joyeuse des choses et des êtres rencontrés. La tonalité affective de l'humeur par exemple, comme disposition affective, porte en soi l'écho d'une harmonique ou d'un désaccord avec le monde, en tant que le monde manifeste tout en l'oblitérant la dimensionalité de l'être. La *Stimmung* n'exprime pas une tonalité de l'âme, au sens subjective du terme, elle manifeste l'essence de l'affectivité. L'analyse de la *Stimmung* est donc une méthode d'approche du "penser"».

⁹³²G. Berto, *Freud Heidegger. Lo spaesamento*, Milano: Bompiani, 2002, p. 191.

⁹³³M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *op. cit.*, p. 65

§ 5. Lo statuto della metafisica e la *disponibilità* dell'Esserci a *destare* la *Grundstimmung* del domandare filosofico

L'intento heideggeriano di assumere ad oggetto privilegiato d'analisi l'esperienza effettiva della vita nella sua dimensione pre-tematica mediante un'indagine fenomenologica intesa quale *Urwissenschaft*, ovvero come rigoroso sapere del vissuto concreto, trova compiuta attuazione – come rilevato nei precedenti paragrafi – nella tematizzazione della *Befindlichkeit* e delle *Stimmungen* in cui essa si declina, le quali, eccedendo il registro della rappresentazione oggettivante, conducono a manifestazione gli specifici caratteri di *Möglichkeit* e di *Bewegtheit* connaturati all'esistenza stessa.

A tale riguardo, estremamente significativa risulta la scepsi ermeneutica volta ad esplicitare la funzione di comprensione pre-teoretica esercitata, in particolare, dalla *Grundstimmung*, nozione che, a partire dalla fine degli anni Venti, sostituisce quella di '*Grundbefindlichkeit*' occorrente in *Essere e tempo*, per delineare, in una prospettiva progressivamente più marcata in senso ontologico, «un ambito speculativo sempre meno riferito all'uomo in rapporto a se stesso e sempre più ancorato invece all'idea di un tacito "invio" da parte dell'essere all'uomo»⁹³⁴.

La *Grundstimmung* si configura così quale dimensione manifestativa della condizione patica dell'Esserci in relazione all'ente intramondano e alla generale atmosfera spirituale e culturale dominante nell'epoca in cui la sua esistenza storico-mondana *si situa*: il filosofo riconosce pertanto ad essa la funzione, di natura propriamente *metafisica* – cui il prefisso '*Grund*' esplicitamente rimanda –, di svelamento della *Bedeutsamkeit* dell'ente considerato nella sua *totalità*, solo in direzione del quale il progetto di *auto-trascendimento* dell'Esserci – propriamente inteso come *ek-sistente* – può trovare attuazione⁹³⁵.

⁹³⁴ M. Bassanese, *La noia e il mondo della vita animale: l'unità tematica della Vorlesung di M. Heidegger* "Die Grundbegriffe der Metaphysik" (1929/30), in «Verifiche», 1 (1992), p. 41, nota 6.

⁹³⁵ Sull'assunzione delle *Grundstimmungen* in termini di "strutture di orientamento esistenziale" dell'Esserci rispetto alla sua propria essenza, cfr. J. Slaby, *The other side of existence: Heidegger on boredom. Contribution to "Habitus in Habitat II – Other sides of cognition"*, edited by S. Flach, D. Margulies and J. Söffner, 2010, disponibile all'indirizzo: <http://www.sputtr.com/slaby>, pp. 5-6: «Existential orientations are background structures of experience, ways of being situated in the world as well as more active adoptions of stances towards oneself and the world. Existential orientations encompass experience, thought, volition, action and other forms of demeanour. In an existential orientation, all of these compartments are modified and shaped in specific ways dependig on the kind of existential orientation in question. Existential orientations overlap to some extent with conscious states,

La più diffusa trattazione riservata da Heidegger all'analisi di una *tonalità emotiva fondamentale* è quella dedicata alla descrizione fenomenologica della noia (*Langeweile*), che occupa un'ampia sezione della già citata *Vorlesung* del semestre invernale 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*.

Richiamandosi nel titolo stesso alla prolusione *Was ist Metaphysik?* pronunciata il 24 luglio del 1929, il corso summenzionato rappresenta uno snodo essenziale nel cammino speculativo heideggeriano, in quanto in esso, da un canto, affiora esplicitamente l'esigenza dell'afferramento dei dispositivi concettuali della tradizione filosofica alla luce dei risultati dell'analitica esistenziale elaborata nell'*Hauptwerk* del 1927, e, dall'altro, si delineano le stesse premesse soggiacenti alla necessità, che sarebbe emersa negli anni immediatamente successivi, del superamento della metafisica.

La straordinaria rilevanza delle lezioni del '29/30, che, per i temi trattati – dalla problematizzazione filosofico-culturale dello spirito primonovecentesco all'accentuazione del valore metodologico delle tonalità emotive, sino all'analisi comparativa fra le forme di vita organiche e inorganiche –, costituiscono un unicum nell'ambito dell'intera produzione heideggeriana⁹³⁶, emerge limpidamente a partire dagli intenti programmatici espressi dall'autore in apertura dell'opera, tesa a

dimostrare l'efficacia di [...] [un] modo del tutto nuovo di addentrarsi in un problema metafisico particolare, e nello stesso tempo chiarire come, solo su questa via, fosse possibile ricondurre la stessa teoria del λόγος, fin dalle sue origini in Aristotele, a una dimensione più originaria, pre-logica dell'esperienza, in cui "l'ente nella sua totalità"

but they importantly include more than these. Existential orientations are, most fundamentally, the basic structures of our ways of being, the ways in which we are [...]. Examples of existential orientations include fearfulness, self-confidence, motivatedness, alertness and vigilance, hostility, cheerfulness, open-mindedness, resoluteness and determination, boredom, anxiety, depression, etc [...]. Insofar as they are transparent experiential structures, these changes in our relatedness to the world change the way the world appears to us».

⁹³⁶ A testimonianza della centralità rivestita dal corso di lezioni del 1929/30 nell'ambito dell'opus heideggeriano, particolarmente significativa appare la dedica a Eugen Fink apposta nel 1975 al testo, dedica nella quale, ricordando la "pensosa riservatezza" con cui l'allievo aveva assistito al corso, Heidegger ne testimonia il desiderio di pubblicarlo in posizione incipitaria rispetto a tutti gli altri volumi della *Gesamtausgabe*. In merito alle molteplici prospettive di ricerca dischiuse dall'opera, cfr. R. J. A. Van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriff bei Heidegger*, in «Heidegger Studien» 7 (1991), pp. 89-110; K. Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers Sein und Zeit*, Freiburg-München: Alber, 1993; A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Würzburg, 1994; D. Komel, *Die Zerklüftung des Daseins. Von der Abgrenzung der hermeneutischen Phänomenologie und der philosophischen Anthropologie*, Ljubljana, 1996; W. Franzen, *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Die über ein NS- Engagement*

viene strappato dallo stato di ascosità e di velatezza in cui si trova, per essere interrogato intorno al senso del suo essere.⁹³⁷

L'assunzione della noia quale *Grundstimmung* propriamente *metafisica*, in quanto rivelatrice della triade concettuale *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, trova legittimazione, anzitutto, nella relazione privilegiata che tale coloritura patica intrattiene con l'indice ontologico della *temporalità*: configurandosi essa stessa come «coscienza esasperata del tempo»⁹³⁸ e precipitando l'interrezza dell'ente mondano nell'opaca *adiaphoria* di una *quiete incantata*⁹³⁹, la *Langeweile* eleva l'Esserci a quell'orizzonte di *trascendenza* entro cui egli può comprendersi nell'*Erschlossenheit* in cui originariamente si articola il suo rapporto con il mondo, e, al contempo, assumere consapevolmente la più *grave*⁹⁴⁰ delle sue possibilità, la libertà.

In una simile prospettiva, l'interrogazione circa lo statuto del domandare filosofico non può prescindere dalla preliminare definizione degli assunti concettuali della tradizione metafisica in relazione all'essenza umana, solo a partire dalla quale le nozioni di 'mondo', 'finitezza' e 'isolamento' possono trovare chiarificazione:

Metafisica come filosofare, come fare che ci è proprio, come fare umano [...]. Ma sappiamo davvero cosa siamo? Che cos'è l'uomo? [...] Se sappiamo così poco dell'uomo, come potrebbe la nostra essenza non esserci estranea? Come potrebbe il filosofare, in quanto fare umano, non celarsi a noi nell'oscurità di un'essenza? [...] Siamo, e nella misura in cui siamo, sempre in attesa di qualcosa. Veniamo sempre chiamati in causa da qualcosa come la totalità. Questo "nella totalità" è il mondo. Ci chiediamo: *cosa è ciò, il mondo?* [...] Siamo in cammino verso questo essere "nella totalità". Noi stessi siamo questo essere-in-cammino, questo passaggio, questo "né l'una né l'altra cosa" [...]. Che cos'è questa inquietudine del non? La chiamiamo la *finitezza* [...]. La finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il *modo fondamentale del nostro essere*. Se vogliamo divenire ciò che siamo [...], dobbiamo [...] custodirla. Questa salvaguardia è il processo più profondo del nostro essere-finiti [...],

disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik, in Heidegger und die praktische Philosophie, a cura di A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

⁹³⁷[GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. VIII.

⁹³⁸E. M. Cioran, *Un apolide metafisico*, tr. it. di T. Turolla, Milano: Adelphi, 2005, p. 335.

⁹³⁹[GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 202.

⁹⁴⁰Cfr. *ivi*, p. 220: «Solo chi sa veramente dare a se stesso un *peso* da portare, è libero».

ma in essa si compie in ultima analisi un *isolamento* dell'uomo nel suo esserci [...]. Questo isolamento è [...] quel *divenir-soli* nel quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza dell'essenziale di ogni cosa: in prossimità del mondo [...]. Cosa sono tutte queste cose insieme: mondo, finitezza, isolamento? [...] Cos'è l'uomo, se nel fondo del suo essere gli accadono tali cose? [...] Non è sufficiente che noi conosciamo tali questioni: decisivo è se noi effettivamente le poniamo, se abbiamo la forza di portarle innanzi attraverso l'intera nostra esistenza.⁹⁴¹

Osservando come le categorie filosofiche non possano essere destinate che a rimanere vuote «se non fossimo già *anticipatamente afferrati* da ciò che esse hanno il compito di cogliere concettualmente»⁹⁴², Heidegger identifica quale presupposto di ogni genuino tentativo di analisi fenomenologica dell'esistenza la *disponibilità* ad esporsi a ciò che vi è «di più rischioso e insicuro [...], di ultimo ed estremo [...], alla stessa suprema incertezza» che anima la speculazione filosofica.

Ad inaugurare la *Vorlesung* è pertanto la questione relativa alla modalità con cui si possa suscitare tale condizione affettiva nell'Esserci, affinché questi sia nelle condizioni di *essere colto* da una tonalità emotiva fondamentale e di rinunciare così alla volontà di controllo che orienta la sua abituale relazione con gli utilizzabili intramondani, e, con essa, alla costante tendenza a *disporre* strumentalmente di essi:

lo sforzo necessario [...] consiste nel lasciarsi andare e nell'abbandonarsi senza riserve alla tonalità emotiva fondamentale, consiste cioè nel lasciar perdere tutti gli affanni delle occupazioni quotidiane inautentiche e nella volontà di non ridurli in un nuovo affanno, quello dello slancio verso l'autenticità.⁹⁴³

Solo in virtù del *destare* (*wecken*) e della *disponibilità* al *risveglio* (*Erweckung*) dello stato d'animo necessario all'interrogazione metafisica l'essere può infatti *accordare* (*stimmt*) l'Esserci secondo la specifica modalità epocale del suo darsi, come Heidegger avrebbe ribadito nei *Beiträge zur Philosophie*, riconoscendo proprio alla *Grundstimmung* lo statuto stesso di *arche* del *Denken*:

⁹⁴¹ *Ivi*, pp. 10-12.

⁹⁴² *Ivi*, p. 13.

ogni pensare essenziale *richiede* che i suoi pensieri e le sue proposizioni ricevano ogni volta l'impronta, come metallo, dallo stato d'animo fondamentale. Se manca lo stato d'animo fondamentale, tutto non è che un artificioso strepito di concetti e parole vuote.⁹⁴⁴

La disponibilità (*Bereitschaft*) al *lasciarsi-risvegliare* (*Sich-aufrufen-lassen*) e al *lasciarsi-chiamare-innanzi* (*Sich-vorrufen-lassen*) fa sì che il soggetto, con le determinazioni tradizionalmente accordategli dal razionalismo, si dilegui per assumere le vesti propriamente ontologiche del *Da*, località stessa di manifestazione dell'essere cui è costitutivamente aperto secondo quell'essenziale dialettica di attività e passività che pone le condizioni della sua auto-progettazione (*Sichentwerfen*)⁹⁴⁵. È quindi nella triplice capacità del *lasciar-essere* (*Sein-lassen*), del *tenersi in sé* (*Ansichhalten*) e dell'*attendere* (*Warten*) che l'ἔρως, la tensione filosofica alla comprensione dell'essere, può autenticamente manifestarsi come un *destare* ciò che è sopito⁹⁴⁶:

i concetti metafisici resteranno in eterno inaccessibili alla sottigliezza d'ingegno in sé indifferente e non-vincolante delle scienze [...]; [il] venir-afferrati [...] è la fatica fondamentale del filosofare. Ma ogni venir-afferrato proviene da uno *stato d'animo* e permane nello stesso. Nella misura in cui il cogliere concettuale e il filosofare non sono

⁹⁴³ K. Held, *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, op. cit., 188.

⁹⁴⁴ [GA 65] M. Heidegger, op. cit., p. 49, corsivo mio.

⁹⁴⁵ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, op. cit., p. 443: «La decisione non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa. In quanto deciso, l'Esserci agisce già. Noi evitiamo deliberatamente il termine 'agire'. Infatti esso dovrebbe nuovamente essere inteso in modo così largo da comprendere tanto l'attività che la passività della resistenza; inoltre esso favorisce l'incomprensione ontologica dell'Esserci, come se la decisione fosse un comportamento particolare della facoltà pratica, contrapposta a quella teoretica».

⁹⁴⁶ Cfr. R. Lilly, op. cit., pp. 685-686: «We can see the key to "coming to philosophy" lies in a disposition, and specifically a disposition that not only disposes one to be in this way or that, but a disposition which disposes man to grasp this being-disposed [...], such a disposition therefore would be, strictly speaking, a metaphysical, i. e., philosophical disposition. Since Heidegger above all wants to avoid "reconstructing" this metaphysical disposition (a reconstruction which would replicate many of the difficulties of *Sein und Zeit*), we see why Heidegger claims this disposition of philosophizing is already there. Therefore, since this disposition is not one that comes and goes, and since Heidegger is concerned to show how this disposition emerges through a certain elision we see why he says "the fundamental task consists in the waking of a *Grundstimmung* of our philosophizing". This "allowing that which sleeps to wake up" is concerned then with the elision from *Dasein's* everydayness to a philosophical standpoint, an elision set under way by the ambiguity essential to thinking. When Heidegger speaks of the waking of a fundamental disposition that is there but gone to sleep, we should therefore recognize he is speaking of the latency of a *Grundstimmung*».

un'occupazione qualunque accanto ad altre, bensì accadono nel *fondo* dell'Esserci umano, gli stati d'animo dai quali hanno origine il venir-afferrati e la concettualità della filosofia sono sempre e necessariamente *stati d'animo fondamentali* dell'Esserci, tali che pervadono costantemente e in modo essenziale l'uomo, senza tuttavia che egli li debba sempre e necessariamente riconoscere come tali.⁹⁴⁷

Via privilegiata d'accesso alla totalità dell'ente, le *Grundstimmungen* colgono dunque di sorpresa l'Esserci, *disponendolo* all'atteggiamento del domandare filosofico solo qualora questi non opponga alcuna resistenza al loro *destarsi*, sebbene tale *disponibilità* sia da intendere non nel senso di una mera accettazione del dominio di quanto, non essendo volontaristicamente controllabile, lo pervade emotivamente, bensì in quello, al contempo *passivo e attivo*, dell'*acconsentire a lasciar-venire incontro a sé*, e quindi ad *essere toccati ed afferrati* dal mondo secondo la tonalità emotiva fondamentale in cui esso si schiude, sottraendosi ad ogni tentativo di afferramento, da parte dell'Esserci stesso, per via teoretica.

Al fine di un primo e generale inquadramento concettuale del corso in questione, occorre anzitutto coglierne, come suggerisce von Hermann, la continuità tematica rispetto alla succitata lezione *Was ist Metaphysik?*⁹⁴⁸, alla quale si richiama esplicitamente il seguente brano, tratto dal discorso – apposto in appendice al testo del 1929/30 – che il filosofo tenne in occasione del sessantesimo compleanno di Fink, al quale egli decise di dedicare l'opera quando venne raggiunto dalla notizia della morte dell'allievo:

la filosofia [...] si trova oggi innanzi alla prova più dura. La filosofia si dissolve in scienze autonome. Esse si chiamano: logistica, semantica, psicologia, antropologia, sociologia, politologia, poetologia, tecnologia. Contemporaneamente al suo dissolvimento nelle scienze, la filosofia viene sostituita da una unificazione di tipo nuovo di tutte le scienze. Il divenire ultrapotenti delle scienze per mezzo di un tratto fondamentale che prevale in esse si compie nell'emergere di quanto si tenta di portare a termine sotto la denominazione "cibernetica" [...]. Il metodo qui non viene più pensato

⁹⁴⁷ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁴⁸ *Ivi*, p. 478: «Poco tempo prima della preparazione ed elaborazione di questo corso, il 24 luglio 1929, Heidegger aveva tenuto la prolusione friburghese *Che cos'è metafisica*, nella quale trattò per la prima

come o strumento grazie a cui la ricerca scientifica tratta i suoi oggetti prestabiliti. Il metodo costituisce l'oggettività stessa degli oggetti.⁹⁴⁹

In tali parole riecheggia il medesimo assunto teorico che, soggiacente alla necessità di una fondazione antiteoretica della metafisica, inaugura la prolusione del 1929:

gli ambiti delle scienze sono lontani l'uno dall'altro. Il modo di trattare i loro oggetti è fondamentalmente diverso [...]. Eppure in tutte le scienze, seguendo gli intenti che sono loro propri, noi ci rapportiamo all'ente stesso. Non c'è, infatti, dal punto di vista delle scienze, un campo che abbia preminenza sull'altro, non la natura sulla storia, né viceversa [...]; la scienza si distingue per la caratteristica di lasciare, in un suo modo proprio, esplicitamente e unicamente alla cosa stessa la prima e l'ultima parola. In tale oggettività del domandare, del determinare e del fondare si attua una sottomissione all'ente stesso, delimitata in modo particolare, affinché tocchi a esso di manifestarsi.⁹⁵⁰

La *serietà* dell'esperienza metafisica, intesa come esclusiva possibilità di *trascendenza* dell'ente nella sua totalità, e, in quanto tale, come «accadimento fondamentale dell'Esserci»⁹⁵¹, risulta dunque radicalmente difforme rispetto al *rigore* del sapere scientifico, irrimediabilmente inadeguato a misurarsi con la *verità*, che, albergante in «un fondo abissale [...], è costantemente insidiata da vicino dalla possibilità dell'errore più radicale»⁹⁵².

Allo scopo di delineare lo sfondo concettuale su cui le nozioni di 'mondo', 'finitezza' e 'solitudine' si staglieranno in stretto riferimento all'analisi fenomenologica dei caratteri della temperie spirituale odierna, Heidegger si sofferma sulla preliminare definizione del significato in cui la nozione di 'metafisica' verrà intesa nell'ambito dell'articolata trattazione che si dispiega lungo le quasi cinquecento pagine di cui si compone il corpo del testo. Dopo aver posto in rilievo, *per viam negationis*, il carattere di *mancata originarietà* della stessa parola 'metafisica' in virtù della derivazione della

volta dello stato d'animo della noia. L'estesa analisi della noia e delle sue tre forme, che costituisce la prima parte del corso, deve essere letta in rapporto a questa prolusione».

⁹⁴⁹ *Ivi*, pp. 472-473.

⁹⁵⁰ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁹⁵¹ *Ibidem*.

⁹⁵² *Ibidem*.

stessa dal costrutto greco ‘ τὰ μετὰ τὰ φυσικά’, egli sottolinea anzitutto come essa non denoti un «determinato *atteggiamento* del pensare e del conoscere», bensì «una peculiare *inversione* rispetto al pensare e all’interrogarsi quotidiano»⁹⁵³: è proprio in virtù di una simile inversione che l’interrogazione metafisica comporta in sé la messa in questione al contempo dell’Esserci e dell’ente nella sua *totalità*. Quest’ultima inoltre, come il filosofo puntualizza, è da assumere nell’originaria accezione del termine ‘φύσις’

non nel senso moderno e tardo di ‘natura’, magari come concetto opposto a quello di ‘storia’, bensì in un modo più originario, in un significato che viene prima di ‘natura’ e di ‘storia’ e abbraccia entrambi questi concetti e in un certo modo include in sé anche l’ente divino, [in modo da designare, dunque], [...] il “prevalere dell’ente nella sua totalità che dà forma a se stesso”.⁹⁵⁴

Poiché solo se siamo *afferrati* da tale interrogare si rende possibile la problematizzazione dei fondamenti concettuali della metafisica stessa, compendiate nella triade *mondo-finitezza-solitudine* che campeggia quale sottotitolo dell’opera, Heidegger ravvisa il primo compito del corso di lezioni appena avviato nella necessità di destare la *Grundstimmung* del domandare metafisico, nella quale soltanto è identificabile «l’inizio di un filosofare effettivo e vitale»⁹⁵⁵.

L’essenza stessa della filosofia dimora dunque nella *tonalità emotiva fondamentale* scaturente, come Heidegger ricorda citando un frammento di Novalis, dall’impulso *nostalgico* ad «essere a casa propria ovunque»⁹⁵⁶, inclinazione che si manifesta proprio in relazione agli assunti concettuali sopra ricordati, ovvero in virtù della *situazione patica* consistente nel *sentirsi* continuamente mossi e distolti, «trascinati indietro da qualcosa o immobili in una sorta di gravità [...], sospinti là, verso l’essere nella sua totalità»⁹⁵⁷, ossia in direzione del *mondo*; nel *sentirsi* «oscillare qua e là tra il né-né» nella costante «inquietudine del non»⁹⁵⁸ che connota lo status di irrimediabile *finitezza* connaturato all’Esserci; infine, nell’*avvertire* l’inevitabile condizione di

⁹⁵³ *Ivi*, pp. 61-62.

⁹⁵⁴ *Ivi*, pp. 38-39.

⁹⁵⁵ *Ivi*, p. 80.

⁹⁵⁶ *Ivi*, p.10.

⁹⁵⁷ *Ivi*, p. 12.

solitudine «nella quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza dell'essenziale di ogni cosa»⁹⁵⁹.

Assumendo la *Grundstimmung* della *nostalgia* (*Heimweh*) quale definizione stessa del filosofare, Heidegger esplicita l'assunto semantico del frammento poetico cui egli si è appena richiamato osservando come la metafisica possa essere intesa come tensione irrisolta ad “essere ovunque a casa propria” solo qualora, nell'atteggiamento filosofico, tale *desiderio* si manifesti in quanto tale, ovvero come inappagato: la filosofia è dunque, per sua essenza, *erotica*, perché *fondata* sulla condizione *patica*, di carattere *privativo*, coincidente con lo status *affettivo* del «non sentirsi ovunque a casa propria»⁹⁶⁰.

Il *desiderio* filosofico esprime dunque la tensione a colmare la *negatività* che ne è a fondamento, tensione che si rivolge alla conquista della condizione, anch'essa di natura *affettiva*, di *familiarità* con la *totalità* dell'ente, ossia con la dimensione *metafisica* del *mondo*, la domanda sul quale coinvolge, in primis, l'essenza dell'interrogante: l'inclinazione ad essere a casa ovunque, ovvero ad «esistere nella totalità dell'ente»⁹⁶¹, può così tradursi nell'interrogazione mirante all'*afferramento concettuale* del mondo stesso, sebbene – come Heidegger puntualizza a più riprese in questo corso, oltre che in quelli su cui ci siamo precedentemente soffermati – tale coglimento teoretico non rappresenti lo stadio *fondante* della filosofia, ma risulti *derivato* dal *pathos*, che si rivela perciò quale *arche* del *logos* discorsivo:

da quanto detto risulta che questo interrogare che coglie-e-afferra *concettualmente*, è *fondato* in ultima analisi proprio in un *venir-afferrati*, che ci deve determinare e *in base al quale* possiamo afferare *concettualmente* e siamo in grado di cogliere ciò che poniamo in questione. Ogni *venir-afferrati* ha le sue *radici* in uno *stato d'animo*. In definitiva ciò che Novalis chiama *nostalgia* è lo *stato d'animo fondamentale del filosofare*.⁹⁶²

Il desiderio di *esistere nella totalità* dell'ente, affinché sia possibile *sentirsi ovunque a casa propria*, implica pertanto, inevitabilmente, insieme alla domanda circa lo statuto ontologico del mondo considerato nel suo complesso, quella sull'essenza

⁹⁵⁸ *Ibidem*.

⁹⁵⁹ *Ibidem*.

⁹⁶⁰ *Ivi*, p. 11.

⁹⁶¹ *Ivi*, p. 15.

⁹⁶² *Ibidem*, corsivi miei.

umana, radicalmente *coinvolta* nel pensare metafisico, che, per suo statuto epistemologico, «è pensare concettualmente *totalizzante* nel duplice senso di muoversi verso il tutto e di afferrare l'esistenza penetrando in essa»⁹⁶³.

⁹⁶³ *Ivi*, p. 16, corsivo mio.

CAPITOLO VII

La *Grundstimmung* della *Langeweile* nell'analisi fenomenologica dei *Grundbegriffe der Mataphysik* (1929/30)

§ 1. La noia quale manifestazione patica dell'attuale *stato di indigenza*

Perché l'ente considerato nella sua *totalità* possa radicalmente *afferrare* l'essenza dell'Esserci, è necessario *far diventare desta* (*Wach-werden-lassen*), come Heidegger asserisce in apertura della *Vorlesung* del 1929/30, una *Grundstimmung* adeguata, ovvero tale da determinare l'insorgenza dell'interrogazione metafisica.

Dinanzi a tale compito, ogni tentativo di mediazione riflessiva risulta inevitabilmente fallimentare, poiché il fondamento stesso su cui esso tradizionalmente si sorregge, il *principio di non contraddizione*, è condannato ad incrinarsi, in quanto incapace di condurre ad una chiarificazione dello statuto ontologico dello stato d'animo che occorre *risvegliare* proprio in quanto ancora *sopito*, e che si iscrive nella paradossalità della *contraddizione logica*:

“Ciò che dorme” è, in una maniera particolare, assente, eppure c'è. Se destiamo una stato d'animo fondamentale, vuol dire che c'è già. Ma ciò significa anche che, in un certo senso, non c'è. Singolare: lo stato d'animo è qualcosa che c'è e al tempo stesso non c'è. Se volessimo continuare a filosofare formalmente nel senso consueto, potremmo subito dire: una cosa che al tempo stesso c'è e non c'è, ha un essere tale che si contraddice intimamente. Esser-ci e non esser-ci è infatti una contraddizione pura e semplice [...]. Eppure tutte le cose che conosciamo sono sottoposte ad un inequivocabile aut-aut. Una cosa sussiste o non sussiste [...]. Nel contempo si rammenterà però che qui la situazione è diversa rispetto a una pietra. Sappiamo infatti, per l'esperienza che facciamo di noi stessi in quanto uomini, che in noi qualcosa può sussistere e tuttavia non sussistere, che vi sono processi che fanno parte di noi e tuttavia non affiorano alla nostra coscienza.

L'uomo ha una coscienza, e nell'uomo può sussistere qualcosa di cui non sa nulla. Sussiste in lui, ma non nella sua coscienza.⁹⁶⁴

Rilevando dunque l'inapplicabilità del principio di non contraddizione agli stati d'animo umani, la cui ineliminabile ambiguità ontologica consiste nel contemporaneo darsi del loro stato di *sussistenza* e di *non-sussistenza*, Heidegger indica quale unica possibilità di superamento dell'aporia che viene così a configurarsi l'adozione, da parte dell'Esserci, di un peculiare *atteggiamento*, anch'esso di natura *pativa*. Escludendo infatti che il *destare* una *Grundstimmung* possa verificarsi mediante un atto consistente nel *portare alla coscienza* ciò che prima era *inconscio* – poiché una simile operazione implicherebbe una modificazione dello stato emotivo stesso –, il filosofo osserva come ogni affezione si sottragga, per sua natura, al processo razionale di *constatazione* comportante la riduzione della modificazione affettiva a dati oggettiva e misurabile.

L'unico *atteggiamento* mediante cui si rende possibile l'affiorare della tonalità emotiva fondamentale *sussistente* seppur *non manifesta* è così identificato in quella singolare modalità della *prassi* umana rappresentata dalla *disponibilità* al *lasciar-essere*:

Ci troviamo dinanzi al compito di destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Gli stati d'animo sono qualcosa che *non può venir constatato in una maniera universalmente valida*, come un dato di fatto che possiamo mostrare a chiunque. Non solo uno stato d'animo non può venir constatato, ma *non deve* venir constatato neppure se fosse possibile farlo. Infatti ogni *constatare* è un *portare-alla-coscienza*. Ogni *render-cosciente* significa, in riferimento allo stato d'animo, *distruggerlo*, o comunque *alterarlo*, mentre per noi, nel destare uno stato d'animo, è necessario *lasciare* che tale stato d'animo sia così come, in quanto tale, deve essere. *Il destare è un lasciar-essere lo stato d'animo*, il quale [...] prima dormiva. In un certo senso lo stato d'animo *c'è e non c'è*.⁹⁶⁵

È proprio in virtù del *lasciar-essere* che un certo stato d'animo si desti che si pone al contempo l'esigenza di un radicale ripensamento della concezione antropologica tradizionale: è la costituzione stessa dell'Esser-ci in quanto ente interrogante ed *esposto*

⁹⁶⁴ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 83.

⁹⁶⁵ *Ivi*, p. 88, corsivi miei.

al mistero dell'essere a denunciare l'equivocità della psicologia di stampo coscienzialista, improntata all'immagine dell'uomo in quanto *animal rationale*, in cui «il sentire è la terza classe delle esperienze vissute, accanto al pensare e al volere»⁹⁶⁶. È ad un simile paradigma che, infatti, è riconducibile l'intendimento degli stati d'animo come condizioni psichiche dell'essere vivente dotato di ragione, il quale, in primo luogo, pensa e vuole. Caratterizzazione, questa, che comporta la riduzione delle tonalità emotive a fenomeni che si verificano in concomitanza ad altri accadimenti psichici, e che, secondo Heidegger, determina un completo misconoscimento dell'intera dimensione affettiva, la cui ardua esplorazione conduce in prossimità dell'essenza umana:

se lo stato d'animo è qualcosa che ha il carattere dell'esserci e del non-esserci, allora ha a che fare con l'essenza più profonda dell'essere dell'uomo, con il suo esser-ci [...]. I sentimenti e gli stati d'animo mutano continuamente. Non hanno una consistenza fissa, sono quanto c'è di più inconsistente. Sono soltanto lo splendore e il fulgore, oppure la tenebra che, giace al di sopra degli eventi psichici. Stati d'animo – non sono forse come le ombre delle nubi che vagano sopra la terra, incostanti e inafferrabili? Certo, gli stati d'animo possono venire intesi così: come tonalità, fenomeni che accompagnano i restanti eventi psichici [...]. Questa caratterizzazione è indiscutibilmente giusta. Ma certamente non si vorrà affermare che questa concezione volgare sia l'unica possibile, o magari quella decisiva per il solo fatto che è la più immediata, e quella che meglio si adatta alla vecchia concezione dell'uomo. Se è vero che appartengono all'essere dell'uomo, gli stati d'animo non sono meri eventi psichici o condizioni, così come un metallo è fluido o solido.⁹⁶⁷

Rinunciando alla pretesa di *constatare* o *verificare* la sussistenza di una data tonalità emotiva fondamentale *portandola alla coscienza*, occorre quindi lasciare che essa emerga e pervada di sé colui che si interroga circa la totalità mondana in cui è gettato, cosicché al *risveglio* della *Grundstimmung* si accompagni quello della sua stessa coscienza.

⁹⁶⁶ *Ivi*, p. 89.

⁹⁶⁷ *Ivi*, p. 88.

Solo ridestando la consapevolezza dell'ineludibilità della *Seinsfrage*, è possibile sottrarre l'Esserci alla miseria della *Not der Notlosigkeit*, ovvero della mancata coscienza del proprio stato di indigenza, ed è in tale prospettiva che Heidegger si inoltra in un'accurata disamina dell'odierna condizione umana, per tratteggiare la quale egli passa in rassegna le quattro diverse interpretazioni dell'attuale società occidentale prospettate rispettivamente da O. Spengler, L. Klages, M. Scheler e L. Siegler. La conclusione che ne deriva è compendiata dall'osservazione secondo cui «la moderna filosofia della cultura [...] giunge solo ad una raffigurazione positiva dell'uomo, ma mai al suo esser-ci»⁹⁶⁸, poiché essa si limita a formulare una valutazione sommaria e formale della sua condizione esistenziale, sintetizzabile nell'opposizione fra gli stereotipi categoriali di 'vita' e 'spirito' quali denominazioni delle due componenti tradizionalmente attribuite alla costituzione umana.

Dopo essersi soffermato, come titola il paragrafo 18b dei *Grundbegriffe*, sul *contrasto fondamentale nietzschiano tra il dionisiaco e l'apollineo come fonte delle quattro interpretazioni della nostra condizione odierna*⁹⁶⁹, il filosofo nota come tali *diagnosi* culturali – che in maniera più o meno esplicita si traducono in una *prognosi*⁹⁷⁰ – pertengano all'odierna *filosofia della cultura*, inadeguata a *condurre* un'analisi *essenziale* dell'uomo, così da risultare capace di «raffigurare tuttalpiù la nostra situazione, ma [...] non di afferrarci»⁹⁷¹. Ridotto a *soggetto culturale* di un dramma di cui è artificiosamente indotto ad indossare i coturni⁹⁷², l'Esserci appare in tal modo

⁹⁶⁸ *Ivi*, p. 102.

⁹⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 96-97: «Due denominazioni unicamente come definizioni di due componenti dell'uomo: anima (vita) e spirito, due componenti che gli vengono attribuite da sempre e il cui rapporto è da sempre oggetto di contesa [...]. Non si tratta di una chiarificazione teoretica del rapporto tra spirito e anima, bensì di ciò che Nietzsche intende sotto la denominazione *dionisiaco* e *apollineo*. Dunque tutte e quattro le interpretazioni risalgono a questa fonte comune, a Nietzsche e a una determinata concezione di Nietzsche [...]. E tale rimando non vuole porre in questione l'originalità di queste interpretazioni, ma ha soltanto l'intento di mostrare il luogo e la sede originaria in cui deve avvenire il vero confronto».

⁹⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

⁹⁷¹ *Ivi*, p. 143. Cfr. J. Paumen, *Ennui et nostalgie chez Heidegger*, in «Revue internationale de philosophie», 168 (1989), pp. 118-119: «La détresse est-elle si différente de celle que surent naguère, dans la foulée de Nietzsche, diagnostiquer et pronostiquer Spengler, Klages, Scheler et Ziegler, et le remède est-il plus efficace que ceux que purent alors préconiser des philosophes de la culture, dont Heidegger n'aura, en effect, sommairement relaté les dépositions que pour écarter cavalièrement les propositions? [...]. Plutôt que sur l'efficacité du remède, interrogeons-nous sur ce que nous réserverait, selon Heidegger, la phase ultime d'une pareille détresse [...]. Se promettre de traiter l'ennui comme d'une disposition fondamentale de notre activité de philosopher, ce n'est pas se proposer d'instruire le procès de la paresse [...]. Pareille détresse se révélera être indistinctement détresse de l'être-là et détresse de l'être. Elle n'aura donc jamais pu être confondue avec les détresses locales et contingentes, dont les réformateurs de tout bord ne se préoccuperaient, par ailleurs, que pour se la dissimuler à eux-mêmes».

⁹⁷² Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 236.

svincolato da se stesso, costretto a riconoscersi in un «ruolo di portata universale»⁹⁷³, ed è in questo quadro teorico che la questione decisiva può finalmente porsi:

cosa vuol dire il fatto che ci diamo e addirittura *dobbiamo* darci questo ruolo? Siamo divenuti tanto *insignificanti* a noi stessi da aver bisogno di un ruolo? [...] Forse perché da tutte le cose ci viene incontro una sorta di *indifferenza* di cui non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l'economia, stringono a sé l'uomo e lo mantengono in movimento? Eppure *noi* cerchiamo per noi un *ruolo* [...]. Dobbiamo renderci di nuovo interessanti a se stessi? Perché lo dobbiamo fare? Forse perché ci siamo venuti a noia? L'uomo stesso sarebbe divenuto noia a se stesso? Perché ciò? *Ciò accade forse perché una noia profonda si trascina qua e là negli abissi dell'esserci come una nebbia silenziosa?* [...] Ma ci troveremo così ricondotti a quella noia profonda che forse per il momento nessuno conosce? Questa problematica noia profonda sarebbe forse quello *stato d'animo fondamentale di cui siamo alla ricerca e che dobbiamo destare?*⁹⁷⁴

Tali gli interrogativi da cui prende avvio la scepsi heideggeriana della condizione esistenziale odierna: nel prendersi cura con cui l'Esserci amministra globalmente i suoi commerci con gli utilizzabili intramondani, «affaccendarsi che Heidegger designa al tempo dei *Beiträge* come “macchinazione” (*Machenschaft*) ed in seguito come “impianto” (*Gestell*), in cui tutte le soluzioni sono viste come compiti solubili in via di principio»⁹⁷⁵, è esperibile l'*indigenza storica* che si annuncia nella tonalità emotiva della noia e che si esplica nell'*assenza di indigenza*: essa si manifesta nella costante tensione ad evitare che «uno stato di necessità nella sua totalità sorga e si diffonda»⁹⁷⁶, e che impedisce all'Esserci di esperire «quell'intimo sgomento che ogni mistero porta con sé e che dona all'Esserci la sua grandezza»⁹⁷⁷.

È dunque la negazione dello *stato di necessità* in cui versa l'esistenza umana che soggiace al tentativo di far rimanere *sopita* la *Grundstimmung* che tuttavia aleggia già

⁹⁷³ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 103.

⁹⁷⁴ *Ivi*, p. 104.

⁹⁷⁵ K. Held, *op. cit.*, p. 185. Cfr., a tal proposito, [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 126 ss.

⁹⁷⁶ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 215.

⁹⁷⁷ *Ivi*, p. 216.

come una *nebbia silenziosa*, dalla cui oppressione ci si affeccenda continuamente a sfuggire⁹⁷⁸, *scacciandola ed allontanandola*:

cosa vuol dire: *scacciamo e allontaniamo* la noia? La induciamo costantemente ad *addormentarsi* [...]. Dunque c'è già. La allontaniamo. La induciamo ad addormentarsi [...], non vogliamo farla stare sveglia – lei, che in definitiva è desta, e con occhi ben aperti – anche se da molto lontano – getta il suo sguardo all'interno del nostro Esser-ci, e già solo con uno sguardo siffatto ci compenetre e ci pervade.⁹⁷⁹

Ostinato a non accettare la gravità della condizione di miseria dell'umanità e a rifuggire così dall'insidia della tonalità emotiva fondamentale che di tale stato è espressione, l'Esserci si rivela incapace di ascoltare quanto, nel *diniego* di tale stato, gli viene annunciato, cullandosi «nel piacere di avere ciò che desidera e di desiderare solamente ciò che può avere»⁹⁸⁰. Di contro, l'unica possibilità di approssimazione, da parte dell'Esserci, alla sua propria essenza, passa attraverso il più difficile dei compiti che egli, in una simile situazione, può assumere: *preservare la noia dall'addormentarsi, non farla assopire*, far sì che essa possa destarsi e diffondersi, dilagando sino ad *afferrarlo* radicalmente e a rendere al contempo possibile l'insorgere della triplice interrogazione metafisica sul *mondo*, sulla *finitezza* e sulla *solitudine*.

Occorre dunque, anzitutto, acquisire la consapevolezza del fatto che sia proprio la *rimozione* dell'attuale *stato di necessità* – stato di necessità irriducibile, in quanto da intendersi in senso propriamente ontologico, alle crisi politiche, alle catastrofi naturali o a fenomeni di decadenza culturale – a determinare la condizione di *essenziale oppressione* che l'Esserci *patisce*, nonché il dilagare del *vuoto* in cui egli *si sente*

⁹⁷⁸ Cfr. J. Slaby, *op. cit.*, pp. 7-8: «Heidegger wants to awake boredom in his listeners. His goal is to create a specific readiness for certain experiences, and a kind of attentiveness or wakefulness in experience. This approach is based in part on the observation that although we are always in some existential orientation or other, we are for the most part not attentively in it. *Dasein* as the kind proper to us as humans, is constitutively correlated to being-away, which means existing in any of a variety of non-attentive, absent-minded, unfocused modes of being. According to Heidegger, these various modes of being-away are in fact our default ways of being, only rarely (if ever) interrupted by spells of lucid attentiveness, of wake-and mindfulness, which then truly deserve to be called being-there [...]. Thus, methodologically, Heidegger's work on boredom is an exercise in what could be called performative and transformative phenomenology in that it has an active purpose instead of merely providing theoretical insight. This approach significantly diverges from many descriptive approaches».

⁹⁷⁹ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 106.

⁹⁸⁰ *Ivi*, p. 217.

precipitare, sebbene tutti i suoi commerci e pratiche mondane siano affannosamente tesi ad occultarlo:

vuoto – con tale parola [...] intendiamo: non il niente assoluto, bensì il vuoto nel senso del negarsi, del sottrarsi, dunque vuoto come mancanza, privazione, *stato di necessità*. Veniamo colpiti da uno stato di necessità, ne siamo già colpiti? Più di uno, risponderemo [...]: l'odierna miseria sociale, il disordine politico, l'impotenza della scienza, il logoramento dell'arte, la mancanza di fondamento della filosofia, la debolezza della religione. Certo, stati di necessità ve ne sono ovunque ma, si dirà, è parziale vedere solo questi [...]. Ci interroghiamo intorno a un vuoto nella sua totalità, e dunque intorno a uno stato di necessità che non può avere affatto il carattere degli stati di necessità che abbiamo lencato [...]; ciò che opprime nel profondo e in modo nascosto è piuttosto *il restare assente di una oppressione essenziale del nostro Esser-ci nella sua totalità* [...]. Questo restare assente dell'oppressione viene soltanto apparentemente nascosto, e viene piuttosto invece attestato dai commerci quotidiani dell'odierno affaccendarsi.⁹⁸¹

Solo interrogandoci sull'attuale stato d'animo fondamentale *dormiente*, e dunque *sussistente seppur non manifesto*, si rende possibile la *liberazione* dell'Esserci dalla condizione di oppressione che egli stesso ostinatamente rinnega, rifugiandosi illusoriamente nelle frenetiche occupazioni che scandiscono il ritmo inautentico della *temporalità* della sua esistenza⁹⁸², evitando in tal modo che essa possa manifestarsi nel suo carattere estatico:

possiamo domandarci se la nostra odierna umanità quotidiana [...] non sia forse tale che [...] si opponga alla possibilità del sorgere di quella noia profonda. Possiamo solo domandarci se l'uomo di oggi comprima e restringa *l'ampiezza del suo nascosto e più*

⁹⁸¹ *Ivi*, pp. 214-216.

⁹⁸² Cfr. J. A. Escudero, *op. cit.*, p. 126: «Il tempo può divenire indifferente non solo nel modo della quotidianità che si ripete giorno dopo giorno, ma anche nella forma dello spirito d'un'intera epoca. Ed una tale indifferenza, una così singolare indifferenziazione, che ci sono proprie nella quotidianità, si esprimono soprattutto nello stato d'animo della noia. L'accadere della manifestatività, dunque, non è affatto qualcosa che si trovi già così e sul quale si possano pronunciare degli enunciati, bensì riposa su un riferimento emotivamente accordante (*stimmend*) che, sul piano storico, ci traspone nella condizione dell'indifferenza. Per questo, lo sforzo di Heidegger di “destare uno stato d'animo fondamentale” va considerato come una nuova forma di attenzione fenomenologica in cui ogni determinazione dell'Esserci viene stabilita a partire dal fondamento di una tonalità emotiva».

profondo stato di necessità a quegli stati di necessità per i quali trova subito una legittima difesa al fine di vivere pacificamente e tranquillamente [...] mediante la repentinità dei suoi programmi, premura e repentinità che confonde [...]. Interrogarci intorno a *questo stato d'animo fondamentale* [...] significa liberare nell'uomo l'essere-uomo [...], cioè l'essenza dell'uomo, *far sì che l'Esser-ci in lui divenga essenziale* [...]. Significa caricare l'uomo dell'Esser-ci come del peso da portare che gli è più proprio. Solo chi sa veramente dare a se stesso un peso da portare, è libero [...]. Solamente in tale interrogare possiamo portarci al punto in cui si decide se riusciremo a trovare il coraggio per ciò che questo stato d'animo fondamentale ci dà a conoscere.⁹⁸³

Chiarita l'incidenza ontologica della *Grundstimmung* della *Langeweile* sull'odierna condizione esistenziale, occorre soffermarsi sulla modalità in cui il testo heideggeriano qualifica i tratti peculiari della sua insorgenza nell'essenza dell'Esserci: è in questo contesto che l'indagine del filosofo «diventa un'esplorazione del centro del deserto»⁹⁸⁴, la quale trova articolazione in un'escalation drammatica per mezzo della quale ci si addentra sempre più profondamente entro la «costituzione fondamentale della nostra epoca»⁹⁸⁵.

L'analisi fenomenologica della disposizione emotiva fondamentale della *Langeweile* si struttura, nella suggestiva trattazione offertane nella *Vorlesung* del 1929/30, a partire dalla preliminare indicazione del criterio metodologico dello *Zeitvertreib* (scaccia-tempo), quale espediente privilegiato cui l'Esserci incessantemente ricorre al fine di evadere dal *farsi-lungo* del tempo e di farlo dunque trascorrere più rapidamente. La disputa che così l'Esserci ingaggia con il tempo mira non ad annullarlo, bensì a sospingerlo per evitare che l'avvertimento del suo rallentamento determini l'effetto di *oppressione* e di *paralisi* apportato proprio dalla tonalità emotiva della noia.

È contro l'*indugiare* del tempo e l'*allentarsi* del suo ritmo che lo *Zeitvertreib* – il quale assume le forme più varie, sino ad identificare qualsiasi tipo di attività, anche del tutto inutile – esplica la sua funzione, consistente propriamente nel *dissipare* ed *ingannare* il protrarsi della sua durata, come suggerisce l'espressione tedesca '*sich die Zeit vertreiben*', ("passare il tempo"), secondo il significato del verbo '*vertreiben*', indicante l'azione del "cacciare", "allontanare", "espellere", "dissipare", "far passare", "spacciare", "togliere", "spossare". L'inganno perpetrato così dall'Esserci si esplica

⁹⁸³ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 219-220.

⁹⁸⁴ R. Safranski, *op. cit.*, p. 237.

nell'esercizio di un'attività in grado di rendere il meno gravoso possibile lo scorrere *lento* del tempo, perché esso non sia insopportabile, non ci venga *in odio*, ossia non risulti *noioso*, secondo l'originario assunto semantico del lemma italiano 'noia', che, al pari del francese 'ennui', è riconducibile al provenzale 'enojia' e al latino 'inodiare', ovvero 'in odio habere' – locuzione latina semanticamente affine al greco 'odyssomai' ("essere sdegnato, adirato") –, da cui derivano 'annoiare', 'enoier', 'ennuyer'⁹⁸⁶. Il ricorso allo *Zeitvertreib* rappresenta pertanto l'unica scappatoia cui l'Esserci può ricorrere per svincolarsi dalla *costrizione* dell'*attesa*, dalla quale tenta di fuggire, per *fuggire*, anzitutto, *da se stesso*, perché solo colmando il *vuoto* coincidente con l'empasse temporale egli può evitare di *fermarsi* per porsi unicamente al cospetto di sé⁹⁸⁷:

così proprio nello *scacciatempo* raggiungiamo il giusto atteggiamento nel quale la noia ci viene incontro priva di travestimenti. Non possiamo dunque rendere la noia oggetto dell'osservazione come una condizione che si presenta per sé, bensì dobbiamo prenderla come noi ci imbattiamo in essa, cioè, quando cerchiamo di scacciarla [...]. Se, posto che sia lecito parlare in tali termini, rendiamo la noia oggetto, dobbiamo fin da principio farla emergere come qualcosa contro cui ci rivolgiamo, non in un modo qualsiasi, bensì [...] in questa peculiare reazione che viene suscitata automaticamente dalla noia che emerge e che noi chiamiamo *scacciatempo* [...]. Nello *scacciatempo*, così come in ciò che esso allontana, nella noia, l'elemento determinante è il tempo. Lo *scacciatempo* è perciò [...]

⁹⁸⁵ K. Held, *op. cit.*, p. 185.

⁹⁸⁶ Sulla differenza semantica fra i termini 'Langeweile' ed 'ennui', cfr. L. Bottani, *Noia, acedia ed epochè*, in «Sapienza. Rivista di filosofia e teologia», 44 (1991), Napoli: Editrice Domenicana Italiana, pp. 128-129: «è soltanto nella seconda metà del XVIII secolo che il concetto tedesco di *Langeweile* si afferma a corrispondere in qualche modo all'ennui in tutto l'ambito di lingua germanica, pervenendo in tal modo ad assimilare definitivamente anche l'elemento affettivo, e che, d'altro canto, solo abbastanza tardi termini come noia ed *ennui* vanno a ricomprendere semanticamente l'elemento temporale, che è invece del tutto proprio della *Langeweile* tedesca. L'*ennui*, per inciso, giunge ad includere la particolare sensazione temporale della *lange Weile* antico-tedesca, che fa apparire propriamente il tempo lungo (*lang*), solo a partire dalla seconda metà del XVI secolo. L'antico *enui* francese, il provenzale *enoja*, che risultano completamente estranei a questa sensazione del tempo che si estende e distende fino a farsi pesante e insostenibilmente lungo, allargano così il proprio campo semantico a ricomprendere anche questo elemento che era loro originariamente estraneo».

⁹⁸⁷ F. Di Giorgi, *op. cit.*, p. 259: «La situazione noiosa [...] ci costringe a stare dinanzi a noi stessi; ma questo stare dinanzi a noi stessi profuce in noi medesimi un vuoto abbandono (*Leergelassenheit*). Sembriamo presi in trappola, bloccati, senza via di scampo, abbandonati in un vuoto che ora non sembra più essere solo quello relativo alla momentanea pausa, ma quello totale nel quale noi siamo inseriti e di cui l'attuale tregua non è che una particolare via di accesso. Ecco che allora andiamo alla *ricerca* di un'ancora di salvezza, di qualcosa che possa ingannare questa nostra situazione disperata, giacché noi intuivamo oscuramente che da un simile stato non si possa fuggire se non con l'inganno: ricorriamo dunque allo *Zeitvertreib*, al passatempo».

un tentativo di accorciare il tempo scacciandolo, di conseguenza è un'irruzione nel tempo come *disputa col tempo*.⁹⁸⁸

In quanto esperienza opprimente dell'indugiare del tempo, la *Grundstimmung* della noia si rivela dunque quale modalità privilegiata del *disvelarsi* della temporalità costitutiva dell'Esserci. A contraddistinguere la tonalità emotiva della *Langeweile* è infatti l'avvertimento dell'indefinita estensione della temporalità, secondo il significato letterale del termine in uso nella lingua tedesca: '*Langeweile*', che nelle opere kantiane occorre ancora nella forma disgiunta '*lange Weile*', denota un "lungo lasso di tempo" e, derivativamente, il "divenire insopportabilmente lunga della durata temporale"⁹⁸⁹, cosicché in tale nozione finiscono per condensarsi l'aspetto *temporale* appena rilevato e quello, di carattere propriamente *affettivo*, relativo al disgusto che tale esperienza comporta⁹⁹⁰.

A tal proposito, particolarmente interessante risulta l'analisi storico-semantiche condotta da Lepenies, il quale ricorda che il termine '*Langweil*' presenta in bavarese

⁹⁸⁸ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 122-129.

⁹⁸⁹ In merito alla *Langeweile* quale *Stimmung* propriamente temporale, nell'*Antropologia pragmatica* Kant sottolinea come essa si manifesti come intrinsecamente ambigua, poiché può determinare tanto la sensazione dell'indugiare opprimente del tempo, quanto quella opposta del suo scorrere rapidamente. A tal proposito, cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg: Nicolovius, 1798, *Antropologia pragmatica*, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, con introduzione e note di M. Foucault, I. Kant: *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Milano: Einaudi, 2010, pp. 123-124: «In una comitiva, che in un viaggio di piacere in carrozza si sia per tre ore piacevolmente intrattenuta in conversazioni, quando al separarsi uno dei compagni guarda l'orologio, esclama: "Come è passato presto il tempo!... Ma come si può spiegare il fenomeno di un uomo che per la maggior parte della sua vita si è annoiato tanto che ogni giorno gli pareva lungo, eppure alla fine della vita si lagna della sua brevità? La causa di ciò si può cercare nell'analogia con un'osservazione affine: da dove nasce che le miglia tedesche (le quali non sono misurate o contrassegnate con pietre miliari come le verste russe) appaiono tanto più corte quanto più ci si avvicina a una capitale (per esempio, Berlino), e tanto più lunghe, quanto più ce ne si allontana (verso la Pomeriana)? La quantità degli oggetti visti (villaggi e fattorie) produce nella memoria la conclusione illusoria di un grande spazio lasciato indietro e quindi anche di un più lungo tempo richiesto per percorrerlo; nell'altro caso invece il vuoto lascia minor memoria delle cose viste e quindi suscita l'idea di uno spazio più breve e conseguentemente di un tempo più breve di quello che sarebbe secondo l'orologio».

⁹⁹⁰ Cfr. R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli: Loffredo Editore, 1997, p. 327: «In che senso la noia ha a che fare col tempo, con la temporalità dell'uomo? In realtà ci si annoia quando si è bloccati nell'azione, quando non si sa che cosa fare, quando non si hanno scopi o fini precisi, quando mancano stimoli all'agire, quando si è sazi delle esperienze fatte, quando si vive un'esperienza monotona e sempre uguale, quando non si riesce a dare un senso alla propria esistenza. Sia che abbia la sua origine in una situazione o in un evento particolare [...], sia che nasca in noi senza un rapporto diretto con la situazione o con le cose che ci circondano [...], la noia sembra essere anzitutto uno stato d'animo segnato da vuoto, sospensione, torpore, inattività, accidia, ripetitività, disgusto, fastidio, uggia, indifferenza, insoddisfazione, indefinita nostalgia, attesa; sembra indicare anzitutto un "senso di fastidio, di tristezza per l'inerzia materiale, la mancanza di interessi spirituali o la ripetizione uggiosa delle stesse azioni (Cortellazzo-Zolli)».

l'accezione di "lamento perdurante", mentre il verbo *'langweilen'* quella di "provare nostalgia"⁹⁹¹, riconoscendo come le nozioni in questione assumano pertanto una valenza di natura *affettiva*. Nell'accurato studio critico condotto da Völker, la *Langeweile* viene inoltre equiparata, sotto il profilo concettuale, alle nozioni latine di *'taedium vitae'*, *'acedia'*, *'melancholia'* e *'fastidium'*, dal momento che la noia esistenziale presenterebbe i medesimi sintomi psico-fisici delle affezioni appena elencate⁹⁹².

«Nostalgia inappagata del tempo»⁹⁹³, a partire dal XII secolo la noia si configura, nell'ambito tanto della produzione letteraria quanto di quella filosofica, quale fenomeno estremamente complesso e proteiforme: esperienza dell'orrorificità del tempo che, sospeso in una durata indefinita, diviene insostenibilmente *vuoto*, tale stato affettivo, sovente anodino e dallo statuto definitorio profondamente antinomico per la pluralità di valenze in cui si declina⁹⁹⁴, diviene espressione ora dell'incondizionatezza delle passioni e dell'inappagabilità di una coscienza ipertrofica, ora della consapevolezza dell'inattingibilità dell'infinito, ed ancora, del doloroso avvertimento del sottrarsi di ogni donazione di senso che mina l'esistenza, sino ad approdare alla riflessione heideggeriana nelle vesti di *Grundstimmung* rivelatrice capace di dischiudere lo sguardo dell'Esserci dinanzi a quel *fondo abissale* in cui dimora la *temporalità* che egli stesso è.

«Figlia e madre del nulla»⁹⁹⁵, la noia si manifesta al contempo, in quanto medium patico di disvelamento del reale, quale sensore ontologico-metafisico privilegiato, sino a rivelarsi, come l'ebbe a definire Leopardi,

⁹⁹¹ Cfr. W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 1969, tr. it. a cura di F. P. Porzio, *Melancholia e società*, Napoli: Guida, 1985, p. 115.

⁹⁹² Cfr. L. Völker, *Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*, München: Fink, 1975.

⁹⁹³ E. M. Cioran, *La caduta nel tempo*, tr. it. di T. Turolla, Milano: Adelphi, 2004, p. 130.

⁹⁹⁴ Cfr., a tale riguardo, V. Jankélévitch, *L'avventura, la noia, la serietà*, Genova: Marietti, 1991, pp. 59-60: «La noia si colloca al centro di un universo minuto e diafano ove tutte le cose sono avvolte dal velo grigio dell'indifferenza; passionale e divorante, la noia si chiude dentro il cerchio magico della sua nevrastenia. D'altronde, la noia non è mai la tabula rasa. Essendo il più indeterminato dei sentimenti, o meglio l'indeterminazione stessa fatta sentimento, essa appare come la più proteiforme di tutte le creature: possiede mille volti contraddittori, parla mille lingue, entra, come ingrediente, a fare parte di una quantità di composti [...]. Essendo il vuoto, la noia diviene tutto ciò che si vuole. È la possibilità allo stato puro, l'indifferenza rispetto a qualsiasi forma attuale... La noia monotona è insieme uniforme e multiforme, e quindi è informe! Informe e a volte persino difforme! [...] La pura noia è il sentimento che non c'è alcun sentimento, il che significa la possibilità di tutti i sentimenti: nella nebulosa della noia fluttuano a caso tutti i tipi di umore possibile [...], per cui si rischia di disconoscere la noia quando si considera la varietà delle passioni che la riempiono tingendola della loro tonalità».

⁹⁹⁵ G. Leopardi, *Pensieri*, in *Poesie e prose*, a cura di F. Flora, Mondadori: Milano, 1940, p. 383.

il più sublime dei sentimenti umani [...], il maggior segno di grandezza e di nobiltà che si vegga nella natura umana. Perciò la noia è poco nota agli uomini di nessun momento, e pochissimo o nulla agli altri animali.⁹⁹⁶

Tonalità emotiva ubiquitaria e al contempo inafferrabile, «dolore felice o benessere dolente»⁹⁹⁷, la nozione di ‘noia’ si configura pertanto, in virtù della sua vaghezza denotativa e della sua estensione semantica, come intrinsecamente ossimorica, e, nell’impossibilità linguistica di esplicitare l’indeterminatezza dei fattori che ne determinano l’insorgenza⁹⁹⁸, tale stato umorale si declina secondo la molteplicità delle nuances con cui la «figlia delle nullità»⁹⁹⁹ sommerge nella sua adiaforia tutti gli interessi dell’esistenza.

Nel tentativo di offrire una sintetica rassegna delle principali accezioni del termine in questione, è possibile distinguere quattro differenti, seppur tra loro strettamente connessi, plessi semantici¹⁰⁰⁰: in primo luogo, la nozione succitata designa un «sentimento di pena, di malessere spirituale, di turbamento interiore, di inquietudine, o anche di irritazione, di dispetto, di disappunto, di insofferenza, di disapprovazione, causato da circostanze e situazioni avverse, da eventi contrarie alle proprie attese»¹⁰⁰¹, come, ad esempio, nei seguenti versi di Leopardi:

Che intollerabil noia / gli ozi, i commerci usati, / e di vano piacer la vana spene, / allato a quella gioia, / gioia celeste che da te mi viene!¹⁰⁰²

In secondo luogo, essa indica «un senso indefinibile di scontentezza e di insoddisfazione durevole o momentanea che deriva dall’ozio, dalla mancanza di interessi, dal non sapere impiegare in modo utile o piacevole il proprio tempo, dal senso

⁹⁹⁶ *Ivi*, LXVIII.

⁹⁹⁷ V. Jankélévitch, *L’alternative*, Paris: Alcan, 1938, p. 74.

⁹⁹⁸ Per un panorama delle diverse interpretazioni psicologiche e psicoanalitiche della noia, cfr. la voce ‘noia’ nel *Dizionario di psicologia*, a cura di U. Galimberti (a cura di), *Dizionario di psicologia*, Torino: UTET, 1994, pp. 613-615.

⁹⁹⁹ G. Leopardi, *op. cit.*, p. 383.

¹⁰⁰⁰ Sulla polisemia della nozione in questione, cfr. R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell’età del nichilismo?*, Roma: Bulzoni Editore, 1997, pp. 75-101.

¹⁰⁰¹ Tale definizione è tratta, come quelle che seguiranno, da M. Cortellazzo/ P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, 1980, vol. III, p. 807.

che nulla è più possibile compiere di utile o di grande in un mondo arido e gretto», secondo il precipuo significato in cui la parola ‘noia’ occorre in questo breve passo di Gadda:

Così, per lei, il mondo non fu altro che noia: non fu altro che un gran piangere [...].
Noia, noia, noia. Un pantano de noia¹⁰⁰³.

In una terza accezione, essa indica «un senso doloroso della vanità della vita umana [...], un’indifferenza per la totalità delle cose, l’esperienza emotiva della gratuità dell’esistenza umana», di cui offrono testimonianza le parole di Verri:

Che altro significano queste parole tedio, noia, inquietudine, malinconia se non un modo doloroso di esistere che ci accorgiamo di qual natura sia o in qual parte di noi la sede del dolore?¹⁰⁰⁴

Infine, il medesimo termine denota la sensazione di disgusto derivante dalla «ripetizione monotona di atti o di parole, dall’eccessiva durata di un’occupazione o di un lavoro, dall’uniformità dei [...] sentimenti», come nel seguente passo di Algarotti:

Passata la gioventù, si torna sulle medesime cose, sulle tracce istesse, tutto diviene ripetizione o noia, che è tutt’uno¹⁰⁰⁵.

In merito alla valenza propriamente *filosofica* della *Langeweile*, e dunque all’intima connessione con la dimensione della *temporalità* dell’esistenza che la connota, vale la pena di ricordare, inoltre, la caratterizzazione che di tale tonalità

¹⁰⁰² G. Leopardi, *Il pensiero dominante*, in *Canti*, a cura di F. Brioschi, Milano: Rizzoli, 1974, vv. 24-28.

¹⁰⁰³ C. E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Milano: Garzanti, 1958, p. 134.

¹⁰⁰⁴ P. Verri, *Opere filosofiche e di economia politica*, Milano: Società tipografica dei classici italiani, 1935, vol. I, p. 55.

¹⁰⁰⁵ F. Algarotti, *Opere*, a cura di A. Asor Rosa, Torino: Einaudi, 2000, p. 156.

emotiva offre Schopenhauer riferendosi ad essa quale specifica modalità affettiva del manifestarsi del vuoto dell'esistenza nel suo continuo oscillare tra bisogno, insoddisfazione, desiderio, volere da un canto e sazietà, appagamento, tedio e monotonia dall'altro, i quali, a loro volta, determinano la necessità del ricorso ad un *passatempo*:

Tra il volere e il conseguire trascorre intera ogni vita umana. Il desiderio è per sua natura dolore: il conseguimento genera tosto sazietà: la meta era solo apparente: il possesso disperde l'attrazione: in nuova forma si ripresenta il desiderio, il dolore: altrimenti segue monotonia, vuoto, noia, contro cui la battaglia è altrettanto tormentosa quanto contro il bisogno [...]. Non appena miseria e dolore concedono all'uomo una tregua, la noia è subito vicino, tanto che quegli per necessità ha bisogno d'un *passatempo*.¹⁰⁰⁶

In quanto essenzialmente *volontà*, l'esistenza è dunque per sua natura ineluttabilmente segnata dal dolore e dalla noia: quest'ultima rivela così l'illusorietà dell'attingimento della felicità in virtù dell'impossibilità di un definitivo appagamento della volontà stessa, che, una volta soddisfatta, lascia inesorabilmente il posto al *vuoto* che da essa stessa era stato temporaneamente colmato:

per quanto i grossi e piccoli tormenti riempiano ogni vita umana, tenendola in perenne inquietudine e moto, non possono tuttavia coprir l'insufficienza della vita, rispetto alla soddisfazione dello spirito, e il vuoto e l'insulsaggine dell'esistenza, né bandire la noia, che è sempre pronta a empire ogni paura lasciata dalla preoccupazione [...]. Quel che tutti i viventi occupa e tiene in moto, è lo sforzo di esistere (la fatica per l'esistenza). Ma dell'esistenza, una volta che sia loro assicurata, non sanno che cosa fare: perciò il secondo impulso che li fa muovere, è lo sforzo di alleggerirsi del peso dell'esistere, di renderlo insensibile, di "ammazzare il tempo", ossia di sfuggire alla noia. Quindi vediamo che quasi tutti gli uomini al riparo dei bisogni e delle cure, quand'abbiano alla fine rimosso da sé tutti gli altri pesi, si trovano esser di peso a se stessi, e hanno per tanto

¹⁰⁰⁶ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819, tr. it.a cura di P. Savy-Lopez e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari: Laterza, 1979, pp. 414-425.

di guadagnato ogni ora che passi, ossia ogni sottrazione fatta a quella vita appunto, per la cui conservazione il più possibile lunga avevano fino allora impiegate tutte le forze.¹⁰⁰⁷

L'intendimento schopenhaueriano dell'esistenza come costante sforzo ad alleggerire il *peso* che essa stessa è, nonché il rilevamento dell'impossibilità, per l'essere umano, di sfuggire al confronto con se stesso cui la *Langeweile* è in grado di costringerlo, sembra preannunciare proprio quanto, in relazione alla potenza *rivelatrice* della condizione patica in questione, la fenomenologia heideggeriana della noia avrebbe posto in luce, ovvero il confronto ineludibile, cui tale *Grundstimmung* sottopone l'Esserci, con il proprio Sé, autenticamente inteso come il più *grave* dei compiti che egli può assumere.

Analogamente alla concezione schopenhaueriana e heideggeriana, anche nella celebre caratterizzazione leopardiana della noia, tale stato umorale appare suscitato dalla costitutiva inappagabilità del desiderio e dall'avvertimento dell'*uniformità* delle sensazioni, rispetto alla quale la ricerca di continue occupazioni, persino spiacevoli, è solo un illusorio *palliativo*¹⁰⁰⁸:

non per altro che per odio della noia vediamo oggidì coccorrere avidamente il popolo agli spettacoli sanguinosi delle esecuzioni pubbliche, e a tali altri, che non hanno niente di piacevole in sé [...], ma solamente in quanto fanno un vivo contrasto colla monotonia della vita. Così tutte le altre cose straordinarie, e perciò gradite, benché non solo non piacevoli, ma dispiacevolissime in sé.¹⁰⁰⁹

La noia non è altro che una mancanza del piacere che è l'elemento della nostra esistenza, e di cosa ci distrae dal desiderarlo. Se non fosse la tendenza imperiosa dell'uomo al

¹⁰⁰⁷ *Ivi*, p. 425.

¹⁰⁰⁸ Sulla concezione leopardiana della noia, cfr. N. Jonard, *Leopardi et le sentiment de l'ennui aux XVIII^e siècle*, in *Leopardi e il Settecento. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani*, Firenze 1964, pp. 367-386; A. S. Rosenthal, *The theory and Poetry of ennui: Leopardi and Baudelaire*, in «Neophilologus» LX (1976), pp. 342-356; A. Negri, *Leopardi e i giorni del "lavoro usato"*, in C. Ferrucci (a cura di) *Leopardi e il pensiero moderno*, Milano: Feltrinelli, 1989; C. Galimeberti, *La caduta, la noia*, in *Leopardi e il pensiero moderno, op. cit.*, pp. 109-117; E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano: Feltrinelli, 1990; E. Gioanola, *Leopardi e la malinconia*, in A. Dolfi (a cura di), *Malinconia, malattia malinconica e letteratura moderna*, Roma: Bulzoni, pp. 191-220; A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Milano: Feltrinelli, 1994.

¹⁰⁰⁹ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 239 del 12.9.1820, in *Tutte le opere*, a cura di S. Solmi e G. De Robertis, Milano: Mondadori, 1988.

piacere sotto qualunque forma, la noia, quest'afezione tanto comune, tanto frequente, e tanto aborrita, non esisterebbe.¹⁰¹⁰

Identificata con lo stato di *indifferenza* emotiva che induce all'insofferenza nei confronti della realtà tutta, la noia presenta dunque lo statuto ossimorico di "passione apatica", in quanto essa stessa scaturisce dall'assenza di passioni capaci di rimettere in moto il flusso *lento ed opprimente* del tempo, come Leopardi osserva nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*:

GENIO: Che cos'è la noia? TASSO: [...] A me pare che la noia sia nella natura dell'aria: la quale riempie tutti gli spazi interposti alle altre cose materiali, e tutti i vani contenuti in ciascuno di loro; e donde un corpo si parte, e altro non gli sottratta, quivi ella succede immediatamente. Così tutti gl'intervalli della vita umana frapposti ai piaceri e ai dispiaceri, sono occupati dalla noia. E però, come nel mondo materiale, secondo i Peripatetici, non si dà voto alcuno; così nella vita nostra non si dà voto; se non quando la mente per qualsivoglia causa interrompe l'uso del pensiero. Per tutto il resto del tempo, l'animo, considerato anche in se proprio e come disgiunto dal corpo, si trova contenere ogni passione; come quello su cui l'essere vacuo da ogni piacere o dispiacere, importa essere pieno di noia; la quale è anco passione, non altrimenti che il dolore o il diletto [...]

GENIO: Verramente per la noia non credo si debba intendere altro che il desiderio puro della felicità, non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere.¹⁰¹¹

Ancor più dolorosa della sofferenza fisica, la percezione della nullità di ogni donazione di senso prodotta dalla noia¹⁰¹² *disvela* così l'insensatezza dell'esistenza, la sua essenziale tragicità, l'*omnia vanitas*¹⁰¹³, e, in tal senso, essa si rivela, similmente a

¹⁰¹⁰ *Ivi*, 174 del 12-23.7.1820.

¹⁰¹¹ G. Leopardi, *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, in *Tutte le opere*, *op. cit.*, pp. 112-113.

¹⁰¹² Cfr. R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, *op. cit.*, pp. 234-235.

¹⁰¹³ Cfr., a tal proposito, G. Leopardi, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in *Tutte le opere*, *op. cit.*, p. 172: «Questa mia inclinazione non procede ad alcuna sciagura che mi sia intervenuta, ovvero che io mi aspetti che mi sopraggiunga: ma da un fastidio della vita; da un tedio che io provo, così veemente, che si assomiglia a dolore o a spasimo; da un cerò non solamente conoscere, ma vedere, gustare, toccare la vanità di ogni cosa che mi occorre nella giornata. Di maniera che non solo l'intelletto mio, ma tutti i sentimenti, ancora del corpo, sono (per un modo di dire strano, ma accomodato al caso) pieni di questa vanità».

quanto avviene nelle pagine del corso heideggeriano del 1929/30, quale *strumento di comprensione privilegiata di natura pre-teoretica*: «sentimento ingenuo e proprio dell'animo nostro che ci fa sentire la nullità delle cose indipendentemente dalla ragione»¹⁰¹⁴: «sentimento non di sol raziocinio, ma vero e per modo di dire sensibilissimo e dolorosissimo»¹⁰¹⁵.

Stato umorale da cui sono perlopiù affetti gli spiriti nobili e magnanimi¹⁰¹⁶, la noia si manifesta dunque, anche nella caratterizzazione tracciata da Leopardi, come *rivelatrice* del reale, nonché, per sua stessa essenza, *antinomica*, come il più *sterile* e al contempo il più *sublime* dei sentimenti: da un canto, infatti, essa smaschera l'illusorietà dei piaceri e il tragico, «solido nulla» che segna la condizione umana¹⁰¹⁷, dall'altro, si profila quale affezione propriamente *metafisica*, in quanto consente all'animo di *trascendere* il reale nella sua totalità, operazione *inattuabile per via razionale*:

La noia è la più sterile delle passioni umane. Com'ella è figlia della nullità, così è madre del nulla: giacché non solo è sterile per se, ma rende tale tutto ciò a cui si mesce o si avvicina.¹⁰¹⁸

Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁴ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, op. cit., 106.

¹⁰¹⁵ *Ivi*, 107.

¹⁰¹⁶ Cfr. *ivi*, 4306: «I più degli oziosi sono piuttosto disoccupati che annoiati. Si dice male che la noia è un mal comune. La noia non è sentita che da quelli in cui lo spirito è qualche cosa. Agli altri ogni insipida occupazione basta a tenerli contenti; e quando non hanno occupazione alcuna, non sentono la pena della noia. Anche gli uomini sono, la più parte, come le bestie, che a non far nulla non si annoiano». Sull'interpretazione leopardiana della noia come stato d'animo tipico della civiltà scientifico-illuminista, cfr. R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, op. cit., pp. 238-239: «Pur avendo la sua condizione di possibilità nella struttura appetitiva dell'uomo – nella sua strutturale incapacità di sostenere il peso del vuoto dell'esistenza, ovvero in una condizione di vita caratterizzata dall'assenza tanto di male e di dolori, quanto di piaceri e distrazioni –, il tedio della vita non sarebbe il prodotto di condizioni psico-patologiche o fisico-patologiche dell'individuo, bensì il portato di un'atmosfera culturale, epocale, il prodotto di una società utilitaristicamente strutturata. La ragione illuministica avrebbe infatti non solo radicalmente messo in questione la religione cristiana e l'idea di infinito, ma avrebbe distrutto ogni illusione, ogni speranza, ogni istanza di dar senso e significato alla vita degli uomini, lasciando loro solo la fede in un miglioramento progressivo e continuo delle condizioni di vita in forza del progresso scientifico e tecnologico e riducendo così l'esistere [...] alla pura e semplice ricerca del benessere egoisticamente inteso».

¹⁰¹⁷ Cfr., a tal proposito, il seguente brano tratto dalla lettera di Leopardi a Pietro Giordani, datata 19.11.1819, in *Tutte le opere*, op. cit., pp. 1089-1090: «Sono così stordito dal niente che mi circonda [...]. Non ho più lena di concepire nessun desiderio, neanche della morte, non perch'io la tema in nessun conto, ma non vedo più divario tra la morte e questa mia vita [...]. Questa è la prima volta che la noia non solamente mi opprime e stanca, ma mi affanna e lacera come un dolor gravissimo; e sono così spaventato della vanità di tutte le cose e della condizione degli uomini [...] che ne vo fuori di me».

¹⁰¹⁸ *Ivi*, 1815.

La noia è in qualche modo il più sublime dei sentimenti umani [...]. Il non poter essere soddisfatto di alcuna cosa terrena né, per dir così, dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si è fatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e vuoto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana. Perciò la noia è poco nota agli uomini di nessun momento, e pochissimo o nulla agli altri animali.¹⁰²⁰

§ 2. Digressione storico-concettuale sulla noia quale figura del male metafisico

Intendendo approssimarci alla precipua accezione che il termine '*Langeweile*' assume nell'ambito dell'analisi fenomenologica condotta da Heidegger nella succitata *Vorlesung* del 1929/30, particolarmente interessante risulta la trattazione che di tale tonalità emotiva, assunta in termini propriamente esistenziali, è stata offerta dal sociologo tedesco Doehlemann nel saggio del 1991 *Langeweile? Deutung eines verbreiteten Phänomens*¹⁰²¹, in cui vengono distinte quattro principali forme in cui essa si declinerebbe: 1) la noia *situativa* (*gegenständliche Langeweile*), ovvero occasionata da una circostanza determinata; 2) la noia intesa come *tedio*, nausea, disgusto rispetto alla ripetitività di una certa situazione o condizione; 3) la noia *esistentiva* (*zuständliche Langeweile*), che ha le sue radici nel fondo dell'anima; e infine 4) la noia *creativa*, affezione propulsiva, capace di indurre l'individuo che ne è affetto a proiettarlo costruttivamente verso il mondo¹⁰²².

¹⁰¹⁹ *Ivi*, 85.

¹⁰²⁰ G. Leopardi, *Pensieri*, op. cit., LXVIII.

¹⁰²¹ M. Doehlemann, *Langeweile? Deutung eines verbreiteten Phänomens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

¹⁰²² Cfr. F. Nietzsche, *Idilli di Messina, La gaia scienza e scelta di frammenti postumi 1881-1882*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano: Adelphi, 1971, p. 68: «Lavoro e noia. Cercasi un lavoro per un salario: in questo quasi tutti gli uomini dei paesi civili sono oggi uguali; per essi tutti il lavoro è un mezzo, e non fine a se stesso; per la qual cosa non vanno tanto per il sottile nello scegliersi un lavoro, posto che frutti un buon guadagno. Esistono però uomini rari che preferiscono morire piuttosto che mettersi a fare un lavoro senza piacere di lavorare: sono quegli uomini da gusti difficili, di non facile contentatura, ai quali un buon guadagno non serve a nulla se il lavoro non è di per se stesso il guadagno di

Mentre il tratto comune alle diverse forme di noia sopra elencate è identificato da Doehlemann – sulla scorta della teoria elaborata da James¹⁰²³ – nel senso distorto del tempo che tale tonalità emotiva suscita nel soggetto, a fungere da criterio di distinzione dei quattro “ideal-tipi” in cui la stessa si modula è il fattore che ne determina, di volta in volta, l’insorgenza: così, se nel primo e nel secondo caso la *Langeweile* è occasionata da una circostanza o situazione determinata, nel terzo e nel quarto caso, invece, essa scaturisce dal soggetto stesso, ovvero dall’insostenibilità emotiva del vuoto che questi avverte, secondo quanto era stato già osservato da Revers¹⁰²⁴, alla cui posizione Doehlemann esplicitamente si richiama.

Nella medesima prospettiva si collocano le osservazioni psicoanalitiche di Greenson che, riprendendo agli inizi degli anni ’50 l’analisi avviata dal maestro Fenichel in *Zur Psychologie der Langeweile*¹⁰²⁵ – secondo la quale la noia sarebbe determinata dalla compresenza in un individuo, da un lato, di un forte bisogno di attività, e dall’altro, di fattori inibenti tale bisogno¹⁰²⁶ –, indica come caratteri clinici e diagnostici dell’insorgenza della noia la sensazione di sospensione del tempo, e dunque di vuoto e di oppressione che ne deriva, unitamente ad uno stato di profonda insoddisfazione che si esplica in un atteggiamento di attesa passiva e di desiderio tanto intenso quanto inappagabile:

tutti i guadagni [...]. Per il pensatore e per tutti gli spiriti inventivi, la noia è quella sgradevole “bonaccia” dell’anima, che precede il viaggio felice e i venti giulivi; egli deve sopportare, deve *attendere* in se stesso gli effetti: proprio *questo* è ciò che le nature inferiori non possono assolutamente esigere da se medesime! Fuggire con tutti i mezzi la noia è volgare: lavorare senza piacere è volgare».

¹⁰²³ Cfr. W. James, *The Principles of Psychology*, Holt: New York 1890, tr. it. a cura di G. Preti, *Principi di psicologia*, Milano: Principato, 1965, p. 204: «*Tedium, noia, ennui, Langeweile, boredom* sono è parole per le quali probabilmente ogni linguaggio conosciuto dall’uomo ha il suo equivalente. Esso si produce tutte le volte che, per la vacuità relativa ad un tratto di tempo, diventiamo attenti al passaggio del tempo stesso».

¹⁰²⁴ Cfr. W. J. Revers, *Die Psychologie der Langeweile*, Meisenheim, 1949, tr. it. a cura di G. Pettinati, *Psicologia della noia*, Roma: Edizioni paoline, 1956.

¹⁰²⁵ O. Fenichel, *Zur Psychologie der Langeweile*, in «*Imago*», 20 (1934), pp. 270-281.

¹⁰²⁶ Cfr. C. Maggini/R. Dalle Luche, *Il paradiso e la noia. Riflessioni meta psicologiche sulla noia morbosa*, Torino: Bollati Boringhieri, 1991, pp. 34-36: «Poiché la mancanza di pulsioni è, nel quadro di riferimento teorico della prima psicoanalisi, piacevole, la noia è per Fenichel uno stato paradossale di “spiacevole mancanza di pulsioni”, e la tensione che le è propria, invece di manifestarsi come spinta pulsionale spontanea, richiede una stimolazione da parte del mondo esterno: per il conflitto tra Es e Io, e ad opera della rimozione, “la tensione della pulsione è presente, lo scopo della pulsione è perduto [...]”. A differenza degli stati di spersonalizzazione, di cui può essere considerata una variante o un sottotipo, nella noia la libido non è ritirata dalle percezioni interne, ma piuttosto controinvestita. L’annoiato (per esempio, il *blasé*) mantiene una certa autonomia e forza dell’Io, così attende dal mondo esterno stimoli sostitutivi delle mete rimosse che allevino la sua tensione. Come i sentimenti di vuoto, la noia può costituire anche una difesa contro le difese narcisistiche e le tensioni risultanti da perdite di oggetti (investiti narcisisticamente e ambivalentemente) o da aggressioni dell’Io».

la noia è un fenomeno più facile da descrivere che da definire. L'unicità della sensazione di noia sembra dipendere dalla coesistenza delle seguenti componenti: uno stato di insoddisfazione e un'avversione all'azione; uno stato di intenso desiderio e l'incapacità di indicare ciò che si desidera; un senso di vuoto; un atteggiamento passivo, di attesa, accompagnato dalla speranza che il mondo esterno provveda a fornire il soddisfacimento; un senso distorto del tempo, in cui il tempo sembra essersi fermato.¹⁰²⁷

È nello iato tra *bios* (il tempo *oggettivo*, naturale, del divenire cosmico, che avvertiamo come successione misurabile di segmenti temporali) e *zoe* (il tempo *soggettivo*, vissuto, percepito dalla coscienza) che si dispiega lo spazio d'insorgenza della noia¹⁰²⁸, in riferimento alla quale si staglia la figura janchelevitchiana del "quasi-niente"¹⁰²⁹, nozione in cui trova espressione «il nulla che è, ma che non può essere determinato, [...] che costantemente sfida il principio del terzo escluso»¹⁰³⁰.

La sensazione di *immobilità* del tempo, o meglio, l'incapacità di avvertire il suo scorrere che la *Stimmung* della *Langeweile* comporta, richiama del resto quanto, nel IV libro della *Fisica*, Aristotele puntualizza in merito alla *percezione distorta* del tempo che si verifica qualora l'anima non avverta alcun mutamento in atto:

Ἄλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς· ὅταν γὰρ μηδέν αὐτοῖ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος [...]. ὥσπερ οἶν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταὐτὸ καὶ ἔν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λαμβάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξὺ χρόνος. εἰ δὴ τὸ μὴ οἶσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὀρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαίρετῳ φαίνεται ἢ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε

¹⁰²⁷ R. R. Greenson, *On boredom*, 1953, tr. it. di S. Adamo Tatafiore, *La noia*, in *Noia e apatia*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 53.

¹⁰²⁸ Sulla mancata corrispondenza, che si manifesta nella noia, tra il "tempo dell'io" (*Ich-Zeit*) e il "tempo del mondo" (*Welt-Zeit*), cfr. E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, prefazione di E. Paci, Torino: Einaudi, 1968, pp. 305-306: «Già nella vita normale, spesso, può manifestarsi un disaccordo tra di essi. A volte il tempo dell'io sembra andare più in fretta del mondo, abbiamo l'impressione che il tempo scorra rapidamente, la vita ci sorride e siamo gioiosi, a volte invece il tempo dell'io sembra ritardare su quello del mondo, il tempo allora si fa eterno, siamo tristi e la noia si impadronisce di noi».

¹⁰²⁹ Cfr. V. Jankélévitch, *L'avventura, la noia, la serietà*, op. cit., p. 100: «La noia è essenzialmente la malattia dell'uomo spaccato e sdoppiato; ciò che ne è causa è la riflessione coscienziale; e il nostro stato di disagio deriva dal fatto che i due tempi non possono più coincidere né separarsi [...] che esistere senza vivere; [...] non c'è niente di peggio che essere senza esistere, essere come i minerali, nel tempo ontologico dei pianeti, delle stelle, e delle galassie, avendo una coscienza adatta a vivere e apprezzare le ragioni del vivere; questo rapporto tra *Bíos* e *Zoé*, cioè dell'essere con l'esistenza o con la vita, non dà la misura di tutto lo iato che sussiste tra il Tempo e il Divenire?».

φαιμέν γεγονέναι χρόνον, φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς. [D'altra parte, però, l'esistenza del tempo non è neppure possibile senza quella del cambiamento; quando, infatti, noi non mutiamo nulla entro il nostro animo o *non avvertiamo di mutar nulla, ci pare che il tempo non sia trascorso affatto* [...]. Come, pertanto, se l'istante non fosse diverso, ma sempre uno e medesimo, non vi sarebbe tempo; così, anche, non pare che sia tempo quello che intercorre tra gli istanti, dal momento che *ci sfugge il fatto che esso è sempre diverso*. Se, dunque, *allorquando noi non notiamo alcun cambiamento, ci capita di credere che il tempo non esista, e che l'anima, da parte sua, permanga in un solo e indivisibile stato*, e quando, invece, percepiamo e distinguiamo, allora diciamo che il tempo compie il suo cammino, è chiaro, allora, che non c'è tempo senza movimento e cambiamento].¹⁰³¹

L'esplicito riferimento temporale presentato dalla nozione in questione è stato inoltre ampiamente messo in luce da Lepenies, il quale chiarisce la connotazione propriamente esistenziale del termine '*Langeweile*' per *viam negationis* rispetto a quanto è qualificato nella lingua tedesca con l'aggettivo '*kurzweilig*', indicante il *divertissement*, ciò che, abbraviando, nella percezione del soggetto, la durata temporale, la rende *lieve*:

Langeweile [...] sta a significare ciò che è opposto – ma solo idealmente, giacché in realtà i suoi opposti non sono in tal caso che due reciproci, due elementi di una polarità temporale pressocché inscindibile – a *kurzweilig*, al divertente [...], nel senso di ciò che [...] accorcia (*kurz* significa appunto breve, corto; e la *Weile* corrisponde appunto a un qualsiasi tratto di tempo) il tempo non facendolo apparentemente pesare. Nella *Langeweile* il tempo non passa, si estende a dismisura, si allunga e aumenta di peso: il tempo della *Langeweile* è *pesante* [...]. Il tempo *lang-weilig* ha anch'esso un rapporto con gli eventi che succedono *nel tempo* naturale, ma il suo è un rapporto privativo, nel senso che in esso nulla accade di significativo, o, quand'anche qualora di significativo in esso effettivamente avvenga, non viene recepito come tale. La *Langeweile* è caratterizzata da una temporalità che scandisce l'indifferenza e l'indifferenziazione, poiché essa costituisce una sospensione continua dell'attaccamento agli eventi.¹⁰³²

¹⁰³⁰ A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in «Aut-Aut», 270 (1995), p. 67.

¹⁰³¹ Arist. *Phys.* IV 11, 218b 20-219a 1, traduzione leggermente modificata, corsivo mio.

¹⁰³² L. Bottani, *La malinconia e il fondamento assente*, Milano: Guerini Studio, 1992, pp. 59-60.

Per indicare la molteplicità di gradazioni in cui si manifesta tale stato affettivo «informe, vasto come la steppa e bianco come la neve»¹⁰³³, identificabile – secondo la caratterizzazione benjaminiana dello *spleen*, tonalità emotiva assai affine alla noia – nella «percezione del tempo acuita in modo sovranaturale»¹⁰³⁴, la lingua russa dispone di tre distinte varianti lessicali: ‘*skuka*’, che denota «il male della durata eccessiva»; ‘*toska*’, che esprime «il dinamismo del rimpianto e della vaga aspirazione, che è, volta all’indietro, nostalgia e, in direzione opposta, attesa di non-so-che», ed infine ‘*khondra*’, «l’ipocondria, la noia viscerale»¹⁰³⁵, che condivide con le due nozioni precedentemente menzionate la comune connotazione temporale. A tal proposito, ad offrire una delle più significative testimonianze di un simile intendimento della *Langeweile* è il capolavoro di Gončarov, *Oblomov*, nel quale trova spazio una delle più suggestive indagini letterarie di tale *Stimmung*¹⁰³⁶:

come è possibile condannarsi a imbottirsi ogni giorno, vita natural durante, delle notizie dal mondo intero, e a gridare per tutta la settimana fino a perdere il fiato? [...] Ponderano, chiacchierano a vanvera, ma in fondo si annoiano; tutto ciò non li interessa; sotto quelle grida c’è l’eterna sonnolenza! Tutto ciò è loro estraneo; è come se andassero in giro col cappello di un altro. Poiché non hanno niente da fare per conto proprio, si buttano di qua e di là, senza una direzione precisa. Sotto questo voler abbracciare il tutto c’è il vuoto, la mancanza di simpatia per tutto!¹⁰³⁷

¹⁰³³ V. Jankélévitch, *L’avventura, la noia, la serietà*, op. cit., p. 60.

¹⁰³⁴ W. Benjamin, *Angelus novus*, Torino: Einaudi, 1981, p. 120.

¹⁰³⁵ Definizioni tratte da V. Jankélévitch, op. cit., pp. 60-61.

¹⁰³⁶ Cfr., a tal proposito, R. Garaventa, op. cit., pp. 142-144: «Il successo del romanzo fu tale che, nella seconda metà del XIX secolo, in Russia divenne di moda designare con il termine “oblomovismo” (usato nel romanzo a un certo punto da Stolz, per designare la tendenza dell’amico a vivere di rendita, a sonnecchiare e a preferire la contemplazione all’attività lavorativa, e canonizzato poi dal critico letterario N. A. Dobroljubov in un articolo del 1859) un atteggiamento di vita caratterizzato da inazione e immobilismo, pigrizia e irresolutezza, indifferenza e noia [...]. Sebbene sia stato visto come il rappresentante esemplare ora di una visione fatalista dell’esistenza, largamente diffusa nella tradizione spirituale russa, ora di un ceto sociale ormai in crisi e riluttante ad adattarsi al mutare degli eventi e delle condizioni storiche, Oblomov incarna infatti un modo di sentire che ha profonde affinità con quello della noia. Non a caso in esso, accanto all’incapacità di gioire della vita e alla mancanza di autostima, domina il senso non solo della sterilità di ogni attività e di ogni impegno, ma dell’inutilità, della vanità e dell’insensatezza dell’esistenza in generale»

¹⁰³⁷ I. A. Gončarov, *Oblomov*, tr. it. di L. S. Malavasi, Milano: Rizzoli, 1996, p. 194.

La valenza *esistenziale* che la nozione di ‘noia’ assunse tra i secoli XVII e XVIII, sino a divenire oggetto di analisi filosofica, medica e psicologica, dimostrerebbe, come sostenuto da Rehm¹⁰³⁸ e da Revers¹⁰³⁹, che essa rappresenta un sintomo del nichilismo moderno e una conseguenza della perdita della fede in Dio: «l’uomo che vive *etsi Deus non daretur*, non riuscendo più a sostenere il nulla (ovvero l’assenza di un orizzonte assiologico), verrebbe scosso da una profonda inquietudine, e, non potendo per tale motivo restare solo con se stesso, cercherebbe di fuggire da sé, distraendosi, voltando lo sguardo altrove»¹⁰⁴⁰.

Esperienza dell’ipertrofia della coscienza, di un eccesso di riflessività che permea il soggetto esprimendone l’infinità del desiderio, l’inappagabilità del piacere, l’odio dell’uniformità, la noia è stata ampiamente indagata, sul piano psicogenetico, a partire dagli inizi del ’900, quale manifestazione patologica riconducibile – a seconda delle differenti teorie cliniche che su di essa furono elaborate – ora all’insufficienza degli stimoli ambientali, ora a disposizioni temperamentali innate nell’individuo, ora all’iperattività immaginativa. Così, se nelle opere di Janet la noia morbosa si configura come tendenza ossessiva alla distrazione in seguito alla constatazione, da parte del soggetto, di un insuccesso, sino ad identificare, nelle sue forme più gravi, persino l’esordio della malattia depressiva¹⁰⁴¹, negli studi di Dupuis la stessa è intesa come un arresto degli impulsi vitali derivante dallo squilibrio fra la “tensione” emotiva ad agire e la “forza” psicologica insufficiente a tradurre in atti concreti i desideri progettuali¹⁰⁴².

In una dimensione interpretativa a carattere specificamente clinico-psichiatrico si collocano poi le osservazioni di Sirois e di Kernberg: mentre il primo pone prevalentemente in luce l’ambiguità dello statuto patologico della noia, qualificandola come espressione di una crisi esistenziale temporanea capace di inibire l’attuazione di meccanismi difensivi come quelli depressivi, e, al contempo, come condizione psicologica refrattaria agli interventi esterni, anticamera della schizofrenia¹⁰⁴³, il secondo ne analizza i sintomi in funzione psicoterapeutica, ravvisandone nella struttura narcisistica di personalità il nucleo genetico¹⁰⁴⁴.

¹⁰³⁸ Cfr. W. Rehm, *Gontscharow und die Langeweile*, in Id., *Experimentum medietatis. Studien zur Geistes und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts*, München, 1947.

¹⁰³⁹ Cfr. W. J. Revers, *Die Psychologie der Langeweile*, op. cit.

¹⁰⁴⁰ R. Garaventa, op. cit., pp. 107-108.

¹⁰⁴¹ Cfr. P. Janet, *La force et la faiblesse psychologique*, Paris: Maloine, 1932.

¹⁰⁴² Cfr. L. Dupuis, *L’ennui morbide*, in «Revue philosophique», 42 (1922), pp. 417-442.

¹⁰⁴³ Cfr. H. Sirois, *L’ennui (implications psychiatriques)*, Vie méd. Can. Franc., 1974.

¹⁰⁴⁴ Cfr. O. Kernberg, *Borderline conditions and pathological narcissism*, New York: Aronson, tr. it. a cura di P. M. Furlan, *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, Torino: Boringhieri, 1978.

Particolarmente degna di rilievo appare inoltre, nel quadro dell'antropologia fenomenologica, l'analisi delle "tonalità tristi" – fra le quali una posizione di spicco è riconosciuta proprio alla *Langeweile* – condotta da Bollnow sulla scia delle riflessioni heideggeriane su tale condizione patica. Riconoscendo in un grave *perturbamento* (*Störung*) della coscienza la scaturigine prima della noia, Bollnow la caratterizza in termini di "indebolimento del sentire vitale", notando come non sia possibile, nel caso di tale *Stimmung*, similmente a quanto si verifica nei casi dell'angoscia e della disperazione, individuare un'affezione opposta, a differenza di quanto avviene – come per primo aveva osservato Aristotele – per tutti gli altri stati umorali¹⁰⁴⁵:

la noia (*Langeweile*) che invade l'uomo come una dolorosa indifferenza e che paralizza ogni interesse per le persone e per le cose [...], e poi [...] l'angoscia (*Angst*) e la disperazione (*Verzweiflung*) che afferrano l'uomo e lo strappano alla sicurezza abituale delle sue condizioni di vita [...] sono di per sé forme accentuate della disperazione [...]. Mentre allegria e tristezza rappresentano i due poli delle tonalità emotive tra cui la vita umana oscilla in modo più o meno regolare, e mentre anche la serietà trova nello scherzo la sua controparte relativa, queste [...] tonalità emotive si trovano al di fuori di una tale polarità. Non hanno un loro contrario.¹⁰⁴⁶

Operando un'acuta distinzione fra le nozioni di 'tonalità' (*Stimmung*), 'stonatura' (*Verstimmung*) e 'assenza di intonazione' (*Ungestimmtheit*), Bollnow indica come precipuo carattere della prima la variabilità, indipendente dal mutamento della disposizione umorale di fondo, mentre qualifica la seconda e la terza – cui assimila rispettivamente la disperazione e la noia – come forme di *perturbamento* del normale decorso della vita affettiva. Ad essere "perturbata", nel caso della noia, è l'esperienza temporale, che, come è stato acutamente osservato da Minkowski, si traduce in disgusto e profondo abbassamento del tono vitale¹⁰⁴⁷. In particolare, nell'ambito della sua interpretazione fenomenologica del "tempo vissuto", questi pone la noia in relazione ai fenomeni dell'"attesa prolungata" e della "monotonia", fornendone una dettagliata descrizione mediante il ricorso ai suoi ricordi personali della grande guerra:

¹⁰⁴⁵ Cfr. A. Vigorelli, *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Milano: Mimesis, 2009, pp. 139-140.

¹⁰⁴⁶ O. F. Bollnow, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁰⁴⁷ Cfr. A. Vigorelli, *op. cit.*, p. 141.

la vita monotona delle trincee ci faceva a volte dimenticare e la data e il giorno della settimana: in quelle condizioni, separati dalla continuità e dall'organizzazione abituali della vita, questi dati non presentavano in fondo nessun interesse immediato; e noi li sostituivamo con un altro "calendario", più appropriato alla situazione, contando semplicemente le giornate che erano trascorse dal nostro arrivo al fronte e quelle che ci separavano dal ritorno all'antonamento di riposo. A volte eravamo, sì, disorientati nel tempo, nel senso corrente del termine; ma avremmo protestato se qualcuno ci avesse detto che eravamo degli esseri "senza tempo", se così ci si può esprimere; al contrario, tutte le nostre sofferenze, a parte le devastazioni arrecate dalla morte, provenivano dal *tempo*; eravamo oppressi dalla lunghezza e dalla monotonia delle giornate e lottavamo contro la noia [...] che, come una massa morta e vischiosa, si infiltrava nel nostro essere minacciando di ridurlo a nulla.¹⁰⁴⁸

Come si evince dal passo succitato, Minkowski non connota come "noiosa" la naturale monotonia del ripetersi delle successioni temporali che compongono la continuità del vissuto, bensì la monotonia che soggiace all'*attesa* passiva dell'avvenire, la quale, in quanto opposta allo slancio vitale, sospende le attività del soggetto, costringendolo a ripiegarsi su se stesso¹⁰⁴⁹.

La noia si declina dunque in quella pluralità di concetti a cui le diverse epoche della storia europea hanno di volta in volta affidato il bisogno di esprimere il disagio nei confronti dell'ostilità del reale e della percezione del nulla ontologico sotteso all'esistenza: manifestazione della tensione irrisolta fra immanenza e trascendenza, della discrepanza, dolorosamente avvertita, tra la limitatezza della condizione dell'uomo e

¹⁰⁴⁸ E. Minkowski, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁴⁹ Sull'indagine psicopatologica di simili "distonie" del vissuto temporale, cfr. A. Vigorelli, *op. cit.*, pp. 144-145: «Minkowski ricolloca i dati della psichiatria nella cornice filosofica suggeritagli da Bergson: quella di un dualismo fondamentale tra "l'intelligenza e l'intuizione, il morto e il vivo, l'immobile e il fluente, l'essere e il divenire, lo spazio e il tempo vissuto". Per tale via, i due principali raggruppamenti di disturbi mentali – schizofrenia (o demenza precoce) e psicosi maniaco-depressiva – vengono interpretati, rispettivamente, come "una deficienza dell'intuizione e del tempo vissuto e una conseguente ipertrofia dell'intelligenza e dei fattori di ordine spaziale" o come "uno stato di cose diametralmente opposto". Riferimenti clinici alla noia si riscontrano in entrambi gli ambiti. Nel caso della schizofrenia [...] il tempo [...] "sprofonda tutto intero", contrariamente a quanto accade per gli altri disturbi mentali, di natura maniaco-depressiva [...]. Nel caso della psicosi maniaco-depressiva si ha il fenomeno contrario: quello a cui si assiste non è un difetto, bensì "un eccesso di intuizione e di tempo vissuto"». Sull'indagine psicofenomenologica delle affezioni patologiche della noia e della malinconia sottesa alla *Daseinanalyse* binswangeriana, cfr. G. Gozzetti, *La tristezza vitale. Psicopatologia e fenomenologia della melancolia*, Venezia: Marsilio, 1996, pp. 97-102.

l'incondizionatezza delle sue aspirazioni, «della scissione – tipica di un mondo, quello moderno-illuminista, da cui è scomparso Dio, ma in cui continua a vivere la nostalgia per il Divino – tra un finito che, seppur divinizzato, non riesce a sostanziare l'esistenza e un Infinito che appare ormai irraggiungibile»¹⁰⁵⁰, la *Stimmung* in questione scaturisce pertanto da un conflitto di natura «non tanto psichica, quanto metafisica»¹⁰⁵¹, che si radica nella stessa costituzione ontologica dell'uomo:

mi accusano di avere inclinazioni incostanti, di non saper godere a lungo della stessa chimera, di essere vittima di un'immaginazione che ha fretta di dar fondo ai piaceri, come se la loro durata l'opprimesse [...]; Io cerco solo un bene sconosciuto, mosso da un istinto che mi perseguita. È una colpa se dovunque trovo limiti, se ciò che è finito non ha per me alcun valore?¹⁰⁵²

È in tale prospettiva che la *Langeweile* si rivela, in quanto esperienza del male metafisico, profondamente affine alla disillusione malinconica derivante dalla «smania di assoluto»¹⁰⁵³, la quale trova espressione, ancor prima che nella moderna *Stimmung* della nostalgia¹⁰⁵⁴, nella nozione classica del '*taedium vitae*', di cui Seneca identifica nel *De tranquillitate animi* i sintomi nel disgusto di sé (*displicentia sui*), nella fuga dinanzi a se stessi (*hoc se quisque modo semper fugit*), nella repulsione per la realtà circostante (*domum, solitudinem, parientes non fert*), nell'incostanza, nell'inquietudine e nel desiderio di continuo cambiamento (*semper instabiles mobilisque sunt*), nel fastidio nei confronti dell'interezza del mondo (*fastidio esse illis coepit vita et ipse mundus*), nell'impazienza e nell'indolenza (*infirmi sumus ad omne tolerandum, nec laboris patientes nec voluptatis nec nostri nec ullius rei diutius*), e, al contempo, nell'insofferenza nei confronti della stessa inattività (*affectus otium suum detestantium querentiumque nihil ipsos habere quod agant*)¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵⁰ R. Garaventa, *op. cit.*, p. 291.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*.

¹⁰⁵² F.-R. Chateaubriand, *René*, in *Atala*, a cura di B. Nacci, Milano: Garzanti, 1995, p. 105.

¹⁰⁵³ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰⁵⁴ Cfr. J.-Bossuet, *Oeuvres Oratoires*, Paris 1914-1926, vol. II, pp. 430-431, cit. in R. Kuhn, *Ennui in der französischen Literatur*, in "Die Neueren Sprachen", 16 (1967), p. 24: «Questa noia incurabile [...] costituisce il fondo della vita umana dacché l'uomo ha perso [...] Dio».

¹⁰⁵⁵ Seneca, *De tranquillitate animi*, II, 6-15, tr. it. a cura di R. Laurenti, *La tranquillità dell'animo*, in Seneca, *I dialoghi*, Bari: Laterza, 1987, pp. 328-331.

Contro tale complessione patologica, si rivelano peraltro del tutto inefficaci, come si legge nelle *Lettere a Lucilio*, tutti i rimedi cui solitamente si ricorre al fine di alleviare le sensazioni di sazietà (*satietas*) e nausea (*nausia*) per l'uniformità dell'esistenza:

da quanto mi scrivi e da quanto sento, nutro per te buone speranze: non corri qua e là e non ti agiti in continui spostamenti. Quest'agitazione indica un'infermità interiore: per me, invece, primo segno di un animo equilibrato è la capacità di starsene tranquilli in un posto e in compagnia di se stessi [...]. Chi è dappertutto, non è da nessuna parte. Quando uno passa la vita a vagabondare, avrà molte relazioni ospitali, ma nessun amico.¹⁰⁵⁶

A presentare analogie strutturali rispetto alla tonalità emotiva della *Langeweile* è inoltre, come notato da Revers, l'*acedia* medievale tipica del monachesimo occidentale, i cui sintomi sono suggeriti dal polisemico aggettivo greco 'ἀκηδής', volto ad indicare, da un canto, l'essere "negletto", "trascurato" e "lasciato insepolto", dall'altro, l'essere "negligente", "libero" da occupazioni e cure. La nozione latina di '*acedia*', derivante dal greco 'ἀκηδία' – avente come corrispondente calco italiano la parola 'incuria' –, era originariamente volta a connotare l'interiore mestizia del cenobita, il disprezzo che egli nutriva nei confronti della sua propria condizione e che lo induceva a trasgredire la disciplina monastica, a cedere alla sonnolenza e alla pigrizia, a «cercare nell'attivismo una compensazione all'apparente inutilità della propria vita contemplativa»¹⁰⁵⁷.

È in particolare nel X libro dell'opera *De coenobiorum institutis libri XII*, risalente al V secolo d. C., del monaco Giovanni Cassiano, che il fenomeno dell'abbandono, da parte delle comunità cenobitiche presenti nei deserti egiziani, ai comportamenti sopra descritti, trova diffusa trattazione¹⁰⁵⁸, ed è qui che l'*acedia* viene descritta nei termini di

¹⁰⁵⁶ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, I, 2/1-2, tr. it. a cura di E. Levi, *Lettere morali a Lucilio*, Milano: Bompiani, 1957, p. 67.

¹⁰⁵⁷ R. Garaventa, *op. cit.*, p. 119. Cfr. A. Vigorelli, *op. cit.*, pp. 154-155: «Il primo a identificare l'*acedia* con il "*daemon qui etiam meridianus vocatur*" [...] è Evagrio Pontico. Essa è solita assalire il monaco eremita nell'arco temporale tra le dieci del mattino e le due del pomeriggio e, con maggiore intensità, intorno all'"ora sesta". Al di là dell'ovvio significato naturalistico, che può rivestire questa crisi fisiologico-organica nella pratica quotidiana del digiuno ascetico, ciò che più conta in questa antica fenomenologia della aridità interiore (*siccitas*) e inerzia della volotnà (*desidia*), in cui si riassume l'accidia, è il riferimento temporale. Il sole, prosimo allo zenith, non solo rende più cocenti i suoi raggi, che incendiano l'aria del deserto, ma pare rallentare il proprio corso, quasi incerto tra l'arrestarsi e procedere, conferendo un tono sospeso e più desolato a quest'ora "senz'ombra", in cui si perdono i punti di riferimento consueti».

¹⁰⁵⁸ J. Cassiani, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*, in *Patrologia latina*, 49, tomus XLIX, a cura di J.-P. Migne, coll. 360-397.

un *daemonium meridianum*, che, nelle ore più calde della giornata, a mezzogiorno appunto, assale gli eremiti suscitando la nausea e l'*horror loci* tipici dello svuotamento estatico cui l'atmosfera nietzschiana del "grande meriggio" rinvia.

Annoverandola fra i sette vizi capitali, Cassiano descrive l'*acedia* come "*anxietas cordis*", alla quale si accompagnano *somnolentia*, *importunitas*, *inquietudo*, *pervagatio* e *verbositas*, quali effetti morbosi provocati dall'assoluto isolamento, dalla calura soffocante e dalle pratiche spirituali cui i monaci si sottoponevano:

intorno alla quinta o alla sesta ora, quest'atmosfera di tedio genera una tale spossatezza fisica e un tale desiderio di cibo, che per il povero monaco è come se un lungo viaggio o un lavoro estremamente faticoso lo avessero spossato ed etenuato, o come se stesse digiunando da due o tre giorni. Inoltre getta angosciosamente lo sguardo ora di qua ora di là e si lamenta che nessun confratello venga a trovarlo, esce ripetutamente dalla cella, per poi rientrarvi e uscirne nuovamente e guardare spesso il sole, come se ci mettesse troppo tempo a tramontare. Sul suo spirito si addensa così – come nebbia sul terreno – un irragionevole turbamento. Sopraffatto dall'indolenza, non riesce più a compiere alcuna opera pia, e l'unico antidoto contro una simile tentazione può essere solo la visita di un confratello o la consolazione del sonno. Poi questa malattia cerca di persuaderlo che la convivenza richiede di salutare i confratelli e di andare a trovare i malati che abitano lontano o quelli che sono a letto da tempo. Essa impone anche determinati doveri pii e religiosi come: andare a trovare questo o quel parente o andarli a salutare più spesso.¹⁰⁵⁹

Era con l'innalzarsi della temperatura sino al raggiungimento, da parte del sole, del «centro del cielo (*meson ouranon*) [...], il punto celeste che corrisponde sulla Terra al sacro focolare del tempio di Delfi»¹⁰⁶⁰, che le *filiae acediae*, quali l'*otiositas*, la *tristitia*, l'*evagatio mentis*, l'*instabilitas mentis et corporis* e la *curiositas*, facevano dunque la loro apparizione, in esatta concomitanza con lo svanire delle ombre, fenomeno esperito con sgomento, «come un evento premonitore di qualcosa di terribile e fatale»¹⁰⁶¹, in quanto sin dall'antichità esse erano ritenute proiezioni delle anime alate¹⁰⁶².

¹⁰⁵⁹ *Ivi*, X/2, coll. 366 ss.

¹⁰⁶⁰ R. Caillois, *I demoni meridiani*, a cura di C. Ossola, Torino, Boringhieri, 1988.

¹⁰⁶¹ L. Bottani, *op. cit.*, p. 152.

¹⁰⁶² Cfr. *ibidem*.

Stimmung che, per sua stessa natura, al pari della *Langeweile*, pare sfuggire ad ogni tentativo di definizione, in quanto tonalità patica che trova nell'*atonìa* la sua privilegiata forma di manifestazione, l'accidia è indicata da Tommaso come peccato mortale poiché si contrappone al *gaudium* per il *bonum divinum*¹⁰⁶³, nonché come causa psicologica della *tristitia*, dalla quale derivano indolenza (*immobilitas*), disperazione (*desperatio*), incuranza dei precetti (*torpor circa agenda*), rancore (*rancor*), pusillanimità (*pusillanimitas*), ricerca dei beni esteriori (*evagatio mentis circa illicita*) e ripudio di quelli spirituali di origine divina (*repugnantia humani affectus ad bonum spirituale divinum*)¹⁰⁶⁴.

Le condizioni emotive dell'*acidia* e della *tristitia* assumono inoltre le vesti di un morbo inguaribile, tormentoso e al contempo contraddistinto da un certo grado di *voluptas dolendi*, nelle pagine del *De secreto conflictu curarum mearum* di Petrarca, che – analogamente alla caratterizzazione che della noia avrebbe offerto, come precedentemente rilevato, Leopardi – qualifica l'indolenza come condizione emotiva tipica degli spiriti nobili e dei letterati:

Chi potrebbe adeguatamente esprimere le noie e il quotidiano fastidio della mia esistenza; e la città più uggiosa di questo mondo, più turbolenta, più angusta, sentina profonda ove traboccano le lordure di tutto il mondo? Chi potrebbe adeguare a parole tutto ciò che qua e là suscita la nausea: le strade graveolanti, gli sconci porci frammisti ai rabbiosi cani, e lo strepito delle ruote che fanno tremare i muri, e l'obliqua furia dei carri; tanto diverse razze d'uomini, tanti disgustosi spettacoli di mendicanti, tante follie di ricchi: quelli sprofondati nella loro tristezza, questi sguazzanti nel piacere e nella lascivia; e in fine tanti animi discordi, costumi così difformi; un sì grande frastuono di voci confuse, tanta folla di popolo che si urta in se stessa? Cose tutte che logorano i sensi avvezzi a cose migliori e tolgono ai nobili spiriti la quiete e ne rompono i begli studi.¹⁰⁶⁵

Sarà a partire dal tardo Medioevo che il plesso semantico della nozione in questione finirà per sovrapporsi con quello del termine, di derivazione greca, '*melancholia*', che

¹⁰⁶³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II/II, q. 35 a.2.

¹⁰⁶⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae De malo*, XI, tr. it. a cura di U. Galeazzi, *I vizi capitali*, Milano: Rizzoli, 1996.

¹⁰⁶⁵ F. Petrarca, *De secreto conflictu curarum mearum*, II, in F. Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellott e P. G. Ricci, Milano: Rizzoli, 1960, p. 121. Sul tema in questione, cfr. S. Wenzel, *Petrarch's Accidia*, in «Studies in the Renaissance», 8 (1961), pp. 36-48.

appare come sinonimo di ‘acedia’, per esempio, nel seguente passo dell’*Epistula CXXV* di San Gerolamo:

*Sunt qui humore cellarum, immoderatisque jejuniis, taedio solitudinis, ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam, et Hippocratis magis fomentis, quam nostris monitis indigent.*¹⁰⁶⁶

Complessione psico-patologica e temperamentale della cui eziologia e sintomatologia già la medicina ippocratica aveva fornito – come si è avuto modo di osservare nel precedente capitolo – un’accurata trattazione, la melanconia (*Schwermut*) condivide tanto con l’acedia quanto con la noia il medesimo, ambivalente statuto di *Stimmung dolorosa e creativa*, in quanto esperienza patica del vuoto, espressione dell’insofferenza dell’inattingibilità dell’infinito e di quel desiderio *metafisico* di trascendere la realtà nella sua intrezza che, nella forma negativa della tensione *nostalgica*¹⁰⁶⁷, fonda il domandare filosofico:

¹⁰⁶⁶ Hieronymus, *Epistula CXXV*, 16, in Migne, PL, XXII, col. 1082. Sull’affinità fra le tonalità emotive dell’acedia e della melanconia cfr. R. Garaventa, *op. cit.*, pp. 136-139.

¹⁰⁶⁷ Sulla differenza fra le tonalità emotive della noia, dell’angoscia e della nostalgia, cfr. V. Jankélévitch, *L’irréversible et la nostalgie*, Paris: Flammarion, 1974. Sull’evoluzione storico-concettuale della nozione di ‘nostalgia’, cfr. J. Starobinski, *Le concept de nostalgie*, in «Diogenès», aprile-giugno 1966, pp. 85-176, tr. it. a cura di A. Serra, *Il concetto di nostalgia*. Sull’affinità semantica fra le nozioni di ‘nostalgia’ e ‘melanconia’, cfr. A. Prete (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 1992, pp. 17-18: «La nostalgia, sottoposta al trattamento di poeti e scrittori, si apre in un ventaglio di sensi, sfuma nell’indefinito, si contamina con tutte le forme di una sensibilità che conosce l’abbandono della rêverie e il bianco torpore dello spleen, diviene insomma la sponda sensitiva e increspata e irrisolta della memoria. Se con Victor Hugo ha l’incombenza del sentimento proprio dell’esilio (l’esilio come “lieu d’ombre et de nostalgie”), con Baudelaire [...] si svuoterà del suo stesso contenuto, e il paese della lontananza sarà il paese mai conosciuto: “nostalgie des pays et des bonheurs inconnus”. L’antica malattia non ha più oggetto, e dunque non c’è ritorno che possa guarire [...]. Questa cancellazione del legame tra il desiderio e il luogo, questa abolizione della sostanza stessa dell’immagine, rende prossima la nostalgia alla malinconia, a essa la sovrappone (di un “désœuvrement nostalgique”, di un’oziosità nostalgica, dirà ancora Baudelaire): comune alla malinconia è la sospensione del desiderio, comune l’esperienza del vuoto, nel quale il profilo dell’angoscia si mostra, privo di ragioni, privo di senso. Allo specchio vuoto del malinconico s’è sostituito il paese senza nomi, senza confini. Poi, talmente sfocata e invisibile sarà la linea del paese da cui si è lontani che la parola nostalgia avrà per qualcuno un solo contenuto, il più perturbante di tutti, il nulla: “une nostalgie que rien ne peut assouvir parce qu’elle n’est, au fond, désir de rien” (Sartre, *Situations*, II)». Sulla prossimità fra le nozioni di ‘melancholie’, ‘ennui’ e ‘spleen’, cfr. E. Cocco, *La melanconia nell’età dei lumi*, Milano: Mimesis, 2012, in particolare le pp. 53-69; Sulla malinconia come tonalità emotiva di carattere propriamente *temporale*, cfr. R. Munier, *Mélancholie*, Amiens: Éditions Le Nyctalope, 1987; R. Guardini, *Ritratto della malinconia*, *op. cit.*; L. Bottani, *Ermeneutica del sublime e malinconia*, in «Filosofia», 1 (1992), pp. 75-100; R. Gigliucci (a cura di), *La melanconia: Dal monaco medievale al poeta crepuscolare*, Milano: BUR, 2009; M. Galzigna, *L’enigma della malinconia. Materiali per una storia*, in «Aut Aut», 195/196 (1983), pp. 75-97; B. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia: Scenari e parole dell’interiorità*, Introduzione di J. Hillman, Roma: Donzelli, 2001; R. Burton, *Anatomia della malinconia*, a cura di J. Starobinski, Venezia: Marsilio

ogni agire creativo [...] ha luogo nella melanconia. Ogni agire creativo è nella melanconia [...]. In quanto agire creativo ed essenziale dell'esser-ci umano, la filosofia è nello *stato d'animo fondamentale della melanconia*. Questa melanconia concerne la forma, non il contenuto del filosofare, e delinea necessariamente uno stato d'animo fondamentale che delimita il carattere di contenuto dell'interrogare filosofico.¹⁰⁶⁸

§ 3. Le *Stimmungen* del 'Gelangweiltwerden von etwas' e del 'Sichlangweilen bei etwas' tra esperienza del vuoto e disarticolazione del tempo

La trattazione fenomenologica della *Grundstimmung* della *Langeweile* condotta nei *Grundbegriffe der Metaphysik* assume quali due principali criteri metodologici d'indagine la determinazione della funzione *temporale* esercitata – rispetto a ciascuna delle differenti forme in cui la noia si declina – dallo *Zeitvertreib*, e l'individuazione, sempre in riferimento ad esse, della specifica modalità di manifestazione dei “momenti strutturali” (*Strukturmomente*) costituiti dall'esser-lasciati-vuoti (*Leergelassenheit*) e dall'esser-tenuti-in-sospeso (*Hingehaltenheit*), i cui caratteri essenziali ricevono adeguata chiarificazione nelle seguenti parole:

Editore, 1983; Per un'analisi patogenetica della melancolia, cfr. S. Freud, *Metapsicologia. Lutto e Melancholia* (1915), in *Opere*, vol. 8, Torino: Bollati Boringhieri, 1989; H. Prigent, *Mélancholie. Les metamorphoses de la depression*, Paris: Gallimard, 2005; L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Neske: Pfullingen, 1960, tr. it. a cura di M. Marzotto, *Melanconia e mania*, Torino: Bollati Boringhieri, 1971; J. Kristeva, *Sole nero: Depressione e melanconia*, trad. it. a cura di A. Serra, Milano: Feltrinelli, 1989; E. Borgna, *Clinica e psicopatologia delle depressioni ciclotimiche*, in «Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria», 28 (1967), pp. 115-140; Id., *Malinconia*, Milano: Feltrinelli, 2005; Id., *Modelli teorici e questioni cliniche in psichiatria*, in A. Gaston, *Genealogia dell'alienazione*, Milano: Feltrinelli, 1987, pp. 9-30; O. F. Kernberg, *Soggettiva "esperienza di vuoto"*, in *Vuoto e disillusione. Scritti di E. Balint, S. Freud, O. F. Kernberg, H. F. Searls, Ch. W. Socarides*, Torino: Bollati Boringhieri, 1993, pp. 35-50; G. Minois, *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la depression*, op. cit;

questi due momenti non possono con-appartenersi per caso, bensì entrambi insieme – l’uno con l’altro – *scaturiscono* dall’essenza della noia [...]. Ciò risulta dal fatto che il *tenere-in-sospeso* stesso determina e sorregge il *lasciar-vuoti*. Se *ciò che-tiene-in-sospeso* è il tempo in una qualche forma determinata, il tempo ha evidentemente un suo ruolo anche in questo peculiare *lasciar-vuoti*, in questo lasciar-stare e dimenticare che proviene dalle cose [...]. È evidente che tale connessione non può essere puramente esteriore [...]: cerchiamo un *essere-occupati* qualunque. Perché? Unicamente per non cadere nell’*esser-lasciati-vuoti* che emerge con la noia [...]. L’*esser-occupati* porta nel nostro commercio con le cose una certa molteplicità, direzione, pienezza. Ma non soltanto: siamo presi dalle cose, se non addirittura perduti in esse, spesso persino storditi da esse. *Essere-lasciati-vuoti* oppure *essere-colmati* si riferiscono al *commercio* con le cose [...]. Ma è proprio questo: nel venir-annoiati siamo tenuti-in-sospeso e lo siamo a causa del tempo esitante.¹⁰⁶⁹

Ponendo in rilievo l’essenziale cooriginarietà delle condizioni di *sospensione* e *svuotamento* determinati dall’insorgenza della noia, il filosofo identifica nel *divenire esitante* della *temporalità*, ovvero nell’*indefinito dilatarsi* della durata, il fattore scatenante dell’insofferenza dell’Esserci nei confronti degli enti intramondani, cui la quotidiana *pre-occupazione* è rivolta. È solo qualora sopraggiunga l’avvertimento della mancata necessità ed urgenza di un simile commercio, che la *Langeweile* può afferrare l’Esserci smascherando la vanità dello *Streben* che proprio a colmare quell’originario vuoto è costantemente rivolto¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁸ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 238-239.

¹⁰⁶⁹ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 133-142.

¹⁰⁷⁰ Cfr. F. Di Giorgi, *op. cit.*, pp. 261-262: «Le nostre non sono normali occupazioni, ma rappresentano ciò di cui noi ci serviamo per colmare un vuoto che nasce con noi e che non possiamo assolutamente controllare o prevedere. Questo vuoto in qualche maniera ci pre-constituisce determinandoci come uomini che hanno [...] il loro essere nella Cura, nel prendersi e nell’aver cura. Ma di che cosa, insomma, dobbiamo *ontologicamente* prenderci cura? Solo di colmare il vuoto. Ma che cos’è questo vuoto? Il vuoto è l’attesa, la *Langeweile*, il concetto che implica in sé in modo inscindibile l’uomo e il suo fondamento ontologico. Solo apparentemente le nostre occupazioni quotidiane ci soddisfano; solo a prima vista esse hanno un’intrinseca [...] inderogabilità; solo eteriormente esse hanno un valore in sé. Siamo noi, in realtà, che, con esse, abbiamo costruito il nostro sistema di vita; noi che impariamo arti e mestieri, che creiamo relazioni talmente complesse che ormai sembra davvero impossibile salvarsi dalle loro strette mortali [...]. Nelle nostre quotidiane occupazioni, dunque [...], noi dovremmo essere in realtà impegnati a colmare il vuoto che nasce con noi stessi. La situazione noiosa e i momenti di vuoto sono quelli che mettono in rilievo questo profondo impegno».

Addensandosi intorno a tali riferimenti metodologici, l'indagine heideggeriana procede mediante una duplice *klimax*, *ascendente* e *discendente*, attraverso cui «la tensione cresce, tanto più vuoto è il luogo in cui [il filosofo] conduce il pensiero»¹⁰⁷¹: alla regressiva attribuzione di valore al *pretesto* che occasionerebbe il manifestarsi delle diverse e via via più acute forme di noia, si accompagna, del tutto specularmente, il progressivo amplificarsi della suddetta *Grundstimmung* in relazione tanto all'*ampiezza* del campo oggettuale che essa abbraccia in modo sempre più onnicomprensivo – tanto da inglobare infine l'*ente nella sua totalità*, ovvero il *mondo* intero, nell'insieme delle sue oramai mute ed opache manifestazioni –, quanto alla *profondità* dell'essenza dell'Esserci, la quale risulta infine *intonata* – secondo il più originario significato della nozione di '*Stimmung*' – secondo una *melodia* che investe di sé la radice della sua stessa costituzione ontologica.

La trattazione tricotomica condotta da Heidegger prende avvio dalla caratterizzazione fenomenologica della prima figura della *Langeweile*, identificata dall'espressione de '*il venir-annoiati da qualcosa*' (*Gelangweiltwerden von etwas*), esemplificata dalla descrizione «di quello che doveva apparire ai suoi occhi una sorta di *locus classicus* dell'esperienza della noia»¹⁰⁷²:

ci troviamo, per esempio, in una insulsa stazione di una sperduta ferrovia secondaria. Il primo treno arriverà tra quattro ore. La zona è piena di attrattive. È vero, abbiamo un libro nello zaino – dunque leggere? No. Oppure riflettere su una questione, su un problema? Non va. Leggiamo gli orari oppure studiamo l'elenco delle varie distanze di questa stazione da altri luoghi che non ci sono noti altrimenti. Guardiamo l'orologio – è appena passato un quarto d'ora. Andiamo fuori, sulla strada maestra. Camminiamo su e giù, tanto per fare qualcosa. Ma non serve a niente. Contiamo gli alberi lungo la strada maestra, guardiamo nuovamente l'orologio: appena cinque minuti da quando l'abbiamo consultato. Stufi di andare su e giù, ci sediamo su una pietra, tracciamo ogni sorta di figure sulla sabbia, e ci sorprendiamo nuovamente a guardare l'orologio; è passata una mezz'ora; e così di seguito.¹⁰⁷³

¹⁰⁷¹ R. Safranski, *op. cit.*, p. 237.

¹⁰⁷² G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 66.

¹⁰⁷³ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 124.

La noia *occasionale* scaturisce dunque dalla mancata corrispondenza fra il trascorrere del tempo *naturale* o *fisico* e il sentimento soggettivo del tempo *vissuto*, e Heidegger ne qualifica la causa scatenante come esogena, ovvero come esterna al soggetto e riconducibile alla *determinata* circostanza o *occasione* che ne costituisce la condizione stessa d'insorgenza. Il *venir-annoiati da qualcosa* comporta quindi un «riferimento per eccellenza al mondo dell'ente»¹⁰⁷⁴, poiché il *momento strutturale* dell'*esser-lasciati-vuoti* (*Leergelassenheit*) si determina in virtù del venir meno della funzione di strumentalità degli utilizzabili mondani, che si sottraggono al commercio cui abitualmente sono preposti. È pertanto il mancato *funzionamento* degli oggetti ad originare l'impossibilità di adempimento delle attese dell'Esserci che connota la prima forma di noia, in cui il *vuoto*, non originario in quanto coincidente con la condizione privativa di mancata appagatività appena descritta, assume la forma dell'*abbandono* che l'Esserci avverte rispetto agli enti:

le cose ci lasciano in pace, non ci disturbano. Ma neppure ci aiutano, non traggono a sé il nostro comportamento. *Ci abbandonano a noi stessi*. Ci lasciano vuoti perché non hanno niente da offrire. Lasciar-vuoti significa: *non offrire nulla* in quanto sussistenti.¹⁰⁷⁵

Tanto l'*esser-lasciati-vuoti* quanto l'*esser-colmati* dall'appagatività mondana presentano dunque, in relazione alla tipologia di *Langeweile* in questione, il medesimo riferimento alla *presenza*, il cui ritrarsi, con la *sospensione* temporale che ne deriva, può essere colmato semplicemente con la ripristinata condizione di disponibilità degli enti¹⁰⁷⁶. La forma di temporalizzazione che trova manifestazione in rapporto al *Gelangweiltwerden von etwas* rivela così il suo carattere *derivato* ed *inautentico*: il tempo misurato dall'orologio su cui impazientemente lo sguardo si posa pare indugiare

¹⁰⁷⁴ [GA 9] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, op. cit., p. 60.

¹⁰⁷⁵ [GA 29/30] M. Heidegger, op. cit., p. 136.

¹⁰⁷⁶ Cfr. R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, op. cit., p. 331: «È da qui, dal fatto che abbiamo bisogno del tempo per i nostri scopi, dal fatto che pensiamo di dissipare, di sprecare il nostro tempo in un'inutile attesa, che proviene la nostra inquietudine di fronte al tempo che procede troppo lentamente. Ed è da qui che ha origine la nostra inquieta lotta contro l'incalzare della noia [...]. Solo iniziando un'attività qualsiasi [...] riusciremo infatti forse a scacciare il tempo e a soverchiare la noia. E non a caso la noia situativa, occasionale, scompare di solito rapidamente col subentrare dell'elemento mancante, in quanto il tempo si rimette decisamente in movimento appena si verifica l'evento agognato».

pigramente e, proprio in ciò, «il guardare-l'ora è l'impacciata manifestazione del fallimento dello scacciamento e dunque del crescente *venir-annoiati*»¹⁰⁷⁷.

L'Esserci è vincolato alla situazione da cui è impossibilitato ad evadere, determinata da fattori esterni ed indipendenti dalla sua volontà, sui quali è incapace di esercitare la sua capacità di controllo: «nel peculiare indugiare di questo tipo di attesa egli rimane *oppresso e paralizzato*»¹⁰⁷⁸ perché gli utilizzabili non gli offrono quanto egli si aspetterebbe da essi, ma lo «lasciano completamente in pace», come se non ci fossero affatto, procurandogli l'opprimente sensazione di *sospensione temporale* cui allude il secondo momento strutturale dell'*Hingehaltenheit*. L'*esser-trattenuti* cui quest'ultima allude si traduce nell'incapacità dell'Esserci di di-vincolarsi dalla circostanza fattuale in cui è temporaneamente costretto, per rendere più sopportabile la quale tenta di trovar rifugio nei più diversi passa-tempi.

È la medesima figura di noia *occasionale* – in cui la durata sembra ristagnare, arrestarsi, pur continuando ad essere scandita in secondi e minuti dalle lancette dell'orologio – di cui offre testimonianza Kant nel seguente passo:

sentire la vita, divertirsi, non è altro dunque che sentirsi continuamente spinti a uscire dalla condizione presente (la quale deve quindi essere un dolore che spesso ritorna). Così si spiega anche la pena opprimente e angosciata che procura la noia a tutti coloro che badano alla propria vita e al tempo (gli uomini acculturati, civili). Questo impulso a uscire da ogni momento del tempo in cui siamo e a passare nel successivo va crescendo e può aumentare fino alla decisione di porre fine alla vita [...]. Il vuoto di sensazioni avvertito in sé desta orrore (*horror vacui*) e quasi il presentimento di una lunga morte, la quale viene considerata più penosa di quando il fato taglia netto il filo della vita. Di qui si spiega anche perché ciò che abbrevia il tempo sia considerato come una cosa sola con il piacere: infatti, quanto più rapidamente noi passiamo il tempo, tanto più sollevati ci sentiamo.¹⁰⁷⁹

La prima accezione in cui la nozione di 'noia' occorre nel corso friburghese del semestre invernale 1929/30, fa la sua comparsa già nella conferenza marburghese del 1924 *Der Begriff der Zeit*, in seno alla quale Heidegger osservava, a proposito del

¹⁰⁷⁷ *Ivi*, p. 129.

¹⁰⁷⁸ M. Bassanese, *op. cit.*, p. 43.

presente quale estasi temporale inautentica nell'ambito della quale il *Dasein* si lascia assorbire dal *prendersi-cura* degli enti intramondani riducendo quantitativamente il *tempo* alla misura di singoli punti-ora:

l'Esserci, in quanto presente che si prende cura, si trattiene presso ciò di cui si prende cura. *Si annoia* nel "che cosa", *si annoia* di riempire la giornata. A questo esserci, in quanto esser-presente che non ha mai tempo, il tempo appare improvvisamente *lungo*. Il tempo diventa *vuoto* perché l'Esserci, domandando della quantità, ha già dal principio *allungato* il tempo, mentre il costante ritornare al non più, che ha luogo nel precorrere, non diventa mai *lungo e noioso*.¹⁰⁸⁰

La superficialità della prima delle tre figure in cui si articola la trattazione heideggeriana della *Langeweile* trova fedele corrispondenza nella molteplicità di forme che popolano il paesaggio ontico descritto in queste pagine: ciascuno degli enti che attorniano l'impaziente futuro viaggiatore appare cristallizzato nello strumentale *status* della *semplice-presenza*, impossibilitato persino a svolgere la funzione di utilizzabile che ad esso pertiene, in quanto ridotto a mero oggetto incapace di rimandare ad altro da sé e che ora assurge, in modo del tutto contingente, a *causa* occasionale del dilagare di una *Stimmung* che ammantava di sé l'inezienza dello spazio in cui esso si colloca:

nel venir-lasciati-vuoti le cose non ci vengono sottratte né vengono annientate [...]. Benché le cose sussistano, ci lasciano vuoti. Dobbiamo dire addirittura: proprio perché sussistono, ci lasciano vuoti. Eppure – ci annoiamo forse perché lì c'è una stazione con gli orari dei treni, e davanti a essa una strada che la costeggia con ai lati una fila di alberi? Evidentemenete no, perché altrimenti dovremmo venir annoiati ovunque e costantemente [...]. Tali cose non ci annoiano dunque perché sussistono, bensì perché sussistono *in un modo determinato*. Come? [...] Esse non ci fanno proprio niente, *ci*

¹⁰⁷⁹ I. Kant, *op. cit.*, pp. 122-123.

¹⁰⁸⁰[GA 64] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 43-44, corsivo mio. In merito alla sensazione dell'inutile perdita di tempo che si accompagna all'insorgere della noia occasionale, cfr. M. Bassanese, *op. cit.*, p. 43: «Il caratteristico "non-aver-tempo-da-perdere" per qualcosa di diverso dall'"occupazione programmata di cui siamo diventati da lungo tempo schiavi" è indice, secondo Heidegger, della "più grande perdita di sé" dell'uomo contemporaneo, che non sa cogliere il tempo proprio di ogni cosa e che rifugge, tramite una grande quantità di passatempi, da ogni occasione di sosta e di riflessione di fronte a questo particolare "trascorrere esitante del tempo" e di fronte alla "natura enigmatica del tempo" in generale».

lasciano del tutto in pace. Certo, e proprio questo è il motivo per il quale ci annoiano [...]. Quegli alberi là fuori, che nella noia continuiamo a contare dal primo all'ultimo, potrebbero fare qualcosa d'altro se non stare ritti ai lati della strada e crescere verso il cielo? Cosa accade mai, all'improvviso, perché tutte queste cose ci annoino, perché a partire da esse uno stato di noia ci colga? [...]. Essere-lasciati-vuoti vuol dire non ricevere nulla in offerta da ciò che sussiste.¹⁰⁸¹

E come la strada e gli alberi, così anche la stazione ferroviaria nella sua interezza appare improvvisamente depauperata della sua funzione di utilizzabilità:

cosa ci attendiamo dalla stazione? Che sia una stazione e basta? No, bensì di poterla usare come stazione, cioè di poter, in tale stazione, salire immediatamente su un treno e andar via il più presto possibile. È una buona stazione proprio se non ci costringe a sostarvi. La stazione si nega a noi in quanto stazione e ci lascia vuoti perché in essa il treno non arriva ancora, cosicché il tempo fino ad allora si rivela lungo ed esitante. Dunque non offre ancora ciò che propriamente dovrebbe.¹⁰⁸²

Ed infine, l'ultimo oggetto menzionato da Heidegger quale componente della sceneggiatura sul cui sfondo prende vita il primo atto che ha per protagonista la meno profonda delle tre tipologie di *Langeweile*, è, forse non a caso, la più povera delle forme mondane, una *pietra*¹⁰⁸³: la stessa *pietra* che diverrà, nella seconda parte del corso, oggetto privilegiato dell'analisi volta ad illustrare, mediante un'osservazione comparata, la differenza sussistente fra gli statuti ontologici propri dell'uomo, dell'animale, e degli oggetti inanimati, che risulteranno rispettivamente *formatore di mondo*, *povero di mondo* e *privi di mondo*:

¹⁰⁸¹[GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹⁰⁸² *Ibidem*, corsivo mio.

¹⁰⁸³ *Ivi*, p. 124: «Camminiamo su e giù, tanto per fare qualcosa [...]. Contiamo gli alberi lungo la strada maestra, guardiamo nuovamente l'orologio: appena cinque minuti da quando l'abbiamo consultato. Stufi di andare su e giù, ci sediamo su una pietra, tracciamo ogni sorta di figure sulla sabbia, e ci sorprendiamo nuovamente a guardare l'orologio».

mondo – lo diciamo provvisoriamente – è l’ente accessibile, è l’ente con cui si ha commercio, ciò che è accessibile, con cui un commercio è possibile, o necessario per il modo d’essere dell’ente. *La pietra è priva di mondo*. Per esempio, la pietra giace sul sentiero. Diciamo: la pietra esercita sul suolo una pressione. Nel farlo “tocca” la terra. Ma ciò che qui chiamiamo “toccare” non è un tastare. Non è quella relazione che una lucertola ha con una pietra, quando giace al sole sopra di essa [...]. La pietra giace sul sentiero [...]. Essa è – ma al suo essere appartiene l’essenziale *manca di accesso* all’ente in mezzo al quale, secondo il suo modo d’essere (*sussistenza*), è.¹⁰⁸⁴

L’unico ente che in tale opaco panorama ontico riveste ancora una funzione almeno parzialmente significativa, e non di mera *sussistenza*, è l’*orologio*, che, com’è noto, assurge a simbolo stesso, nel contesto teorico dell’analitica esistenziale, del rapporto inautentico che il *Dasein*, «innanzi tutto e per lo più», instaura con la *temporalità* che egli è. La stessa temporalità che, con l’insorgere della *Langeweile*, d’improvviso pare dilatarsi in una *durata* non più scomponibile in segmenti *misurabili*, come – analogamente a quanto osservato nei passi summenzionati – risulta anche dal seguente testo, tratto dal celebre romanzo in cui A. Moravia offre un dettagliato ritratto di quella «malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina», in cui si manifesta «una specie di insufficienza o inadeguatezza o scarsità della realtà»¹⁰⁸⁵ che è la noia:

Cecilia non venne neppure questa volta e io mi accinsi ad aspettare per la settima volta altri dieci minuti [...]. A questo punto, però, mi accorsi che la mia mente non pensava più *nulla*, ossia si rifiutava di tenermi compagnia durante l’*attesa*. Io ero solo con me stesso, ossia con l’angoscia che in quel momento era il mio unico modo di esistenza; e le due sole cose che contassero per me, ormai, erano l’*orologio* che tenevo al polso e il portone che sorvegliavo con gli occhi. All’*orologio* cercavo di rivolgere gli sguardi ad intervalli della durata di tre minuti [...]. Così guardavo troppo spesso l’*orologio* e mi stupivo di vedere che i minuti di quell’attesa parevano *infinitamente più lunghi* di qualsiasi altro minuto che avessi aspettato nella mia vita.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁴ *Ivi*, pp. 255-256, corsivo mio.

¹⁰⁸⁵ A. Moravia, *La noia*, Milano: Bompiani, 2003, p. 7.

¹⁰⁸⁶ *Ivi*, pp. 216-217, corsivo mio.

Tanto nell'esempio addotto da Heidegger quanto nella situazione descritta da Moravia, il continuo controllo dell'orologio denuncia quel «livellamento del tempo mondano»¹⁰⁸⁷ cui ampia trattazione è dedicata nelle pagine di *Essere e tempo*, e in relazione al quale ogni singolo *istante* appare ridotto ad ente presente fra gli altri enti, oggetto esso stesso, in quanto frammento *misurabile* della durata *sospesa* fra l'*ora* e il *poi*, tra i quali, come il filosofo osserva nell'opera del '27, intercorre il *non-ancora*, quel "frattempo" che nei *Grundbegriffe* diviene *esitante* e fastidiosamente *lungo (lang)*.¹⁰⁸⁸

Inscindibilmente connessa alla «rarefazione della trama intersoggettiva e alla frantumazione dello scorrere temporale»¹⁰⁸⁹, la seconda forma di *Langeweile* esplorata nella *Vorlesung* del '29/30 è rappresentata dal "Sichlangweilen bei etwas" (*annoiarsi di qualcosa*), espressione denotante la noia *situativa*, così definibile poiché il fattore che ne determina l'insorgenza non è identificabile – a differenza di quanto avviene nel caso della prima forma di noia sopra esaminata – con un elemento o con una serie di elementi *determinati*, bensì con l'intera situazione in cui l'Esserci si trova, come Heidegger precisa adducendo un esempio «del tutto quotidiano, [...] destinato a passare inosservato»¹⁰⁹⁰:

siamo invitati da qualche parte per la sera. Non siamo obbligati ad andarvi. Ma siamo tesi e impegnati tutto il giorno, e per la serata abbiamo del tempo libero. Così ci andiamo. C'è la solita cena con la solita conversazione a tavola, tutto è non soltanto molto buono, ma anche di buon gusto. Poi, come si dice, si sta insieme in allegria, si ascolta magari della musica, si chiacchera, l'atmosfera è vivace e divertente. È già ora di andare via [...]. In questa serata non si trova proprio nulla che possa essere stato noioso, né la conversazione né la gente né i locali. Si ritorna dunque a casa pienamente soddisfatti. Si dà ancora una rapida occhiata al proprio lavoro, interrotto la sera, si fa un calcolo approssimativo e una rapida previsione per il giorno successivo, – ed ecco qui: questa sera mi sono proprio *annoiato di* questo invito [...]. Sono stato *io la causa della mia*

¹⁰⁸⁷ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 602.

¹⁰⁸⁸ Cfr. A. Catricalà, *La Gelassenheit in Martin Heidegger*, Roma: Aracne, 2009, pp. 44-45. Cfr. inoltre R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, *op. cit.*, p. 333: «L'ora che sta fermo è [...] lo sconosciuto e indeterminato non-so-che-cosa che annoia. Questo tempo, formando un vuoto che si apre sullo sfondo di ciò che accade, e quindi annoiandoci, ci "cita in giudizio", ci "deferisce", in quanto ciò di cui ci siamo dimenticati o che abbiamo preferito lasciarci alle spalle è il nostro proprio io più profondo, il nostro io in quanto alla sua origine e al suo avvenire. Tutto il nostro tempo è premuto adesso dentro questo "ora", che sta fermo, del "durante" della serata».

¹⁰⁸⁹ C. Maggini/R. Dalle Luche, *op. cit.*, p. 97.

noia? Ci ricordiamo però in modo inequivocabile che non solo non c'era nulla di noioso, ma che io non mi sono neppure per un attimo occupato di me stesso, in una qualche estemporanea riflessione fra me e me [...]. Al contrario ero completamente presente nella conversazione e in tutto il resto [...]. No, è chiarissimo: ci siamo annoiati, anche se tutto è stato così piacevole.¹⁰⁹¹

La principale differenza tra la prima e la seconda tipologia di *Langeweile* risiede nella funzione svolta dallo *Zeitvertreib*: la difficoltà, nel caso del *Sichlangweilen bei etwas*, di individuarlo con esattezza deriva dalla sua *Unauffälligkeit* (non apparenza), ossia dal suo “restare fuori” (*ausbleibt*) dalla nostra portata, sebbene il suo passare inosservato dipenda, paradossalmente, dall'essere presente in maniera persino “troppo manifesta” (*so öffentlich präsentiert*)¹⁰⁹². Ciò si spiega a partire dallo spostamento che il passatempo subisce, in questo secondo genere di noia, dal livello in cui esso è identificabile con singoli enti concreti al livello in cui esso coincide con il nostro stesso modo di concepire l'invito e, conseguentemente, con lo svolgimento dell'intera serata («*der Ganze Abend, die Einladung selbst*»¹⁰⁹³):

qui viene anche in luce che ciò che annoia, può annoiare senza pervenire a noi in modo diretto da determinate cose noiose. Ciò che annoia da dove proviene? [...] In questa indolenza affiora uno *scivolar via, via da noi stessi* verso ciò che accade [...]. L'*indolenza che impedisce* [...] è un momento di *quella* noia che noi definiamo a buon diritto un *annoiarsi di* [...]: ciò indica che in questo esser-presenti presso l'ente di una situazione la noia proviene da noi [...]. In questo con-fluire con ciò che sta succedendo

¹⁰⁹⁰ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 145.

¹⁰⁹¹ *Ivi*, pp. 156-158.

¹⁰⁹² Cfr. *ivi*, pp. 148-149: «Quello sbadigliare e voler tamburellare con le dita erano come un divampare dello scacciatempo nello stile di quello che già conosciamo, in cui cerchiamo in qualche modo un'occupazione. Dobbiamo solo vedere [...] questo divampare dello scacciatempo, *non* osservarlo come un avvenimento isolato, bensì comprenderlo nel quadro della situazione globale della serata, dello stare insieme, del conversare [...]. Mentre siamo sul punto di metterci a giocherellare con la catena dell'orologio o con un bottone, vengono di nuovo offerti sigari [...]. Ideale scacciatempo di società, il fumare è qualcosa che si addice perfettamente alla situazione, che si viene esortati a fare, di modo che, senza saperlo, ci si ritrova fra le mani una possibilità di scacciatempo che passa inosservata. Dunque lo scacciatempo è presente anche in questa situazione, però è difficile da identificare, e questo perché si presenta in modo pubblico e aperto».

¹⁰⁹³ Cfr. F. Di Giorgi, *op. cit.*, pp. 263-264.

abbiamo [...] lasciato in un certo senso alle spalle il nostro sé autentico. In questo non cercar altro [...], noi stessi in un certo senso ci *scivoliamo via*.¹⁰⁹⁴

Accettando l'invito, noi stessi ci siamo *dati* il tempo a tale scopo. Per *uscire dal* tempo delle nostre occupazioni quotidiane, abbiamo deciso di *distrarci* abbandonandoci ad una situazione apparentemente piacevole, in cui ci è concesso di *divertirci* nel senso etimologico del termine (secondo l'originaria accezione di '*devertere*' come "volgersi altrove"). Eppure, anche in tale occasione il tempo finisce per fermarsi, *ritraendosi*¹⁰⁹⁵ in un flusso su cui ci è impossibile esercitare alcuna volontà di controllo, dal momento che esso inghiotte la serie sfuggente degli *ora* in un unico «ora dilatato»¹⁰⁹⁶, in cui lo scorrere dal *non-ancora* al *non-più* è impedito, staticamente legato all'unica dimensione del *presente*.¹⁰⁹⁷

Chiarificatrice è, a tale riguardo, la funzione espletata, rispetto al *Sichlangweilen bei etwas*, dal *divertissement*:

il *divertimento*, infatti, che noi naturalmente andiamo cercando per sopravvivere, e che troviamo, per esempio, nell'invito, esprime una tendenza a sfuggire la nostra specifica situazione umana, cioè da noi stessi [...]. Anche se ci lasciamo andare a ciò che ci circonda nella seconda situazione, l'ente che ci tiene prigionieri, esso è per la noia e per il suo sorgere soltanto il dato accidentale [...]. In questa seconda forma di noia siamo indirizzati *verso noi stessi*, in qualche modo attirati indietro nella pesantezza propria dell'esser-ci, anche se, o piuttosto proprio perché, dimentichiamo e lasciamo stare come sconosciuto il nostro proprio sé.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁵ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone* 4523 del 29.7.1829: «In un trattenimento, chi si vuol divertire, propongasì di passare il tempo. Chi vi cerca e vi aspetta il divertimento, non vi trova che noia e passa quel tempo assai male».

¹⁰⁹⁶ Cfr. R. Garaventa, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹⁰⁹⁷ Cfr. M. Bassanese, *op. cit.*, p. 44: «La pigrizia maschera un vuoto – così si pone la *Leergelassenheit* per la seconda forma di noia – che si costruisce all'interno dell'uomo stesso, che si sta annoiando senza poter attribuirne la causa a qualcosa di determinato. In questo caso risulta chiaramente come "l'annoiante sia il tempo. Esso è ciò che specificamente lascia vuoti e trattiene" [...]. "Questo *stare del tempo* è l'originario *trattenere* e si dice *angustiare*", perché l'uomo conosce bene il tempo che passa, mentre lo mette a disagio il tempo che sta fermo in silenzio e non richiama su di sé l'attenzione. L'indolenza infatti "porta il tempo a stare – ma non a scomparire", ragione per cui l'uomo viene trattenuto nonostante tutto – ecco la specifica *Hingehaltenheit* – nella noiosità del suo stesso esserci».

¹⁰⁹⁸ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 170.

Il bisogno di un *impiego* del tempo, *efficace* a tale fine seppur *inutile* di per sé, si esplica nel rifugiarsi in un impegno la cui urgenza non si giustifica in virtù dello scopo cui esso è indirizzato, bensì in relazione all'opportunità che esso stesso reca con sé, consistente nella possibilità di un *più rapido* trascorrere della durata. Dedicandosi ad una qualsivoglia attività *distraente*, l'Esserci può evitare la fastidiosa *empasse* temporale cui la noia lo costringe e “*de-vertere*”, ovvero “voltarsi dall'altra parte”, distogliere lo sguardo da sé per volgerlo lontano dall'enigmatico abisso in cui dimora la sua essenza, come Pascal osserva a proposito del *divertissement* quale antidoto cui si ricorre per evitare il dilagare della tristezza (*tristesse*), del dispetto (*dépit*), della disperazione (*désespoir*), del cruccio (*chagrin*) e dell'umor nero (*noirceur*):

nulla è così insopportabile all'uomo come essere in un pieno riposo, senza passioni, senza faccende, senza svaghi, senza occupazione. Egli sente allora la sua nullità, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua impotenza, il suo vuoto. E subito sorgeranno dal fondo della sua anima la noia, l'umor nero, la tristezza, il cruccio, il dispetto, la disperazione.¹⁰⁹⁹

L'unico bene degli uomini sta, dunque, nell'essere distolti dal pensare alla loro condizione o da un'occupazione o da qualche passione piacevole e nuova che li assorba, o dal gioco, dalla caccia, da qualche spettacolo attraente.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁹ B. Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets*, tr. it. a cura di P. Serini, *Pensieri*, Milano: Garzanti, 1968, P. 131.

¹¹⁰⁰ *Ivi*, P. 139. Sulla necessità umana di elaborare continuamente nuovi progetti e di impegnarsi in sempre diverse occupazioni per fuggire da se stessi e dall'angosciosa riflessione sulla propria condizione, si veda anche il *Pensiero* n. 143: «Si addossa agli uomini, sin dall'infanzia, la cura del loro onore, dei loro beni, dei loro amici, e financo dei beni e dell'onore degli amici. Si sovraccaricano di lavoro, dello studio delle lingue e di occupazioni; e si fa loro credere che non potranno essere felici se salute, onore, averi loro e dei loro amici non saranno in buono stato e che, se venisse a mancare una sola di tali cose, sarebbero infelici. E così, si affidano loro incarichi e incombenze che li fan penare da mattina a sera. Bella maniera (direte) di renderli felici! Che cosa si potrebbe fare di più, per renderli infelici? Come? Che cosa si potrebbe fare? Basterebbe liberarli da tutte quelle cure: allora vedrebbero se stessi, penserebbero a quel che sono, si domanderebbero donde vengono, dove vanno. Perciò, non si può mai occuparli e distrarli abbastanza. Ed ecco perché, dopo averli sovraccaricati di tante faccende, appena hanno un momento di respiro, si consiglia loro d'impiegarlo a divertirsi, a giocare e ad assorbirsi sempre per intero in qualche occupazione». Sull'affine concezione kierkegardiana della noia in quanto tonalità emotiva che conduce l'essere umano al cospetto dell'abisso della sua anima, cfr. L. Bottani, *Noia, acedia ed epoché*, *op. cit.*, pp. 147-148: «Il fascino del nulla dispiegato dalla noia, l'attrazione che la sua negatività esercita sulla coscienza pare totalmente irresistibile [...]. Tale fascino corrisponde alla chiusura dell'anima rispetto a un qualsiasi rapporto con la trascendenza, al ritenersi totalmente autonomi e autosufficienti rispetto alla divinità che è il mistero dell'esistenza. La noia è allora lo stupore stravolto di trovarsi abbandonati a noi stessi, lontani da ogni protezione divina, inebriati dalla libertà apparentemente assoluta della solitudine interiore. La noia, in questa prospettiva, è quel che, insieme alla malinconia, all'angoscia e alla

È dunque la *temporalità*, quale indice ontologico essenziale per comprendere lo statuto aperturale riconosciuto da Heidegger alla *Langeweile*, a delinarsi ora come sfondo definitorio entro cui collocare tale *Grundstimmung* e il modo in cui, in essa, la coscienza sia indotta a cogliere quel «divenire indifferenziato e reificato dell'essere abitudinario che, spogliato a sua volta delle sue varie maniere d'essere, è per il vivente “il vero non essere”»¹¹⁰¹.

Il medesimo fluire del tempo – scandito dal ritmo imposto quotidianamente dall'*Umgang* dei commerci intramondani ed interrotto dal dilagare del vuoto abbandono prodotto dalla noia – aveva rappresentato, entro l'ambito tematico del corso del 1921-22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, il contesto d'attuazione del moto deiettivo del rovinio, rispetto alla quale solo l'insorgere della *Stimmung* della preoccupazione (*Bekümmern*), similmente a quanto reso possibile dalla tonalità emotiva della *Langeweile*, si offriva quale modalità patica di riafferamento dell'esistenza e di proposizione di quel *contromovimento* (*Gegenbewegung*) capace di ostacolare la precipitosa caduta dell'Esserci nella significatività dell'*Umwelt*. Il rifiuto del modificare è rappresentato, nella *Vorlesung* del 1921-22, dal fenomeno della *Ruinanz*, il *cadere in rovina* che è *eliminazione di tempo* (*Zeittilgung*), ovvero un impiegare il tempo al fine della sua dispersione¹¹⁰² e del suo annullamento, in cui viene esperito il contatto con la nullità¹¹⁰³:

il cadere-in-rovina della vita effettiva ha il senso-di-compimento dell'*eliminazione-di-tempo*. In questa caratteristica modalità l'elemento storico è pur sempre nella vita; esso è sempre effettivo in ogni cadere-in-rovina (l'elemento storico come costitutivo

disperazione, Kierkegaard chiama generalmente *Gott-Verlassenheit*, termine che si può intendere come denotante il definitivo abbandono dell'uomo da parte di Dio».

¹¹⁰¹ A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, op. cit., p. 69.

¹¹⁰² Cfr. [GA 61] M. Heidegger, op. cit., p. 171: «La vita fattizia rovinante “non ha tempo” perché la sua motilità fondamentale, il rovinio stesso, le sottrae “tempo”, un tempo sottraibile che la vita fattizia rovinante sottrae per se stessa in se stessa. Il rovinio sottrae il tempo, cioè cerca di cancellare dalla fatticità il carattere storico».

¹¹⁰³ Cfr. R. Safranski, op. cit., p. 143: «Che cos'è il “niente della vita fattizia”? La vita fattizia stessa non può certo essere “niente”, dato che essa ha luogo. La vita fattizia accade, o meglio: cade. Dunque il “niente della vita fattizia” dev'essere qualcosa che fa parte di questa vita senza risolverla nel niente. Forse con questo niente che appartiene alla vita fattizia si intende la morte? Della morte, però, in questo corso di lezioni non si parla affatto. Questo “niente” è piuttosto definito da Heidegger con queste parole: la “vita fattizia” diventa un niente non appena si perde in un “esserci ruinante”. Egli parla del “non-avvento (della vita fattizia) nell'esserci ruinante”».

dell'effettività). Il cadere-in-rovina porta via il tempo; viceversa: “non aver tempo” inteso in quanto “come” della vita effettiva è espressione del suo cadere-in-rovina; i diversi caratteri cairologici sono fatti interpretativi dell'aumento del cadere in rovina.¹¹⁰⁴

Del tutto analogamente, lo statuto ontologico della *Langeweile* si manifesta, in primo luogo, in funzione dell'essenza temporale dell'Esserci, senza la cui presupposizione risulterebbe incomprensibile l'affermazione heideggeriana secondo cui «la noia scaturisce dal modo in cui la nostra temporalità *si temporalizza*»¹¹⁰⁵: la precipua modalità in cui, nel caso della *Grundstimmung* della noia, la temporalità si temporalizza è l'*attesa*¹¹⁰⁶, la quale si pone a fondamento stesso – come emerge in particolar modo dalla caratterizzazione fenomenologica della *noia profonda* che di seguito ci proponiamo di illustrare – della possibilità del genuino domandare filosofico.

È dunque «l'esser desto (*wachsein*) dell'Esserci per se stesso»¹¹⁰⁷ – monito che campeggia in posizione incipitaria nel corso del 1923 *Ontologia. Ermeneutica della fatticità* – cui l'esperienza metafisica della *Grundstimmung* della *tiefe Langeweile*, al pari dell'*Angst* e della *Bekümmernung*, conduce l'Esserci, a stagliarsi quale compito più alto della filosofia, che, secondo quanto si evince dalla lettura dei corsi heideggeriani risalenti al secondo decennio del Novecento, è anzitutto co-attuazione dell'esistenza dell'Esserci.

¹¹⁰⁴[GA 61] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 171-172.

¹¹⁰⁵[GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 191.

¹¹⁰⁶Cfr. F. Di Giorgi, *op. cit.*, p. 265: «La noia è [...] quella situazione emotiva nella quale l'esserci percepisce la *propria* esistenza come attesa di una durata. Una tale percezione è noiosa, nel senso che mette a disagio l'esserci perché da un lato, quando si avvede che la propria durata è destinata a finire, gli subentra l'ansia di dover fare quello che egli è impegnato a fare, ossia il dover portare a termine il *proprio* compito [...]; dall'altro lato, per poter realizzare il proprio progetto il più presto possibile [...], l'esserci è disposto persino a sacrificare *parte* della propria durata pur di poter compiere il proprio compito. La noia subentra [...] quando questa *parte* della propria durata stenta a passare, al punto che all'esserci sembra che essa si allunghi più della sua reale estensione». Sull'influenza esercitata da quelle che O. F. Bollnow definisce “tonalità emotive depresse” – tra le quali egli annovera la noia e l'angoscia – sulla percezione soggettiva del tempo, cfr. O. F. Bollnow, *op. cit.*, p. 159: «Non basta dire semplicemente che più il tempo è riempito di esperienze vissute più a colui che lo vive sembra scorrere in fretta, e che più è vuoto più sembra tirare per le lunghe. Questo spiega abbastanza bene la distinzione tra la coscienza del tempo nella noia e quella che si ha quando si è occupati, ma non spiega più la differenza tra le ore interminabili di una notte piena di preoccupazioni e altre ore di tranquillo benessere. Evidentemente a tutte le differenze di vaslutazione del tempo, che provengono dalla maggiore o minore pienezza del lasso di tempo in questione, si aggiunge un altro influsso essenziale, che dipende dalla tonalità emotiva elevata o depressa del soggetto». Sullo stesso tema, cfr. inoltre M. Ratcliffe, *op. cit.*, pp. 19-20; A. Vigorelli, *op. cit.*, pp. 86-90; L. Bottani, *La malinconia e il fondamento assente*, *op. cit.*, pp. 58-64; R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, *op. cit.*, p. 327; J. Paumen, *op. cit.*, pp. 106-115.

¹¹⁰⁷[GA 63] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 15.

La filosofia, come co-attuazione dell'esistenza, non si pone pertanto al di sopra di quest'ultima, ma ne costituisce un organo, in quanto essa è la vita stessa come *Faktizität*, che si prende cura e si progetta nel tempo.

L'esistenza, l'accorgersi di sé, si traduce transitivamente in attuazione, in un *movimento* sfuggente all'«intuizione sensibile e [...] [alla] determinazione intuitiva»¹¹⁰⁸ ed afferrabile solo attraverso l'atto di coraggio che la filosofia, esplorando fenomenologicamente la sua dinamica interna, può compiere, consegnandosi all'*inquietudine* che la prima comporta¹¹⁰⁹, concezione della cui applicazione Heidegger stesso si fece testimone in una lettera del 1921 indirizzata a Karl Löwith:

io faccio unicamente ciò che *debbo* e ciò che ritengo *necessario*, e lo faccio così come posso – non ritaglio il mio lavoro filosofico sui compiti culturali di un generico oggi [...]. Lavoro sulla base del *mio* “*io sono*” e della mia origine spirituale, che è quella che è *di fatto*. È con questa *fatticità* che *imperversa l'esistere*.¹¹¹⁰

¹¹⁰⁸ E. Mazzarella, *op. cit.*, p. 49.

¹¹⁰⁹ Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 154.

§ 4. La *tiefe Langeweile* come tonalità emotiva rivelatrice della triade metafisica *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*

Prima di trovare diffusa trattazione in seno ai *Grundbegriffe* del 1929/30, la nozione di '*tiefe Langeweile*' occorre, seppur non esplicitamente, nel § 29 di *Essere e tempo*, in cui, rilevando la portata ontologica dell'«apertura originaria delle tonalità emotive in cui l'Esserci è posto innanzi al suo essere in quanto Ci»¹¹¹¹, Heidegger osserva:

*l'indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile con l'indisposizione, è così poco un niente che proprio in essa l'Esserci è di tedio a se stesso. L'essere del Ci si è rivelato in tale indisposizione come un peso.*¹¹¹²

Tale *a-tonía* emotiva, connotata da *persistenza e uniformità (die oft anhaltende)*¹¹¹³, dispone l'Esserci a quella «percezione tautologica del mondo, tetro ondeggiamento della durata»¹¹¹⁴ in cui egli «si viene a noia» (*ihm selbst überdrüssig wird*), che trova espressione nelle seguenti parole, tratte dalla celebre prolusione del 1929:

è vero che, proprio nelle nostre vicende quotidiane, sembra come se fossimo ognora attaccati soltanto a questo o a quell'ente, come se ci fossimo perduti in questo o in quell'ambito dell'ente. Ma per quanto frantumata possa apparire la vita quotidiana, nondimeno essa mantiene ancor sempre l'ente, anche se nell'ombra, in un'unità del «tutto». Anche quando, e proprio quando, non siamo particolarmente occupati dalle cose e da noi stessi, ci soprassale questo “tutto”, per esempio nella *noia autentica*. Essa è

¹¹¹⁰ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, tr. it. a cura di E. Grillo, *La mia vita in Germania*, Milano: Il Saggiatore, 1995, p. 30, tr. it. p. 54, corsivi miei.

¹¹¹¹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 167.

¹¹¹² *Ibidem*, corsivo mio.

¹¹¹³ A. Marini, nella nuova traduzione di *Sein und Zeit* edita da Mondadori nel 2006, traduce il testo tedesco nel seguente modo: «*La mancanza di tono, spesso persistente, monotona e scialba, che non va confusa con la caduta di tono, è tanto poco un puro nulla, che proprio in essa l'esserci si viene a noia. In questo tipo di distonia l'essere del ci è fatto palese come un peso*».

ancora lontana quando ad annoiarci è solo questo libro o quello spettacolo, quell'occupazione o quell'ozio, ma affiora quando “*uno si annoia*”. La *noia profonda*, che va e viene nelle profondità dell'esserci come una *nebbia silenziosa*, accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi in una *strana indifferenza*. *Questa noia rivela l'ente nella sua totalità*.¹¹¹⁵

Il passo propone un quadro compendiario della dettagliata indagine fenomenologica che sarebbe stata condotta solo pochi mesi dopo nel contesto tematico dei *Grundbegriffe*, offrendone una lettura sintetica lungo la quale si dispiega un *excursus* esemplificativo di quelle tre figure della *Langeweile* sulla cui tematizzazione Heidegger si sarebbe soffermato per le quasi centottanta pagine che, incastonate fra i paragrafi 18 e 39 del corso succitato, costituiscono l'analisi più ampia che il filosofo abbia dedicato a una *Stimmung*. La noia occasionata da «questo libro»¹¹¹⁶ o da «quello spettacolo» (*Gelangweiltwerden von etwas*) rappresenta una forma ancora superficiale di quella *adiaphoria* che, manifestandosi in «quell'occupazione o quell'ozio» (*Sichlangweilen bei etwas*), assume infine la forma *nebulosa* della *tiefe Langeweile*, capace di obnubilare la totalità dell'ente nella medesima, *strana indifferenza*, la quale si rivela al contempo quale modalità privilegiata di *svelamento* della realtà tutta.

Nell'“*es ist einem langweilig*”, la noia, divenendo del tutto anonima, perde il potere di evocare alcunché, e la sua duplice indeterminatezza è espressa dal soggetto logico ‘*es*’ della locuzione summenzionata¹¹¹⁷ e dalla voce verbale ‘*ist*’ ad esso concordata, che si riferisce tanto ad un *Dasein* dall'individualità indefinita – la quale, puntualizza il filosofo, non è identificabile con «un “io in generale”, [...] [bensì con] un indifferente Nessuno»¹¹¹⁸ – quanto alla totalità degli enti *accordati* secondo la stessa tonalità emotiva. La differenza che caratterizza la terza forma di *Langeweile* rispetto alle due precedenti consiste nell'impossibilità di ricorrere ad alcuno *Zeitvertreib* al fine di farla dileguare:

¹¹¹⁴ E. M. Cioran, *Sommario di decomposizione*, tr. it. di M. A. Rigoni e T. Turolla, Milano: Adelphi, 2005, p. 44.

¹¹¹⁵ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 65-66, corsivo mio.

¹¹¹⁶ Il medesimo esempio ricorre nei *Grundbegriffe der Metaphysik* alle pp. 112-113.

¹¹¹⁷ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 178: «ciò che annoia “Es” – il proprio sé dimenticato, che è ogni se stesso, di volta in volta con questa determinata storia, in questa determinata condizione ed età, con questo nome, professione e destino, il sé, il proprio caro io, del quale diciamo che io mi, tu ti, noi ci annoiamo [...]. “Es” – uno: non io in quanto io, non tu in quanto tu, non noi in quanto noi, bensì *uno*. Nome, condizione, professione, ruolo, età e destino in quanto ciò che è mio e ciò che è tuo, si distaccano da noi».

¹¹¹⁸ *Ivi*, p. 179.

ora la noia sembra portarci fuori dal tempo e le cose che ci circondano sembrano perdere la loro familiare utilità: non sono più riconoscibili come utilizzabili e ci vengono incontro nella loro essenzialità, ossia appunto come cose. Heidegger parla addirittura di *Verarmung*, impoverimento, di *Nacktheit*, di nudità: ogni cosa sembra perdere significato, nome, proprietà, importanza (*namenlos...*, *bestimmunglos...*, *belanglos*) [...]. Ci si trova pertanto in una situazione in cui, evidentemente, non solo lo *Zeitvertreib*, ma anche e soprattutto noi stessi perdiamo il nostro potere su noi medesimi e sulle cose.¹¹¹⁹

È dunque *l'ente nella sua totalità (im Ganzen)* a mostrarsi indifferente ed indifferenziato allo sguardo dell'Esserci, consegnato al ritrarsi della temporalità in generale, ovvero «dal punto di vista sia della concentrazione del presente (*Hinsicht*), sia dell'avere riguardo a ciò che è passato (*Rücksicht*), sia della considerazione delle cose a venire (*Absicht*)»¹¹²⁰; trattenuto in un orizzonte di vischiosità ed indeterminatezza, l'Esserci sperimenta un estremo impoverimento (*Verarmung*) del proprio sé dinanzi al giacere di ogni sua possibilità allo stato di potenzialità inattuata¹¹²¹:

“uno si annoia” quando in una domenica pomeriggio si cammina per le strade di una grande città [...]. Ma ora, in questo “uno si annoia”, non si arriva neppure più a questo sfuggire dinanzi alla noia. Per questa noia *manca* lo scacciatempo. Questo “uno si annoia” implica che questa noia vuole dirci qualcosa che non è nulla di indifferente o di casuale [...]. Questo stato d'animo porta noi stessi nella possibilità di una *comprensione privilegiata* [...], in questo stato d'animo uno si sente in un modo tale che sa che in questo esser-disposti e per mezzo di esso ci deve venir “detto” qualcosa. Mentre nel primo caso di noia lo sforzo è rivolto a soverchiare la noia attraverso lo scacciatempo, gridando più forte per *non doverla ascoltare*, e nel secondo caso il tratto distintivo è un non-voler-ascoltare, abbiamo ora l'essere costretti ad ascoltare, un venir-costretti nel senso della costrizione che appartiene a tutto ciò che nell'esserci è autentico, il quale esserci è dunque in relazione con la *libertà più intima*. L'“uno si annoia” ci ha già

¹¹¹⁹F. Di Giorgi, *op. cit.*, p. 270.

¹¹²⁰M. Bassanese, *op. cit.*, p. 46.

¹¹²¹Cfr. *ibidem*.

trasposti in una sfera sulla quale la singola persona, il soggetto pubblico individuale, non ha più potere.¹¹²²

Solo l'acquisizione della consapevolezza dell'impossibilità di ricorrere ad alcuna forma di *Zeitvertreib* al fine di eludere il manifestarsi di tale *Grundstimmung* può condurre alla comprensione della *tiefe Langeweile* «nella sua *ultrapotenza*»¹¹²³: quest'ultima espressione, volta a sottolineare lo statuto ontologico della noia autentica quale esperienza preteoretica capace di schiudere all'Esserci la sua stessa costituzione aperturale, occorre, immutata, nel § 74 dell'opera del 1927, laddove, mettendo in luce il rapporto essenziale del *Dasein* con la sua finitudine – che, «una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità caotica delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della nudità del suo *destino*»¹¹²⁴ – Heidegger osserva:

carico di destino, esistente nella decisione autotramandantesi, l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è aperto al “venir incontro” delle circostanze “felici” e delle crudeltà del caso [...]. Se l'Esserci, anticipando la morte, la erige a padrona di sé, allora, libero per essa, si comprende nella *ultrapotenza* della sua libertà finita e in questa, che “consiste” sempre nell'aver-scelto la scelta, può assumere su di sé l'*impotenza* dell'abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta.¹¹²⁵

¹¹²² [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 179-181. Sulla noia profonda come tonalità emotiva rivelatrice, cfr. E. M. Cioran, *op. cit.*, pp. 37 e 99-100, in cui essa viene significativamente descritta mediante il ricorso al medesimo esempio addotto da Heidegger nel passo succitato: «*L'universo trasformato in pomeriggio domenicale*: è la definizione della *noia* – e la fine dell'universo... [...]. L'esistenza, nella vacanza assoluta, svela la propria finzione [...]. Quando si è banditi dalle norme visibili, si diventa, come il diavolo, metafisicamente *illegali*; si è usciti dall'ordine del mondo: non trovandovi più posto, lo si guarda senza riconoscerlo; lo stupore si regolarizza in riflesso, mentre lo sbigottimento lamentoso, mancando di oggetto, è per sempre inchiodato al *Vuoto* [...]. Quando tutto, anche la versione più nobile, sembra troppo concreto, troppo esistente, e si vagheggia un Indefinito che non appartenga né alla vita né alla morte, quando ogni contatto con l'essere è uno stupro dell'anima, questa si esclude dalla giurisdizione universale e, non avendo più conti da rendere né leggi da trasgredire, rivaleggia [...] con l'onnipotenza divina».

¹¹²³ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 180.

¹¹²⁴ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 460.

¹¹²⁵ *Ibidem*.

Nell'esperienza del flusso ristagnante del tempo si fissa «il punto di svolta nel dramma della noia messa in scena e analizzato da Heidegger»¹¹²⁶; il *vuoto* che essa determina *nell'Esserci e intorno* a questi non assume più la forma del «restare assente di un riempimento determinato»¹¹²⁷, bensì la dimensione onnicomprensiva di una *totalità indifferenziata*, in forza della quale l'Esserci appare «sollevato *al di sopra* della situazione di volta in volta determinata e al di sopra del *relativo ente* che in essa lo circonda»¹¹²⁸, così da «portarlo indietro al punto in cui tutte le cose gli si mostrano fra loro egualmente indifferenti»¹¹²⁹. In ciò trova espressione quel momento strutturale del *Leergelassenheit* in cui la noia assume d'improvviso le vesti di evento iniziatico della metafisica, in cui i due poli d'esperienza fra i quali essa oscilla, *il mondo nella sua totalità* e *l'esistenza del singolo*, appaiono congiunti in modo paradossale, dato che il secondo viene afferrato dal primo «nel modo del *non* esserne afferrato, e dell'essere lasciato piuttosto nel vuoto»¹¹³⁰.

Così, l'esperienza dell'*horror vacui* cui il filosofo conduce il lettore prelude, rivelando il lato oscuro dell'essere e stringendo uomini e cose in un vincolo di solidarietà negativa, all'esperienza del tutto:

è in forza del niente (in forza della sua negazione, della sua *Verneinung*, che nega lasciando essere e dunque restando, con l'essere, solidale) che l'ente si raccoglie nell'orizzonte di un'apertura di senso e dà luogo a un mondo, ed è in forza del niente che l'esserci è condotto davanti al niente come tale [...]. Il niente, l'ente e l'Esserci si coappartengono [...]. Il nulla di cui qui si parla non è il nulla semplicemente negativo e privativo, bensì il nulla nientificante: *das nichtiges Nichts*. È simile piuttosto a un principio attivo, a una potenza in seno all'essere: quella che “nientifica”, cioè rende possibile, alla luce del nulla, l'apparire dell'ente “in quanto tale”.¹¹³¹

Il negarsi dell'*ente nella sua totalità* costituisce così la condizione stessa di possibilità perché l'Esserci possa ascoltare «l'*annuncio delle possibilità che giacciono*

¹¹²⁶ R. Safranski, *op. cit.*, p. 238.

¹¹²⁷ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 182.

¹¹²⁸ *Ibidem*.

¹¹²⁹ *Ibidem*, traduzione lievemente modificata.

¹¹³⁰ R. Safranski, *op. cit.*, p. 235.

¹¹³¹ S. Givone, *Storia del nulla*, Roma-Bari: Laterza, 1995, pp. 199-200.

inutilizzate», volgendosi a quanto egli «potrebbe e dovrebbe essere in qualche modo destinato»¹¹³², per accostarsi al quale, chiosa Heidegger,

tutte le conoscenze, e soprattutto tutto il sapere letterario, non servono più [...] se non troviamo la forza della semplicità dello *sguardo essenziale* – proprio là dove sembra che non ci sia più nulla da vedere e da comprendere.¹¹³³

La potenza rivelatrice della *tiefe Langeweile* si rivela dunque appieno nella possibilità, da essa dischiusa, di esperire *metafisicamente* il mondo, ovvero di *trascenderlo* mediante l'interrogazione – di cui tale *Grundstimmung* si pone a fondamento – sulla *totalità dell'ente*, sulla *finitezza* e sull'*isolamento* dell'uomo, dispositivi concettuali sui quali è orientata, come accennato in precedenza, l'analisi svolta nei *Grundbegriffe*, metodologicamente improntata al modello ermeneutico che, per suo stesso statuto, si configura come

un *girare in cerchio*. Questo muoversi in cerchio della filosofia è [...] qualcosa che all'intelletto comune risulta fastidioso. Esso vuole solamente arrivare dritto al traguardo, così come ci si impadronisce delle cose prendendole per il manico [...]. Però, chi in una questione filosofica non è mai stato colto da vertigini, costui non si è mai interrogato filosofando, cioè non si è mai mosso in circolo.¹¹³⁴

Così Heidegger argomenta, in apertura del § 43 del corso qui esaminato, la necessità di avvalersi di quel principio che guida la logica dell'esperienza interpretativa – il *cerchio ermeneutico* sotteso ad ogni forma di comprensione umana e in cui «sta tutta la festa del pensiero, e la sua forza»¹¹³⁵ –, nella consapevolezza che «quanto più ovvio è ciò intorno a cui essa [*scil.* la filosofia] si interroga, tanto più essenziale è la questione [...] e tanto più appariscente è l'ambiguità»¹¹³⁶.

¹¹³² [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 186.

¹¹³³ *Ivi*, pp. 187-188, corsivo mio.

¹¹³⁴ *Ivi*, p. 235.

¹¹³⁵ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, §§31-32.

¹¹³⁶ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 228.

La questione della definizione della nozione di ‘*mondo*’ è formulata già nel contesto tematico della parte iniziale dell’opera, e, rispetto ad essa, la particolareggiata disamina delle tre figure della *Langeweile* si pone come propedeutica alla chiarificazione della relazione e del grado di apertura degli enti intramondani – uomini, animali e oggetti inanimati – rispetto all’orizzonte ambientale di appartenenza, conformemente al proposito, esplicitamente dichiarato, di farne oggetto di un’osservazione comparata¹¹³⁷.

In posizione incipitaria rispetto alla complessiva trattazione inaugurata nella seconda parte della *Vorlesung*, si collocano le seguenti parole, volte a compendiare proletticamente quanto ha fin qui conseguito l’indagine del filosofo:

all’inizio del corso ci siamo semplicemente posti dinanzi, in modo brutale e arbitrario, queste tre questioni che lo stato d’animo fondamentale [*Grundstimmung*] della noia profonda ci costringe a porre – cos’è mondo, cos’è finitezza, cos’è isolamento? Ora le cose stanno in modo più chiaro: queste questioni [...] non sono ripetute seguendo una consolidata tradizione metafisica, bensì manifestano soltanto ora la loro possibilità, cioè *necessità*, nello *stato di necessità del nostro esser-ci* [...]. Ciò che ci opprime è l’assenza dell’oppressione nella sua totalità, l’ampiezza di tale vuoto nella sua totalità. Cosa significa questo, “nella sua totalità”? Come può l’esser-ci posto in tal modo nell’ente nella sua totalità? [...] L’ampiezza di questo “nella sua totalità” che si manifesta nella noia profonda, lo chiamiamo *mondo*. In relazione a ciò dinanzi a cui questo stato d’animo ci pone, dobbiamo domandarci: *che cos’è mondo?*¹¹³⁸

La priorità ontologica del *mondo* è determinata in virtù del manifestarsi di quest’ultimo in quanto condizione necessaria perché i singoli enti possano esplicare la loro funzione strumentale, enti *semplicemente presenti* il cui statuto ontico si fonda «radicalmente e costitutivamente in rapporto all’essere progettante dell’Esserci»¹¹³⁹, il quale si relaziona con essi *primariamente* attraverso la mediazione patica della *Befindlichkeit*:

¹¹³⁷ Cfr. *ivi*, p. 233.

¹¹³⁸ *Ivi*, pp. 221-222.

¹¹³⁹ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 25.

Il mondo non è la totalità degli enti [*das Ganze des Seienden*], ma è questa totalità in cui l'ente si situa già sempre (emotivamente), nel Come della sua manifestatività; tale totalità è compresa, in un'ampiezza di volta in volta diversa, in un comprendere precomprensivo-onnicomprensivo [*vorgreifendes-umgreifendens*].¹¹⁴⁰

Dopo aver sottolineato che «la *via più prossima* per ottenere un primo chiarimento» riguardo alla nozione di 'mondo' sia quella di attenersi alla parola che la nomina «seguendo la storia dello sviluppo del concetto che in essa è racchiuso»¹¹⁴¹, Heidegger si richiama esplicitamente al tentativo attuato in tale direzione nel secondo capitolo dello scritto *Sull'essenza del fondamento*, in cui, al termine di una sintetica ricostruzione storico-filosofica del suddetto concetto, egli chiosa:

se nel parlare dell'essere-nel-mondo si assume il concetto di mondo nell'accezione di 'semplice raccolta', allora è necessario attribuire la "trascendenza" a ogni ente *in quanto meramente presente sottomano*. Ciò che è meramente presente sottomano, che compare cioè tra le altre cose, "è *nel mondo*" [...]. Se, al contrario, è con diritto che l'essere-nel-mondo viene attribuito esclusivamente all'Esserci, e precisamente come sua costituzione essenziale, allora questa espressione [...] ha il carattere di una tesi ontologica [...]. Il mondo, essendo ognora la totalità dell'"in vista di" proprio di un Esserci, è portato da quest'ultimo davanti a sé [...]. L'accadere di questo progetto che va oltre l'ente, in cui si matura l'essere dell'esserci, è l'essere-nel-mondo. Dire che "l'Esserci trascende" significa dire che nell'essenza del suo essere *forma un mondo*, e precisamente lo "forma" in vari sensi.¹¹⁴²

L'*explicit* di tale luogo heideggeriano prelude proprio a quella «metafisica come interrogare concettualmente totalizzante»¹¹⁴³ cui sono programmaticamente dedicate le lezioni friburghesi del 1929/30: è in esse, infatti, che viene esplicitamente avanzata la tesi secondo cui l'Esserci è l'unico ente il cui rapporto con il mondo si caratterizza in

¹¹⁴⁰ O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli: Guida, 1991, p. 108.

¹¹⁴¹ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 230.

¹¹⁴² [GA 9] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle, 1929, tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza del fondamento*, in «Segnavia», Milano: Adelphi, 2001, pp. 96-115.

¹¹⁴³ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 236.

termini di «*formazione e continuo accrescimento*»¹¹⁴⁴, tesi la cui «chiarezza – osserva Heidegger – è solo illusoria», in quanto l'eventualità di provarla implica la preliminare necessità di afferrare la determinazione *essenziale* dell'Esser-ci umano¹¹⁴⁵:

il filo rosso che guida l'esposizione di Heidegger è costituito dalla triplice tesi: «la pietra è senza mondo [*weltlos*], l'animale è povero di mondo [*weltarm*], l'uomo è formatore di mondo [*weltbildend*]». Poiché la pietra (il non-vivente) – in quanto manca di ogni possibile accesso a ciò che la circonda – viene sbrigativamente messa da parte, Heidegger può cominciare la sua indagine con la tesi mediana, affrontando immediatamente il problema di che cosa si debba intendere con «povertà di mondo» [...]. Lo statuto ontologico dell'ambiente animale può essere a questo punto definito: esso è *offen* (aperto) ma non *offenbar* (svelato, lett. apribile). L'ente, per l'animale è aperto ma non accessibile; è, cioè, aperto in una accessibilità e in un'opacità – cioè, in qualche modo, in una non-rivelazione. Questa *apertura senza svelamento* definisce la povertà di mondo dell'animale rispetto alla formazione di mondo che caratterizza l'umano.¹¹⁴⁶

La tonalità emotiva fondamentale della *tiefe Langeweile* è indicata, nel quadro tematico sopra delineato, come l'operatore ontologico in grazia del quale è resa possibile l'apertura dell'Esserci al mondo. In tale *Erschlossenheit* egli è teso estaticamente fuori di sé, esperienza resa possibile proprio da quell'*esser-lasciati-vuoti* scaturente dalla noia autentica, in cui vibra «qualcosa come un'eco di quello *scuotimento essenziale* che proviene all'animale dal suo essere esposto e assorbito in un *altro* che non gli si rivela, però, mai come tale»¹¹⁴⁷.

Ad ostacolare il dilagare della noia e, con esso, il risveglio della progettualità dell'Esserci, è la relazione deiettiva con il mondo alla quale egli, «innanzitutto e per lo più», si abbandona, unicamente proteso ad *impiegare* gli enti intramondani in funzione della strumentalità conoscitiva o pratica che vi assegna in base al loro specifico valore di

¹¹⁴⁴ *Ivi*, p. 251.

¹¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 250-270.

¹¹⁴⁶ G. Agamben, *op. cit.*, pp. 54-58.

¹¹⁴⁷ *Ivi*, p. 68. Cfr. Inoltre M. Bassanese, *op. cit.*, pp. 82-88 : «La vicinanza del modo di vivere dell'uomo alla condotta animale non implica [...] un'identità, e anzi tra i due modi c'è "un abisso", nel senso che l'uomo può riscattarsi nell'attimo (*Augenblick*) da questo "stordimento", per recuperare il suo esser-ci [...]. L'uomo può destarsi dal sonno della sua condotta stordita e diventare "formatore di mondo" [...] quando, al di là delle sue tendenze vitali legate alla sfera istintuale della sua esistenza, ha il coraggio di cogliere il senso del suo esserci nell'attimo della risolutezza e di realizzarsi in esso».

utilità, il quale si esplica esclusivamente nell'essere-adatto (*Fertigkeit*) alla soddisfazione di un determinato bisogno:

solo la presenza dell'uomo fa sì che vengano abbinati alle cose un valore, una funzione, un significato che le fa essere in quanto tali dei simboli, degli utensili o degli oggetti. Spesso però, come Heidegger evidenzia nella prima forma di noia presa in esame, l'uomo si aspetta di venir stimolato di momento in momento dalle cose stesse prese nella loro singolarità, di trovare cioè già nelle cose un significato che invece solo lui è in grado di dar loro [...]. Alla rincorsa di continui passa-tempi, non può rendersi conto di quanto le cose, con le quali si mette in relazione, lo coinvolgono alla radice del suo essere in quanto tale e rimandino alla struttura ontologica degli enti nella totalità. La prima manifestazione di noia risulta quindi la forma più pericolosa di questa disposizione emotiva, perché evidenzia l'indisponibilità dell'uomo a lasciarsi risvegliare da essa a un rapporto autentico con gli enti e con il mondo.¹¹⁴⁸

Nell'esperienza della *tiefe Langeweile* l'Esserci, venendo escluso dal rapporto ordinario con le cose, ovvero dal *commercio* che costituisce la modalità prevalente attraverso cui egli si relaziona ad esse, viene *messo al bando* (*gebannt*), esiliato dal mondo¹¹⁴⁹, il cui sottrarsi trova poetica esplicitazione nella preferenza della morte rispetto al bando, impostogli dalla città di Verona in quanto accusato di omicidio, manifestata da Romeo nella celebre tragedia shakespeariana:

Mondo non v'è al di là delle mura di Verona, ma solo purgatorio, ogni sorta di torture e l'inferno medesimo. *Essere bandito* (*banished*) di qui vuol dire per me *esser bandito dal mondo*, e l'*esilio dal mondo* è la morte: e quindi "bandito" non vuol dir altro che morto con una parola di suono falso.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁸ M. Bassanese, *op. cit.*, pp. 50-51. Cfr., inoltre, [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 234 sgg.

¹¹⁴⁹ Cfr. F. Di Giorgi, *op. cit.*, p. 273: «Questo concetto di bando verrà in seguito, in qualche modo, ripreso da Heidegger negli scritti post-*Kehre*, e in particolare in *Gelassenheit* e in *Zur Erörterung der Gelassenheit*. Qui si parlerà dell'abbandono come qualcosa di ambivalente: da una parte esso indicherà la condizione di chi è messo al bando e che verrà abbandonato dalle cose che si sottraggono assieme al pensiero rappresentativo che da esse, come semplici presenze, deriva; dall'altra designerà quel luogo in cui si dà la possibilità di approssimarsi all'essenza del pensare».

Il bando dal mondo – esperienza *privativa* che Heidegger riconosce come propria solo degli enti inanimati – risulta più terribile della morte stessa, perché «nello sguardo dell'esilio – continua Romeo – c'è più spavento, molto più spavento che nella morte»:

sia nella noia che nel bando noi sperimentiamo il *distacco* dalla vita-amata: l'esser lontani o l'esser abbandonati dal nostro mondo pur restando al mondo, in un mondo che noi non riconosciamo più come nostro [...]. L'uomo messo al bando è dunque colui che si annoia, colui che sente mancargli la terra sotto i piedi; è, in una parola, colui che fa l'esperienza del *morire* restando in vita [...]. Ecco, se proprio vogliamo parlare di conseguenze di carattere etico nel pensiero di Heidegger potremmo certamente indicare come esempio questa esperienza della noia o del bando [...], utili eticamente per la vita di un uomo: nel senso cioè che essi lo rendono più o meno consapevole della sua finitudine e per rammentargli che il senso di eternità che egli vive fanciullescamente nel presente, nell'*ora* è solo un'illusione, poiché il senso della sua esistenza risiede nell'*attesa*, nell'*attendere*, ossia in ciò a partire da cui si struttura la temporalità.¹¹⁵¹

Solo la *disponibilità* (*Bereitschaft*) al *lasciarsi-risvegliare* (*Sich-aufrufen-lassen*) dalla *tiefe Langeweile* consente all'Esserci di porsi autenticamente dinanzi a se stesso in *un domandare essenziale* (*ein wesentliches Fragen*) in virtù del quale egli

si assume la responsabilità di portare nel modo più tollerante possibile l'enorme peso che comporta la sua ek-sistenza, la tremenda consapevolezza del suo at-tendere [...]. Un simile ascolto della coscienza, secondo Heidegger, può venire stimolato e intonato soprattutto dalle *Grundstimmungen* [...] dell'angoscia e della noia [...]. Il concetto di 'abbandono' [...] assume un doppio significato: da un lato esprime la tendenza ad abbandonare il pensiero tradizionale, dall'altro definisce proprio quella disponibilità, ossia lo stato, la *Stimmung*, di chi, rivolgendo l'attenzione all'essenza dell'uomo, si sente abbandonato. Ora, benché un tale abbandono presupponga la nostra disponibilità [...], non dipende affatto da noi o dalla nostra volontà. Esso si risveglia in noi [...]. Una tale

¹¹⁵⁰ W. Shakespeare, *Romeo and Juliet*, tr. it. di G. Baldini, *Romeo e Giulietta*, Torino: Rizzoli, 6ª ed., p. 175, corsivo mio.

¹¹⁵¹ F. Di Giorgi, *op. cit.*, pp. 274-275.

esperienza del risveglio (*Erwachen*), tra l'altro [...], è del tutto simile a quella cui Heidegger accenna in *Was ist Metaphysik?* in riferimento all'angoscia.¹¹⁵²

§ 5. L'«*es ist einem langweilig*»: l'esilio dal mondo e lo sguardo della decisione

Nella progressiva sottrazione di significato in cui è coinvolta l'interezza degli enti, la *tiefe Langeweile*, colmando «lo iato esistente fra l'identità sostanziale dell'essere e la vitalità del divenire»¹¹⁵³, rivela la sua essenziale connessione con la temporalità.

Nel negarsi dell'*ente nella sua totalità* in un'uniforme *adiaphoria*, il tempo infatti *incanta* ed *incatena* l'Esserci ponendolo al cospetto delle sue possibilità inutilizzate, ed è proprio nell'indefinita sospensione dell'"ora" che si manifesta «la temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione»¹¹⁵⁴, ovvero in quel peculiare farsi lunga (*lange*) della durata (*Weile*) che costringe l'Esserci, oramai impossibilitato ad aggrapparsi ad alcun riferimento esterno, a volgere finalmente lo sguardo verso di sé.

Proprio in merito all'assunzione della *noia profonda* quale *Grundstimmung* eminentemente *temporale*, un prezioso contributo è stato offerto da Binswanger, che, alla luce dell'analitica esistenziale heideggeriana, ha teorizzato la distinzione tra noia (*Langeweile*), lentezza (*Langsamheit*) e interminabilità (*Langwierigkeit*): la prima, in particolare, si accompagnerebbe ad un senso di «penosa vacuità temporale (*Zeitleerheit*), di una discrepanza fra temporalizzazione autentica (*eigentliche Zeitigung*), esistenziale,

¹¹⁵² *Ivi*, pp. 279-284.

¹¹⁵³ *Ivi*, p. 69.

¹¹⁵⁴ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 208. Sui tratti di profonda affinità fra le concezioni heideggeriana e jankelévitchiana della noia profonda, cfr. A. Fabris, *La noia, il nulla. Ta Jankélévitch e Heidegger, op. cit.*, p. 74: «Sia per Jankélévitch che per Heidegger [...] nella noia trova espressione [...] una fattualità originaria [...]. Nel primo si tratta della fattualità del "non so che", di quel quasi-niente che risulta refrattario a ogni tentativo di determinazione concettuale. Nel secondo è in gioco il fatto dell'essere, di quel presupposto che s'impone col suo peso anche nell'esistenza dell'esserci e che rende possibile ogni rapporto tra gli uomini e con le cose. Jankélévitch ritiene che tale fattualità sia irriducibile alla distinzione tra essere e nulla assoluto: essa risulta piuttosto uno stadio intermedio fra i due, in cui la noia si fissa e nel quale il pensiero si muove con andamento oscillatorio. Heidegger la vede pervasa dall'atto negativo del ritrarsi, un atto in cui però essa si manifesta. Tutti e due colgono nell'intreccio tra negazione e fattualità l'elemento qualificante che nella noia viene ad emergere e, più in generale, un tratto distintivo del pensare e dell'agire dell'uomo».

e temporalizzazione deiettiva (*verfallene Zeitigung*), inautentica, cioè riferita al “tempo del mondo”¹¹⁵⁵, cui è connessa la frantumazione dello scorrere temporale¹¹⁵⁶.

Poiché quanto si nega nella *tiefe Langeweile* è il tempo, in tale condizione affettiva si realizza, per così dire, un *dislocamento* dell’esistenza dell’Esserci «dal campo d’azione e dalla superficialità dei suoi impegni quotidiani alla dimensione profonda dell’esistere autentico»¹¹⁵⁷:

la noia scaturisce dalla temporalità dell’Esserci [...]. Questo tempo, nella sua intrezza, incanta-e-incatena come un orizzonte. Incantato-e-incatenato dal tempo, l’Esserci non può trovare le vie verso l’ente, il quale proprio in questo orizzonte del tempo che incanta-e-incatena, si *mostra* nella sua totalità *come l’ente che si nega* [...]. Il divenir-lunga della durata è il *divenir ampio dell’orizzonte temporale*, il cui divenir-ampio non porta all’esserci liberazione e sollievo, bensì, proprio al contrario, uno stato di maggiore *oppressione*. In questa ampiezza il tempo *opprime* l’Esserci, e racchiude così in sé un peculiare rimando alla sua *brevità*. Il divenir-lungo è uno *scomparire della brevità della durata*.¹¹⁵⁸

«La più sublime delle passioni»¹¹⁵⁹, affondando le sue radici «nel tempo che noi stessi siamo»¹¹⁶⁰, determina dunque la percezione del fluire inesorabile di quest’ultimo, il cui adagiarsi come una coltre brumosa sull’intero orizzonte in cui il *Dasein* è gettato gli disvela la vacuità delle sue affannose occupazioni, la quale, d’improvviso, sembra

¹¹⁵⁵D. Cargnello, *Ludwig Binswanger e il problema della schizofrenia*, pt. 5, *Temporalità*, in «Riv. Sper. Freniat.», vol. 58, 6, 1951-80 (1984).

¹¹⁵⁶ Sull’opprimente sensazione di vuoto e di sospensione temporale scaturente dalla noia, cfr. E. M. Cioran, *La caduta nel tempo*, tr. it. di T. Turolla, Milano: Adelphi, 2004, pp. 26-28: «Gli istanti si susseguono gli uni agli altri: nulla conferisce loro l’illusione di un contenuto o la parvenza di un significato; si svolgono; il loro corso non è il nostro; prigionieri di una percezione inebetita, li guardiamo passare; il vuoto del cuore dinanzi al vuoto del tempo; due specchi, uno di fronte all’altro, che riflettono la loro essenza, una stessa immagine di nullità... Come sotto l’effetto di un’idiozia sognante, ogni cosa si livella: niente più cime, niente più abissi... Dove scoprire la poesia delle menzogne, il pungolo di un enigma? Chi non conosce la noia si trova ancora nell’infanzia del mondo, quando le epoche erano di là da venire; rimane chiuso a questo tempo stanco che si sopravvive, che ride delle sue dimensioni, e soccombe sulla soglia del suo stesso...avvenire, trascinando con sé la materia, elevata improvvisamente a un lirismo di negazione. La noia è l’eco in noi del tempo che si lacera...la rivelazione del vuoto, l’esaurirsi di quel delirio che sostiene – o inventa – la vita... [...] L’inferno è un rifugio a confronto a questo spaesamento nel tempo, a questo languore vuoto e prostrato in cui nulla ci trattiene se non lo spettacolo dell’universo che si deteriora sotto i nostri occhi [...]. La noia, questa convalescenza *incurabile*...».

¹¹⁵⁷ R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, op. cit., p. 335

¹¹⁵⁸ [GA 29/30] M. Heidegger, op. cit., pp. 194-202.

¹¹⁵⁹ G. Leopardi, *Pensieri*, in *Poesie e prose*, op. cit., p. 383.

¹¹⁶⁰ [GA 29/30] M. Heidegger, op. cit., p. 176.

avvolgerlo come una cappa grigia e opprimente. La temporalità svelata dalla *tiefe Langeweile* non si manifesta nella forma dell'indefinita *suspensione* della durata caratteristica della noia occasionale (*Gelangweiltwerden von etwas*) o in quella dell'opprimente *rallentamento* dello scorrere degli istanti proprio della noia situativa (*Sichlangweilen bei etwas*), bensì in quanto coincidente con la stessa temporalità che l'Esserci essenzialmente è.

Nel dilagare della noia profonda, l'indifferenza ontologica in cui il mondo nella sua interezza precipita, implica al contempo per l'Esserci la *chance* di coglierlo, proprio in tale suo dileguarsi, come un tutto, e di porsi così dinanzi alla sua stessa essenza di *Weltbilder*, la quale può essere attualizzata solo a condizione che egli assuma *autenticamente* se stesso «come un *peso* da portare [...], ridiventando *trasparente a sé*»¹¹⁶¹:

l'essenza della *noia più profonda* la si può cogliere piuttosto là dove l'agire e l'affaccendarsi quotidiano non riescono più a *riempire* la vita dell'uomo [...]. All'uomo scosso da questa esperienza tutto sembra ristagnare; anche il tempo sembra essersi fermato [...]. Si spera in qualche evento, forse puramente illusorio, che possa recare la svolta, che possa rimettere in moto il tempo e ritrasformi improvvisamente lo scialbore in rinnovata voglia di vivere. La noia tuttavia non abbraccia solo il *tempo*, ma anche *l'essere*. Nella noia ogni cosa, la mia propria esistenza, come ciò che mi circonda, sprofonda in uno strano torpore e in una singolare indifferenza. L'essere delle cose, altrimenti così impenetrabile e presente, diviene *trasparente*. Tutto perde consistenza e si dissolve [...]. Nella noia vengo quindi posto immediatamente a confronto con la *problematicità radicale*.¹¹⁶²

Il rapporto di dominio dell'Esserci sull'ente mondano appare pertanto strettamente connesso, come *disvelato* dalla tonalità emotiva *rivelatrice* della *Langeweile*, alla pianificazione di programmi e obiettivi sempre nuovi e diversi, finalizzati a colmare il

¹¹⁶¹ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 226.

¹¹⁶² W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, 1971, tr. it. a cura di L. Mauro, *Il dio dei filosofi*, Genova: Il Melangolo, 1988, p. 125, corsivo mio.

vuoto e a renderlo innocuo; la possibilità¹¹⁶³ dischiusa della noia autentica comporta, di contro,

l'incantare-e-incatenare dell'orizzonte temporale, un incatenare che fa dileguare l'attimo che appartiene alla temporalità per costringere, in tale far dileguare, l'esserci incantato-e-incatenato dentro all'*attimo* in quanto possibilità autentica della sua esistenza, esistenza unicamente possibile nel mezzo dell'ente nella sua totalità, il quale a sua volta nell'orizzonte dell'incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità.¹¹⁶⁴

È nella contrazione temporale dell'*Augenblick* che si realizza, dunque, «quel superamento dell'immanenza in cui la temporalità ci imprigiona»¹¹⁶⁵ che, solo, può condurre l'Esserci al «rapimento davanti al fascino spontaneo dell'essere»¹¹⁶⁶:

questo decidersi dell'esser-ci verso se stesso [...], quell'ente determinato che è destinato ad essere, questo decidersi è l'*attimo* [...]. L'attimo non è altro che lo *sguardo della decisione* [...]. L'essere-costretto dell'esser-ci nel culmine di ciò che rende autenticamente possibile è l'essere-costretto dal tempo che incanta-e-incatena in questo stesso tempo nella sua essenza autentica, cioè nell'attimo come possibilità fondamentale dell'esistenza autentica dell'esser-ci [...]. È l'esserci in quanto tale che viene colpito dall'ente che si nega nella sua totalità, cioè ciò che fa parte del suo poter-essere in quanto tale, ciò che riguarda la possibilità dell'essersi in quanto tale [...]. Ma ciò significa che

¹¹⁶³ Cfr. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942, tr. it. di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, Milano: Mondadori, 1985, p. 16: «La colazione, il tram, le quattro ore di lavoro, la cena, il sonno e lo svolgersi del lunedì martedì mercoledì giovedì venerdì e sabato sullo stesso ritmo [...]. Questo cammino viene seguito senza difficoltà la maggior parte del tempo. Soltanto, un giorno, sorge il “perché” e tutto comincia in una stanchezza colorata di stupore».

¹¹⁶⁴ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 202-203.

¹¹⁶⁵ E. M. Cioran, *Al culmine della disperazione*, tr. it. di F. Del Fabbro e C. Mantechi, Milano: Adelphi, 2003, p. 59. Sulla dimensione temporale dell'attimo quale estrema contrazione della durata in cui l'Esserci scopre se stesso come libertà e pura potenzialità, cfr. G. Florival, *op. cit.*, pp. 210-211: «L'Instant apparaît comme ce qui appelle le *Dasein* à lui-même en tant qu'être-là, à sa liberté [...]. Par une sorte de renversement ultime, le temps indifférencié de l'ennui, en tant qu'horizon, se contracte dans le temps de l'Instant, et c'est en tant que tel qu'il est la liberté du *Dasein*. La liberté du *Dasein* consiste à “s'ouvrir” justement comme *Da-sein* [...]. L'Instant s'annonce comme la contraction de l'horizon, comme ce qui donne au *Dasein* sa possibilité propre la plus authentique. La structure de l'ennui est donc rendue possible par le temps lui-même». Sulla genealogia semantica del termine 'attimo' in quanto derivato dal lemma greco 'atomos', significativamente occorrente nelle *Lettere* di San Paolo nel significato di tempo “contratto” (*kairos*), in riferimento alla specifica dimensione temporale della *parousia*, cfr. A. Catricalà, *op. cit.*, pp. 77-85.

l'ente che si nega nella sua totalità, non annuncia una qualsivoglia possibilità di me stesso, non racconta qualcosa su di esse, bensì questo annuncio nel diniego è una *chiamata*, è quanto autenticamente rende possibile l'Esser-ci in me.¹¹⁶⁷

L'improvviso *dileguarsi* del mondo, lo *spaesamento*, la condizione di *anonimia*, di *sospensione*, di *incanto* e di *oppressione* dell'Esserci che ne deriva, e, da ultimo, la privazione, cui la totalità dell'ente è sottoposta, del carattere di '*Bedeutsamkeit*' comportate dalla *Langeweile* consentono, inoltre, di assimilare tale *Grundstimmung* all'*Angst*, secondo la tematizzazione che di quest'ultima è offerta nel § 40 di *Essere e tempo* e, successivamente e in modo più diffuso, in seno alla prolusione *Che cos'è metafisica?:*

il sentirsi situati (*Befindlichkeit*) proprio dello stato d'animo in cui ci si trova non solo svela a suo modo l'ente nella sua totalità, ma questo svelamento, lungi dall'essere un mero accidente, è al tempo stesso l'accadimento fondamentale del nostro Esser-ci [...]. Accade nell'esserci dell'uomo un simile stato d'animo in grado di portarlo dinanzi al niente stesso? Questo accadere è possibile [...] nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia [...]. Nell'angoscia, noi diciamo, "*uno è spaesato*". Ma dinanzi a che cosa v'è lo *spaesamento* e cosa vuol dire quell'"*uno*"? [...] Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di *indifferenza* [...]. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, *ci opprime*. Non rimane nessun sostegno. Nel *dileguarsi* dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo "*nessuno*" [...]. Noi "*siamo sospesi*" nell'angoscia. O meglio, è l'angoscia che ci lascia *sospesi*, perché fa *dileguare l'ente nella sua totalità* [...]. Per questo, in fondo non "tu" o "io" ci sentiamo *spaesati*, ma "*uno si sente spaesato*" [...]. Nell'angoscia c'è un *indietreggiare* davanti a..., che certo non è più un *fuggire*, bensì una *quiete incantata* [...]. Alla profondità del suo regnare corrisponde la *futilità del motivo* che la può occasionare [...], emerge per trascinarci nella *sospensione*.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ *Ivi*, p. 79.

¹¹⁶⁷ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 189-197.

¹¹⁶⁸ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 66-73, corsivo mio.

Il lungo passo sopra citato consente di cogliere già ad una prima lettura l'occorrenza di alcuni termini tecnici e di locuzioni che ricorrono anche nell'ampia trattazione della figura della noia autentica sulla quale ci siamo fin qui soffermati, occorrenza che legittima pertanto la possibilità di un confronto comparativo fra le tonalità emotive fondamentali summenzionate: l'analogia rilevabile fra di esse emerge anzitutto in relazione alla capacità, propria di entrambe, di rendere la totalità dei riferimenti mondani indifferente in quanto *in-appagante*, improvvisamente estranea, ovvero del tutto priva del consueto carattere di *familiarità*:

nell'angoscia ci si sente "spaesati" [...]. L'angoscia va a riprendere l'esserci nella sua immedesimazione deiettiva col "mondo". *L'intimità quotidiana si dissolve*. L'esserci rimane isolato, ma tuttavia come essere-nel-mondo. L'in-essere assume il "modo" esistenziale del non-sentirsi-a-casa-proprio (*des Un-zuhause*). A null'altro si allude quando si parla di 'spaesamento'.¹¹⁶⁹

Nell'angoscia, con il rendersi inaccessibile dell'ente nella sua totalità, al soggetto individuale, oramai dileguatosi, si sostituisce un anonimo "uno" – come il filosofo precisa ricorrendo alla formula linguistica impersonale 'es ist', che avrebbe adoperato, identica, nel corso del '29-30 –, inabissato, insieme al complesso degli altri enti intramondani, nella medesima *indifferenza* che conduce infine alla *nullificazione* dell'Esserci¹¹⁷⁰. Costretto ad esperire lo straniamento implicato dal sottrarsi improvviso del flusso temporale, che si arresta in un'opprimente *quiete incantata* – che non può non ricordare l'*essere incantato-e-incatenato* dal tempo che si verifica nella *tiefe Langeweile* –, l'Esserci si riconosce così incapace di ravvisare in alcun fattore *determinato* la causa

¹¹⁶⁹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 250-251.

¹¹⁷⁰ Sulla condizione di nullificazione (tanto dell'essere dell'ente quanto dell'Esserci) cui la noia profonda conduce, cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 238: «C'è una sorprendente comprensione del tutto, un tutto che però non ci interessa più. Qualcosa di vuoto sta di fronte a un tutto vuoto: in questa mancanza di riferimento l'uno è riferito all'altro. C'è una triplice negatività: il "non" stesso, la nullità del tutto e la mancanza di riferimento, nel senso del riferimento negativo». Cfr. L. Bottani, *Noia, acedia ed epoché, op. cit.*, p. 186: «L'esistenza è posta in relazione enigmatica con la probabilità indistinta dell'eventualità della propria nullificazione e dell'eventualità altrettanto attuale e costitutiva che il nulla abbia infine il sopravvento sull'essere; ossia essa è posta in relazione con l'orrore e il dubbio che il nulla possa essere la possibilità stessa, ultima e più propria (o il senso definitivo) del mondo. È ciò, propriamente [...] a costituire parte integrante dell'enigma della totalità del reale».

occasionante dell'angoscia che lo assale, del tutto similmente a quanto avviene nel caso dell'insorgere della noia profonda¹¹⁷¹:

perciò l'angoscia non ha "occhi" per vedere (*sieht...nicht*) un *determinato* "qui" o "là" da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il *davanti-a-che* dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in nessun luogo. L'angoscia non *sa* ciò-davanti-a-cui essa è angoscia.¹¹⁷²

L'inezienza del mondo si inabissa, negandosi come contesto abituale dell'*in-essere* (*in-der-Welt-sein*), e, oramai privo di una griglia di senso cui ci si possa aggrappare, esso diviene una dimora *inquietante*, perché spogliata di quei riferimenti significanti che orientano il consueto soggiornarvi dell'Esserci, ora incapace di riconoscervi alcunché di *familiare*.

Se tanto la noia profonda quanto l'angoscia «non si dirigono sul me o sul te, ma sul fondo impersonale dell'esistenza»¹¹⁷³, la funzione rivelatrice rivestita da entrambe si manifesta, tuttavia, secondo *modalità differenti*: mentre l'*Angst*, inducendo l'Esserci alla vista del *niente* – che in *Che cos'è metafisica?* Heidegger identifica con l'essere stesso¹¹⁷⁴, «non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'Esserci che è tenuto fuori dal niente»¹¹⁷⁵ –, lo strappa dal *commercio* mondano costringendolo all'esperienza dell'*horror vacui*, la noia profonda, sebbene ponga l'Esserci dinanzi all'ente nella sua

¹¹⁷¹ Sull'affinità fra le *Grundstimmungen* heideggeriane della noia profonda e dell'angoscia, cfr. J. Paumen, *op. cit.*, pp. 103-130 e G. Florival, *op. cit.*, pp. 198-225.

¹¹⁷² *Ivi*, pp. 248.

¹¹⁷³ E. Grassi, *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII, 1937, p. 328.

¹¹⁷⁴ Cfr. inoltre M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1980, p. 110, tr. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia, 1968, p. 101: «Il nulla è l'essere stesso».

¹¹⁷⁵ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 75. Cfr. inoltre L. Bottani, *Heidegger su stupore e orrore*, *op. cit.*, pp. 308-309: «Per Heidegger [...] il nulla, come altresì l'essere con cui il nulla si identifica, in quanto nulla di ente, è l'origine stessa del senso dell'essere, il punto da cui può partire la problematizzazione delle cose come altro da enti semplicemente presenti o anche meri utilizzabili in una totalità pragmatica di rimandi. La formulazione hegeliana secondo la quale essere e nulla sono la stessa cosa riflette, su un piano puramente formale, "logico", l'identificazione degli estremi, la dialettica degli opposti; mentre per Heidegger il nulla, che l'essere è, è quell'esser nulla di essente da cui scaturisce ogni ente e che si ritrae nel nascondimento al di là di ogni manifestazione. Heidegger dà all'espressione una dimensione pienamente ontologica che è estranea a quella di Hegel».

totalità, fa sì che quest'ultimo gli appaia – pur nella sua innegabile datità ontica – inattingibile, opaco, remoto, impossibilitato a dis-chiudersi, in quanto ridotto a panorama brumoso ed impenetrabile e, in conseguenza di ciò, estraneo e *spaesante*.

Pertanto, seppur nel suo darsi come *pienezza ontica*, anche nel caso della noia profonda il mondo si cela d'improvviso dietro la medesima maschera di inafferrabilità e vacuità caratteristica del dilagare dell'angoscia, la quale, nel riecheggiare della *chiamata* dalle profondità della coscienza dell'Esserci, consente a quest'ultimo «l'intrapresa di riafferrare l'origine ormai inascoltata del senso e il ricostituirsi di un ascolto rammemorante»¹¹⁷⁶:

il tempo è ciò che in questa noia colpisce l'Esserci, gettandolo nel suo incatenamento. Con questo incantare-e-incatenare il tempo dà all'ente nella sua totalità la possibilità di negarsi all'Esser-ci che si trova così incantato-e-incatenato, cioè, per così dire, gli offre la possibilità di rinfacciargli le possibilità del suo fare e lasciar fare nel mezzo dell'ente e, in riferimento ad esso, come possibilità che giacciono inutilizzate [...]. Ciò che incanta-e-incatena e nega dev'essere al tempo stesso quanto, annunciando, affranca e in definitiva rende possibili le possibilità dell'Esserci [...]. In conformità a quel vuoto nella sua totalità, deve venir con-annunciata l'estrema tensione nei confronti dell'uomo [...], *nell'uomo entra in tensione l'Esser-ci in quanto tale, che gli viene assegnato il compito – di Esser-ci*. Ma questo forse non lo sappiamo tutti? Sì e no. Non lo sappiamo nella misura in cui abbiamo dimenticato che l'uomo, se deve divenire ciò che è, deve caricarsi sulle spalle l'Esser-ci.¹¹⁷⁷

L'*essere-tenuti-in-sospeso* come secondo momento strutturale della *tiefe Langeweile* non è altro, dunque, che l'esperienza del disgelarsi della possibilitazione originaria dell'uomo in quanto *Esser-ci*, il quale è condotto, per mezzo di tale *Grundstimmung*, alla consapevolezza del *giacere inattive* (*brachliegen*, espressione verbale proveniente dal linguaggio dell'agricoltura e indicante, letteralmente, il “lasciare a maggese, cioè: inattivo, non coltivato”¹¹⁷⁸) delle sue originarie possibilità: è in virtù del carattere *aperturale* della tonalità emotiva in questione che può in definitiva attuarsi il «passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano:

¹¹⁷⁶ *Ivi*, p. 309.

¹¹⁷⁷ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 196-218.

in questione è, in essa, nulla di meno che l'antropogenesi, il diventare *Da-sein* del vivente uomo»¹¹⁷⁹.

Così, la sensazione di vuoto (*Leergelassenheit*) scaturente dall'incapacità di conferire senso all'ente nella sua totalità coincide al contempo con la possibilità di «percepire la pienezza del tutto, [...] che la desertificazione del finito sgombri il campo per l'apparizione»¹¹⁸⁰ del *mistero*: la questione del riconoscimento dell'*Endlichkeit*, della finitezza, consente di cogliere l'incidenza e la problematicità del concetto di limite che in essa sono iscritte:

l'uomo è finito [*endlich*] in quanto egli ha il rapporto con l'essere e, quindi, in quanto non è egli stesso l'essere [...]. Questa non è una carenza, bensì propriamente la determinazione della sua essenza. Finito deve essere inteso nel senso greco di *péras* = limite, in quanto ciò che rende finito-perfetta [*vollendet*] una cosa in ciò che essa è, la delimita nella sua essenza e in tal modo la fa venire avanti distinta [*hervortreten*].¹¹⁸¹

In seno alla costellazione concettuale del testo succitato è testimoniata un'esigenza che coinvolge in profondità l'intero progetto filosofico heideggeriano: pensare *la finitezza a partire da se stessa* e, in tal senso, «*finitezza*, come comprensione dell'essere, vuol dire allora trovarsi implicati in un rapporto fondamentale col *non-ente*, con il *niente*»¹¹⁸², rapporto necessariamente pre-riflessivo, che soltanto le *Grundstimmungen* dell'angoscia e della *noia autentica* – nella misura in cui esse smascherano l'insignificanza del mondo inteso come mera somma degli enti sussistenti – rendono possibile.

Solo attraverso la mediazione di queste ultime il *Dasein* può infatti auto-comprendersi come costitutivamente *finito* e, al tempo stesso, come potenzialmente capace di *trascendersi*: conducendo a manifestazione il niente insieme al tutto dell'ente, la *tiefe Langeweile*, analogamente all'angoscia, «apre l'Esserci come *esser-possibile*, e

¹¹⁷⁸ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, p. 69.

¹¹⁷⁹ *Ivi*, p. 71.

¹¹⁸⁰ C. Colangelo, *Limite e melanconia: Kant, Heidegger, Blanchot*, prefazione di B. Moroncini, Napoli: Loffredo, 1998, p. 96.

¹¹⁸¹ [GA 89] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 263.

¹¹⁸² C. Colangelo, *op. cit.*, p. 108.

precisamente come tale che solo a partire da sé può essere ciò che è»¹¹⁸³; ed è in un simile quadro tematico che si rende pienamente comprensibile la nozione heideggeriana di ‘*erranza*’, denotante la tendenza dell’Esserci – per sua natura *in-sistente* ed *e-sistente* nel mondo – a distogliere lo sguardo dal *mistero* della sua essenza aperturale¹¹⁸⁴, tendenza deiettiva che solo l’interrogazione *metafisica* sull’ente nella sua totalità può arrestare:

insistente è l’uomo rivolto alla realtà più prossima e praticabile dell’ente [...]. Ma nel suo prendere misure l’umanità è distolta dal mistero. Quell’insistente rivolgersi alla realtà praticabile e questo e-sistente distogliersi dal mistero si implicano reciprocamente [...]. L’irrequietezza dell’uomo, che lo spinge ad allontanarsi dal mistero per volgersi alla realtà praticabile, e che lo fa passare via via da un oggetto all’altro della realtà corrente, senza accorgersi del mistero, è l’*errare* (*Irren*). L’uomo erra. Non è che l’uomo cada nell’*erranza* (*Irre*), ma si muove già sempre nell’*erranza*, perché e-sistendo insiste, e quindi sta già nell’*erranza* [...]. L’*erranza* domina l’uomo e lo fuorvia. Ma come fuorviamento, l’*erranza* contribuisce nello stesso tempo a creare la possibilità, che l’uomo può trarre dalla sua e-sistenza, di non lasciarsi fuorviare, facendo esperienza dell’*erranza* stessa e non misconoscendo il mistero dell’Esser-ci [...]. La prospettiva che dall’*erranza* si protende sul mistero è il domandare nel senso di quella che è l’unica domanda: che cos’è l’ente come tale nella sua totalità? Questo domandare pensa il problema dell’*essere* dell’ente, problema essenzialmente sconcertante e quindi non ancora controllato nella sua plurivocità.¹¹⁸⁵

La strategia argomentativa messa in atto nei *Grundbegriffe der Metaphysik*, volta ad esplicitare il nesso sotteso alla triade concettuale *Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, culmina nella determinazione ontologica della *Grundstimmung* della *tiefe Langeweile* quale condizione di attualizzazione delle potenzialità approprianti-possibilizzanti implicate dalla stessa *finitezza*, in quanto quest’ultima deve «diventa[re] concreta [...]

¹¹⁸³ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 236.

¹¹⁸⁴ Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 240: «Il mistero e lo sgomento. Heidegger allude alla deiniziazione del numinoso di Rudolf Otto. Questi aveva spiegato l’esperienza religiosa come uno sgomento di fronte a una potenza che ci si fa incontro come mistero. Heidegger riprende i tratti del numinoso così inteso, ma cancella il riferimento ultraterreno. L’esserci stesso è il numinoso, ciò che inquieta e sgomenta misteriosamente. Lo sgomento è l’accrescersi drammatico dello stupore per il fatto che c’è qualcosa e non niente; l’enigma che sgomenta è l’esserci nel suo nudo “che”».

¹¹⁸⁵ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 151-153.

soltanto per il servizio e al servizio della [...] totalità»¹¹⁸⁶, l'emergere dalla quale «è chiamato da Heidegger *trascendenza*, ed è in essa che sorge la radice dell'autonomia e *libertà*»¹¹⁸⁷:

trascendenza significa oltrepassamento (*Überstieg*). È trascendente (cioè, trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare [...]. Nell'accezione terminologica che qui ci proponiamo di chiarire e di giustificare, la trascendenza significa qualcosa che è proprio dell'Esserci umano, non però come un suo comportamento possibile fra altri, talvolta attuato, talvolta no, ma come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento* [...]. *Ciò che viene oltrepassato è proprio e solamente l'ente stesso* [...], e quindi *anche e proprio* quell'ente che "esso stesso" è in quanto esiste. *Nell'oltrepassamento, l'Esserci perviene anzitutto a quell'ente che esso è, e vi perviene come a se "stesso"*. La trascendenza costituisce l'ipseità (*Selbstheit*) [...]. L'oltrepassamento avviene nella totalità, e mai talvolta sì e talvolta no, ad esempio soltanto e principalmente come coglimento teoretico di oggetti [...]. Ciò rispetto a cui l'Esserci, come tale, trascende, noi lo chiamiamo *mondo* [...]. L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa [...]. *La libertà è il fondamento del fondamento* [...]. Ma in quanto è *questo* fondamento, la libertà è il *fondo abissale* (*Abgrund*) dell'Esserci. [...]: la libertà, che nella sua essenza è trascendenza, pone l'Esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, cioè al suo destino.¹¹⁸⁸

È pertanto nella trascendenza che si realizza quell'innalzamento al di là dell'ente *nella sua totalità*, a partire dal quale «soltanto l'Esserci può ritornare in modo autentico

¹¹⁸⁶ [GA 26] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 166.

¹¹⁸⁷ E. Grassi, *op. cit.*, p. 329.

¹¹⁸⁸ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 93-130. Cfr. inoltre L. Bottani, *op. cit.*, p. 185: «La *Stimmung* ha [...] in generale una struttura duplice ed equivoca che ne fa una sorta di medaglia a due facce, delle quali l'una è il perfetto rovescio dell'altra: due poli cioè di una tensione dialettica che non è mai "di per sé" [...] solamente negativa o positiva [...]. Ed è così che il demoniaco della noia può celare un aspetto che indica tuttavia nella direzione di una determinata positività, che potrebbe venir ricompresa a pieno diritto nell'ambito di un'etica della dissidenza. In tal modo, l'oscillazione [...] degli estremi delle dette polarità [...] si accorda armonicamente ma anche disarmonicamente all'interno della natura ambigua e doppia che contraddistingue in maniera sostanziale tutti gli esseri umani».

alle cose, all'esserci-con (*Mitdasein*) e a se stesso»¹¹⁸⁹, facendosi carico del *peso* che egli stesso è e comprendendosi come *fondo abissale*.

In tale prospettiva, la *Weltbildung* umana si rivela pienamente coincidente con la *Weltoffenheit*, effettivamente attuabile solo qualora l'Esserci, nell'attimo della decisione – scaturente della noia e al contempo unica via d'uscita da essa –, si faccia consapevole fautore di un progetto (*Entwurf*) di mondo. Solo la soffocante esperienza dell'attraversamento del deserto, degli spazi sconfinati, *vuoti* e *spaesanti* spalancati dalla noia profonda può condurre al raggiungimento delle vette da cui il mondo può essere contemplato *da lontano* come un tutto *differenziato, familiare* e trasparente, finalmente ridefinito nei suoi contorni e nella sua nettezza, visibile come realizzazione di possibilità che proprio all'Esserci è dato di attuare.

È oltrepassando l'ente nella sua totalità (*im Ganzen*) che si affaccia pertanto all'Esserci «la dimensione del possibile in generale»¹¹⁹⁰, sulla quale si spalanca quello *sguardo nella luce* che squarcia «il crepuscolo del quotidiano, nel quale, innanzitutto e per lo più, scorgiamo l'ente, lo affrontiamo, ne soffriamo, ne gioiamo»¹¹⁹¹:

ciò che il tempo annuncia quando incanta e incatena [...] non è niente di meno che *la libertà dell'Esserci* in quanto tale. Infatti la libertà dell'Esserci consiste solo nel *liberarsi* da parte dell'Esserci. Ma il liberarsi da parte dell'Esserci accade sempre e soltanto quando l'Esserci *si decide nei confronti di se stesso*.¹¹⁹²

Nell'opaca *lontananza* in cui ci appare il *mondo* quando esso si ammanta dell'omocromia della *tiefe Langeweile* si dischiude per il *Dasein* la *visione essenziale*,

¹¹⁸⁹ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 108. Cfr. inoltre S. Givone, *op. cit.*, p. 200: «l'esserci è già sempre oltre l'ente, oltre il mondo – questo mondo, che è come è, ma potrebbe essere altrimenti così come potrebbe non essere affatto. Essere immerso nel niente significa trascendere. Di nuovo: trascendenza è libertà (è condizione dell'entrare in rapporto con l'ente e con se stesso), e libertà è ciò che ha luogo là dove il mondo, che mi è dato, però è talmente mio che nel contempo mi è dato di trascenderlo. Certo, questo di trascendenza è un concetto ambiguo, e Heidegger non tarderà a rinunciarvi. Serve però a indicare come l'«obbligazione» (o responsabilità, altro termine inadeguato) dell'uomo nei confronti del mondo è anzitutto rivolta alla salvaguardia di ciò che il mondo, immediatamente, non è. Vale a dire: la salvaguardia non tanto dell'ente, di cui si occupa la scienza e il pensiero calcolante, ma del senso dell'essere». Cfr. inoltre J. Paumen, *op. cit.*, pp. 119-120; M. Haar, *op. cit.*, pp. 161-163; V. Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 74-76; J. Slaby, *op. cit.*, pp. 14-19; F. Di Giorgi, *op. cit.*, pp. 251-252 ed infine V. Vitiello, *op. cit.*, pp. 23-33.

¹¹⁹⁰ [GA 29/30] M. Heidegger, p. 467.

¹¹⁹¹ *Ibidem*.

¹¹⁹² *Ivi*, p. 197.

in cui «le cose si spogliano di ogni scoria storica per offrirsi virginee come nel riposo del settimo giorno o nella prima alba dopo il diluvio»¹¹⁹³:

È la parola ‘visibilio’, e cioè l’estasi dello sguardo, dell’occhio che s’innamora del creato come può essersene innamorata la pupilla di Dio il settimo giorno dopo il Fiat oppure all’indomani del diluvio, quando la colomba si levò a volo e vide la terra riemergere vergine e grondante dai flutti. *Visibilio* è parola curiosa [...] [la cui etimologia deriva] da un passo del Credo: *visibilium omnium et invisibilium*: di tutte le cose visibili ed invisibili. Un aggettivo plurale, dunque, che è divenuto un sostantivo singolare ed ha assunto, accanto al significato primitivo di quantità, abbondanza di cose visibili, il senso di stupore giocoso davanti ad uno spettacolo di bellezza, [...] [in cui irrompe] una vibrazione di mistero, una esitazione e sospensione del tempo, quanto basta a insinuare il tremito del sacro dentro gl’ingranaggi inflessibili della ragione.¹¹⁹⁴

È solo nel volgersi *estaticamente* al mondo che il *Dasein*, «soggiogato dal sentimento musicale delle lontananze»¹¹⁹⁵, scopre, *meravigliandosi* della totalità improvvisamente disvelatasi, la sua costitutiva *prossimità* all’Essere:

e così l’uomo, che come trascendenza esistente si slancia in avanti verso delle possibilità, è *un essere della lontananza*. Solo attraverso *lontananze originarie* che egli si forma nella sua trascendenza rispetto a ogni ente, cresce in lui la *vera vicinanza alle cose*. E solo il sapere ascoltare nella *lontananza* fa maturare nell’Esserci, in quanto se stesso, il risveglio della risposta dell’altro Esserci, nell’essere assieme al quale esso può rinunciare all’egoità per conquistarsi come *autentico se stesso*.¹¹⁹⁶

¹¹⁹³ Cfr. G. Bufalino, *Cere perse*, in *Opere 1981-1988*, Milano: Bompiani, 1992.

¹¹⁹⁴ G. Bufalino, *Lettera a Piero Guccione*, in AA. VV., *Guccione*, Milano: Electa, 1995. Cfr. inoltre E. M. Cioran, *op. cit.*, p. 121: «Sono attratto dalle lontananze, dal grande vuoto che proietto sull’esistenza [...]. Che sia il vago delle lontananze, la nostalgia di una verginità cosmica, di una solitudine spettrale e misteriosa? Sono soggiogato dal sentimento musicale delle lontananze – vibrazioni di una melanconia senza fine, con un ritmo di estasi in solitudine, con lo sguardo errante sulle altezze celesti e con l’afflizione delle proprie altezze. Come trovare un trionfo nel grande vuoto, nell’attrazione confusa per le distanze dell’universo?».

¹¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁹⁶ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 131, corsivo mio.

CAPITOLO VIII

La Grundstimmung dell'‘Erstaunen’ quale origine fondante dell'Erdenken

§ 1. La Not dell'erste Anfang del pensiero e lo stupore quale gründender Ursprung del domandare filosofico (1919-1930)

La potenza rivelatrice della *tiefe Langeweile* e dell'*Angst* trova compiuta manifestazione, come emerso dalla trattazione fin qui svolta, nella possibilità – dischiusa da tali *Grundstimmungen* – di condurre l'Esserci all'assunzione di sé in quanto *Weltbilder*¹¹⁹⁷, la cui progettualità può esplicarsi unicamente a condizione che la

¹¹⁹⁷ La determinazione ontologica dell'essere umano quale “formatore di mondo” compare in seno alla tripla tesi *‘der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend’* che funge da filo conduttore della *Parte Seconda* dei *Concetti fondamentali della metafisica* (*op. cit.*), in cui Heidegger si interroga sul grado di apertura dell'ente inanimato, dell'animale e dell'uomo rispetto al mondo, dando luogo ad una dettagliata analisi comparativa che risulta profondamente influenzata dai risultati degli studi zoologici e biologici dell'epoca, fra i quali egli cita quelli di J. Müller, K. E. von Baer, W. Bethe, T. Boveri, E. Radl, H. Spemann, F. Buytendijk, W. Roux, H. Driesch e, in particolare, quelli sul comportamento animale condotti da Jakob von Uexküll (cfr. J. v. Uexküll, *Theoretische Biologie*, II ganz neu bearb. Aufl., Berlin: Springer, 1928). L'impostazione generale del testo rivela invece evidenti affinità rispetto all'opera di M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern: Franke, 1928, (tr. it. a cura di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano: Fratelli Fabbri, 1970), da cui Heidegger prende però le distanze, criticando esplicitamente la distinzione gerarchica operata da Scheler fra gli enti immateriali, la vita e lo spirito, in funzione della quale un assoluto primato è riconosciuto alla forma di vita umana, mentre nella trattazione heideggeriana si rileva a più riprese la necessità di considerare ogni ente nella sua specifica modalità d'essere e secondo un grado di pari dignità rispetto agli altri. Scevra da giudizi assiologici, l'indagine heideggeriana caratterizza il rapporto dell'ente inorganico naturale, esemplificato dalla pietra, con il mondo in termini di “privazione”, in quanto tale ente appare del tutto chiuso in se stesso e assolutamente privo di interazione rispetto, per esempio, al viottolo su cui giace o al sole che la scalda (cfr. [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 290), mentre l'uomo si relaziona ad essa a scopi pratici, scientifici, artistici o di altro tipo, come avviene, in generale, nei confronti di tutti gli altri enti *semplicemente presenti*, assunti quali *utilizzabili* in virtù del loro carattere strumentale. Quanto alla natura del vivente animale, l'indagine heideggeriana muove dalla determinazione del concetto di ‘organismo’ quale insieme strutturato di organi preposti alle specifiche funzioni di un ente autotelico, ovvero inteso come totalità che, seppur non chiusa in se stessa (in quanto caratterizzata da una relazione dinamica con l'esterno), è in grado di mantenere una sua propria identità perché, pur interagendo con l'ambiente circostante (che, nel caso specifico dell'animale, Heidegger indica con il termine ‘*Umgebung*’), permane in se stessa, ossia “si trattiene presso di sé” (*Eigentlichkeit*). In tale prospettiva, si rende comprensibile la tesi secondo cui “l'animale è povero di mondo”: pur non essendo, come nel caso dell'ente inanimato, “privo di mondo”, l'animale non dispone della possibilità di aprirsi agli altri enti in quanto tali, poiché la sua condotta (*Benahmen*) d'azione è fortemente connotata in senso passivo dall'“esser-tenuto-legato” (*Hingenommenheit*) dallo “stordimento”, il quale ne determina la motilità (*Bewegtheit*) solo in funzione degli impulsi (*Treiben*) provenienti dal mondo. Cfr., a tal proposito, G. Agamben, *op. cit.*, p. 58: «Lo statuto ontologico dell'ambiente animale [...] è *offen* (aperto) ma non *offenbar* (svelato, lett. apribile). L'ente, per l'animale, è aperto ma non accessibile [...]. Questa *apertura*

volontà di afferramento teoretico dell'ente lasci il posto a quella *disponibilità* (*Bereitschaft*) al *lasciarsi-risvegliare* (*Sich-aufrufen-lassen*) e al *lasciarsi-chiamare-innanzi* (*Sich-vorrufen-lassen*), solo sul fondamento della quale può insorgere il *domandare essenziale* (*wesentliches Fragen*) circa la propria finitezza (*Endlichkeit*) e, al contempo, sul mondo nella sua totalità (*im Ganzen*).

L'esperienza *metafisica*, ovvero di oltrepassamento (*Überwindung*) della realtà ontica, in cui tale interrogazione si traduce, scaturisce – come è stato in precedenza osservato – dalla peculiare *accordatura* o *intonazione* affettiva in cui l'Esserci *si trova*: è proprio il *destarsi* (*Weckung*) delle tonalità emotive fondamentali succitate in relazione agli stati di *spaesamento* (*Unheimlichkeit*), di *vuoto abbandono* (*Leergelassenheit*) e di *sospensione* (*Hingehaltenheit*)¹¹⁹⁸ da cui egli è affetto ad *originare* la *stunente* *Frage nach dem "Warum"* (domanda colma di stupore sul "perché"), la quale pone in questione, anzitutto, l'essenza stessa dell'interrogante:

senza svelamento definisce la povertà di mondo dell'animale rispetto alla formazione di mondo che caratterizza l'umano». Nettamente difforme da quello animale risulta lo statuto ontologico del vivente umano, il quale è costitutivamente aperto tanto agli altri esseri umani quanto agli enti sussistenti inanimati, nel modo del *Mit-sein* e delle specifiche declinazioni in cui il *Besorgen*, di volta in volta, si modula. Pertanto, nel caso della condotta umana, si tratta di un "fare e di un agire" (*Tun und Handeln*), che si esplica in un peculiare comportamento (*Verhalten*) consapevole e riccamente articolato. Il mondo è primariamente aperto all'uomo nel modo dell'accessibilità (*Zugänglichkeit*) degli enti cui egli costantemente si relaziona, ed è in rapporto alla loro totalità, ovvero al mondo inteso nel suo complesso, che l'uomo si rivela "formatore di mondo" (*weltbildend*), in quanto la sua stessa essenza dimora nella progettualità. Cfr. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in [GA 5] Heidegger M., *Holzwege* (1935-1946), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1950, tr. it. a cura di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano: Bompiani, 2002, p. 39: «La pietra è senza mondo. Neanche piante e animali hanno un mondo; essi appartengono al velato flusso di un ambiente da cui dipendono e a cui restano appesi. La contadina, invece, ha un mondo perché si trattiene soggiornando nell'aperto dell'essente». Sul nesso sussistente fra le nozioni di '*Weltoffenheit*' e di '*Faktizität*', cfr. G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, pp. 306-307: «Se il *Dasein* fosse un semplice ente intramondano, non potrebbe mai incontrare l'ente che egli stesso è, né gli altri enti; ma, d'altra parte, se egli fosse sprovvisto di tutte le dimensioni del fatto, come potrebbe incontrare qualcosa? Per essere presso l'ente, per avere un mondo, il *Dasein* deve, per così dire, essere un *Faktum* senza essere fattuale, deve essere un *Faktum* e, nello stesso tempo, avere un mondo. È qui che interviene la nozione di fatticità [...]. Da un punto di vista formale, la fatticità ci mette di fronte al paradosso di un *Existenzial* che è anche un *Kategorial* e di un *Faktum* che non è fattuale. Né *vorhanden* né *zuhanden*, né pura disponibilità, né oggetto d'uso, la fatticità è un modo d'essere specifico, la cui concettualizzazione caratterizza in modo essenziale la riformulazione heideggeriana della questione dell'essere. Quest'ultima è prima di tutto [...] una nuova articolazione dei modi dell'essere». Sulla *Bildung* umana quale modalità privilegiata di trascendenza, cfr. [GA 9] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, *op. cit.*, pp. 114-115: «Dire che "l'Esserci trascende" significa dire che nell'essenza del suo essere *forma un mondo*, e precisamente lo "forma" in vari sensi: nel senso che fa sì che un mondo accada, o nel senso che, col mondo, l'Esserci si dà una veduta (o forma [*Bild*]) originaria che, per quanto non sia adeguatamente compresa, funge tuttavia da forma modello (*Vor-bild*) per tutto l'ente che si manifesta, e a cui di volta in volta appartiene l'Esserci stesso». , Sull'interpretazione heideggeriana dell'apertura umana al mondo, cfr. I. Auriol, *Situation de l'animal et statut de l'animalité*, in «Heidegger Studies», 17 (2001), pp. 135-153; M. Bassanese, *op. cit.*, pp. 51-60 e V. Vitiello, *op. cit.*, pp. 108-111.

¹¹⁹⁸ Cfr. [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73: «L'angoscia [...] è sempre in procinto di emergere, anche se solo di rado emerge per trascinarci nella sospensione».

esistere significa sempre: comportarsi in rapporto all'ente (all'ente difforme dall'Esserci, a se stesso e ai propri simili) *sentendosi situato in mezzo ad esso*, in modo tale che in questo comportarsi che si sente situato ne vada sempre del poter essere dell'Esserci stesso. Nel progetto di un mondo è dato uno slancio in avanti di qualcosa di possibile, in relazione al quale, nell'essere dominati dall'ente (dal reale) che nel sentirsi situati ci attornia, insorge il "perché".¹¹⁹⁹

È in tale prospettiva che l'orizzonte pre-riflessivo dischiuso dall'esistenziale della *Befindlichkeit* si configura quale ambito *fondante* della relazione comprendente – facente capo alla struttura del *Verstehen* – che l'Esserci costantemente intrattiene con l'ente intramondano. Più specificamente, è nell'avvertimento (di natura eminentemente *patica*, e non percettiva) dell'improvvisa estraneità, opacità, lontananza ed inattingibilità in cui l'interezza dell'ente precipita – condizione che si verifica con l'insorgere delle *Grundstimmungen* tanto della noia profonda e dell'angoscia quanto, come vedremo, dello stupore – che dimora l'*arche* stessa del *logos* filosofico, vivificato da quanto *primariamente*, sul piano ontologico, anima l'essere umano, il *pathos*:

ma che cosa ha a che fare la filosofia, il più rigoroso lavoro del concetto, nel pensiero, con la tonalità emotiva? Come fanno queste due cose a procedere insieme, filosofia e tonalità emotiva? Ma proprio se e perché la filosofia resta il pensiero più duro uscito dalla più pura sobrietà, essa *scaturisce (entspringt)* da una suprema tonalità emotiva e *permane (verweilt)* in essa.¹²⁰⁰

Assai interessanti risultano, ai fini della comprensione della funzione *fondativa* che lo status affettivo esercita rispetto all'articolazione del pensiero discorsivo, le stesse scelte lessicali cui il filosofo ricorre nel breve brano sopra riportato, ed in particolare le voci verbali '*entspringen*' e '*verweilen*', occorrenti allo scopo di esplicitare il rapporto di *derivazione* di quel "lavoro del concetto" caratterizzato da "rigore"¹²⁰¹, "durezza",

¹¹⁹⁹ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 125, corsivo mio.

¹²⁰⁰ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 9, corsivo mio.

¹²⁰¹ Sulla contrapposizione fra il "rigore" del pensiero filosofico e l'"esattezza" del pensiero scientifico, cfr. M. Heidegger, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Poscritto a "Che cos'è*

“purezza” e “sobrietà” in cui la filosofia consiste, rispetto alla tonalità emotiva che ne rappresenta la scaturigine. Il senso in cui la *Stimmung* funge da *fondamento* rispetto al *Denken* riflette fedelmente l’assunto polisemico del termine greco ‘ἀρχή’, denotante – secondo quanto suggerito dalla radice ‘ἀρχ-’ – l’“origine”, il “principio” nel senso di “ciò che sta a capo”, secondo la duplice accezione *temporale* e *spaziale* della parola “inizio”, cui è riconducibile il significato del verbo ‘ἀρχεῖν’, indicante, in senso temporale, il “dare origine” ad una serie di eventi (come, per esempio, nel caso della determinata circostanza che “è all’origine” di una guerra), e, in senso spaziale e derivato, l’“essere a capo” di una serie di cose o di esseri viventi (come nel caso di colui che, “trovandosi all’inizio” di una fila o di una gerarchia, ne “è a capo”, ovvero la “guida”). Il duplice significato della nozione di ‘ἀρχή’ è efficacemente compendiato da Heidegger nel seguente brano, tratto dal saggio del 1939 *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1*:

per i Greci questa parola per lo più ha due sensi: ἀρχή significa innanzitutto ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio; ma ἀρχή significa inoltre ciò che contemporaneamente, *in quanto* è questo avvio e questo inizio, si protende oltre ciò che d’altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina. Ἀρχή significa insieme inizio e dominio. In un’estensione, di rango inferiore, del significato, ciò vuol dire: avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*). Per esprimere l’unità dei due significati nel loro oscillare, possiamo tradurre ἀρχή con disposizione che avvia e con avvio che dispone. L’unità di questo duplice momento è *essenziale*.¹²⁰²

Sulla base di tali chiarimenti, risulta pienamente comprensibile il ricorso heideggeriano ai verbi ‘*entspringen*’ e ‘*verweilen*’, che nel passo delle *Grundfragen*

metafisica?”, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 262-263: «Il pensiero esatto non è mai il pensiero più rigoroso, se è vero che il rigore riceve la sua essenza dal tipo di sforzo con cui il sapere mantiene di volta in volta il riferimento all’essenziale dell’ente. Il pensiero esatto si vincola solo nel fare i conti con l’ente, e serve esclusivamente a questo [...]. Il calcolare usa sin dall’inizio tutto l’ente come ciò che è numerabile e usura nella numerazione ciò che viene numerato. Questo uso che usura l’ente tradisce il carattere consuntivo del calcolo [...]. Tuttavia, ciò che ovunque e sempre è sin dall’inizio precluso alla pretesa del calcolo, e nondimeno è da sempre, pur nella sua enigmatica inaccessibilità, più vicino all’uomo di quanto non lo sia qualsiasi ente in cui l’uomo insedia sé e il suo proporre, può a volte accordare l’essenza dell’uomo in un pensiero la cui verità sfugge a qualsiasi “logica”. Il pensare i cui pensieri non solo non calcolano, ma in generale sono determinati da altro rispetto all’ente, lo si chiami pensiero essenziale».

¹²⁰² M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Sull’essenza e il concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, *op. cit.*, p. 201.

sopra citato indicano rispettivamente lo “scaturire” e il “permanere” del pensiero rispetto alla tonalità emotiva che lo *fonda*, e, specularmente, la duplice funzione che la seconda esercita nei confronti del primo: da un canto, quella di “darvi origine”, ovvero di “determinarne l’inizio” (*anfangen*), e, dall’altro, quella di “costituirne la guida” *permanente*, ovvero ciò che ne rappresenta il motore, ciò da cui esso è animato e trae la sua stessa linfa vitale:

l’afferrare concettuale filosofico ha il suo fondamento in un venir-afferrati, e questo a sua volta in uno stato d’animo fondamentale.¹²⁰³

Il domandare filosofico volto al coglimento teoretico dell’ente presuppone circolarmente, come suggeriscono le parole succitate, l’essere a propria volta “colti”, nel senso di “coinvolti”, “toccati”, e dunque “affetti” dall’ente stesso, che, afferrandoci emotivamente, ci induce ad interrogarci sul suo statuto ontologico.

In tal senso, il plesso semantico abbracciato dal greco ‘ἀρχή’ corrisponde al significato espresso, congiuntamente, dai termini tedeschi ‘*Ursprung*’ (origine) e ‘*Grund*’ (fondamento). Particolarmente interessante risulta inoltre, in merito all’intendimento heideggeriano della nozione di ‘origine’, il profondo nesso che il filosofo istituisce, ne *L’origine dell’opera d’arte*, fra tale concetto e quello di ‘essenza’, asserendo quanto segue:

‘origine’ significa [...] quello a partire da cui e mediante cui una cosa è ciò che è ed è come è. Ciò che qualcosa è così com’è, noi lo chiamiamo la sua essenza. L’origine di qualcosa è la provenienza della sua essenza.¹²⁰⁴

In una simile prospettiva concettuale, a determinare l’*essenza* stessa del pensiero è la sua *origine* patica, che identifica la sorgente prima di ciò che esso è: pertanto, la filosofia si configura, *per sua essenza e in virtù della sua origine*, come *interrogazione*

¹²⁰³ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁰⁴ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*, p. 5.

appassionata sul reale e come la più *sobria* e *rigorosa* espressione dello scuotimento emotivo che pervade l'essere umano dinanzi al *mistero* dell'essere dell'ente:

la pura sobrietà non è un nulla, tanto meno è l'assenza di una tonalità emotiva, né è la semplice freddezza del concetto irrigidito; la pura sobrietà del pensiero, in fondo, è solo il più rigoroso trattenersi in sé della suprema tonalità emotiva, quella cioè che si è aperta di fronte a questa sola straordinaria constatazione: l'ente è e non piuttosto non è.¹²⁰⁵

È dinanzi alla “straordinaria constatazione” dell'essere e, al contempo, del niente che esso stesso implica, che insorge la domanda – di carattere propriamente *metafisico* non soltanto in quanto coinvolge l'essenza dell'interrogante e la totalità dell'ente, ma anche perché consente al primo il *salto* (*Sprung*) della sua propria esistenza e l'*oltrepassamento* dell'ente stesso – sul “*Warum*”, la cui formulazione classica è rappresentata dalla *Grundfrage* che attraversa l'intero corso della storia della filosofia:

l'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'Esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica [...]. Se la domanda del niente [...] ci ha realmente *coinvolti*, allora non ci siamo presentati la metafisica dall'esterno, e neppure ci siamo “trasferiti” in essa. Noi non possiamo in alcun modo trasferirci nella metafisica, perché, in quanto esistiamo, siamo già da sempre in essa [...]. In quanto esiste l'uomo, accade il filosofare [...]. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare *salto* della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'Esserci nella sua totalità. Per questo salto sono decisivi: anzitutto il fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il *lasciarsi andare* al niente, cioè il liberarsi dagli idoli che ciascuno ha e con i quali è solito *evadere*; infine il *lasciare librare* fino in fondo questo *essere sospesi*, affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale (*Grundfrage*) della metafisica, a cui il niente stesso costringe: *Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?*¹²⁰⁶

La possibilità di compiere quel *salto* in direzione dell'ente nella sua totalità in cui consiste l'esperienza metafisica presuppone la capacità, da parte dell'Esserci, di

¹²⁰⁵ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 9.

accogliere il niente, capacità che, a sua volta, implica la *disponibilità* a lasciarsi pervadere dal *vuoto abbandono* (*Leergelassenheit*), che può *afferrarlo* radicalmente solo qualora egli rinunci alla volontà di colmare la vacuità – che la noia profonda, al pari dell’angoscia, spalancano dinanzi a lui – mediante l’affannoso ricorso a quegli «idoli» (i sempre nuovi e diversi *Zeitvertreibe*, le occupazioni, le distrazioni, i divertimenti e i commerci con gli enti intramondani dei quali abbiamo in precedenza trattato in riferimento alla *tiefe Langeweile*) con cui egli perpetua l’inganno nei confronti di se stesso, nel tentativo di *evadere* da sé, come Heidegger osserva anche nel testo del breve discorso, risalente al 1961, *Per i 700 anni di Messkirch*:

la nostalgia è viva laddove l’uomo è costantemente in fuga verso lo spaesamento [...]. Da sé solo e con il suo tempo libero l’uomo non sa più che cosa fare. Che cosa ci dice questo? Qualcosa di molto singolare: che per l’uomo d’oggi, che non ha più tempo per niente, il tempo, quando lo ha libero, diventa persino troppo lungo [...]. “Uno si annoia”. Qui non troviamo nulla di determinato, non è questa o quella cosa, questa o quella persona, questa o quella persona ad annoiarci, questa o quella situazione ad annoiarci; bensì, in questo “uno si annoia” nulla ci parla più, tutto diventa noioso, tutto è ugualmente indifferente, perché una noia profonda intona il nostro Esserci.¹²⁰⁷

Soltanto l’accettazione della condizione di *sospensione* (*Hingehaltenheit*), ovvero l’acconsentire al dilagare e al libero librare di quest’ultima, può *riconduurre* l’Esserci a quella domanda in cui culmina l’*explicit*, sopra riportato, della prolusione del ’29.

Domanda che è, in sé, evento iniziatico del φιλοσοφεῖν, della *passione del comprendere* che, in quanto «accadimento fondamentale nell’Esserci»¹²⁰⁸, si configura quale suprema conciliazione del πάσχειν e del πράσσειν, nella quale alberga la cifra stessa dell’*humanitas*. *Nostalgico* desiderio di *sentirsi a casa propria ovunque* – secondo la definizione datane da Heidegger nei *Grundbegriffe der Metaphysik* – ossia di conquista della condizione di *familiarità* (*Heimlichkeit*) con il mondo in cui si è gettati,

¹²⁰⁶ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 77, corsivo mio.

¹²⁰⁷ M. Heidegger, *700 Jahre Messkirch (Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961)*, in [GA 16] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000, p. 579, tr. it. di N. Curcio et al., Id., *Per i 700 anni di Messkirch (Discorso per la serata della terra patria, 22 luglio 1961)*, in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita: 1910-1976*, Genova: Il Melangolo, 2005, pp. 517-518.

¹²⁰⁸ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 77.

la filosofia presenta pertanto lo statuto paradossale di *logos pathetikos*, in quanto la forma peculiare di *πρόξις* in cui essa consiste, il *pensiero metafisico*, è, per sua essenza, *patire*, come Heidegger osserva nel corso *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*:

quell'interrogante pensare-di-pensare (*Er-denken*) l'ente come tale è essenzialmente un *patire*. Ma non appena poniamo questa parola, ci troviamo subito [...] nell'ambito di un fraintendimento corrente. Pensiamo, in modo cristiano-morale-psicologico, all'umile accettazione, alla pura sofferenza che ha rinunciato ad ogni orgoglio. Oppure mettiamo il *patire* sullo stesso piano della mancanza di azioni, in contrapposizione all'agire [...]. Dovrebbe, allora, esserci un significato del *patire* che va al di là del semplice lasciarsi sopraffare da una sventura. Infatti c'è: *patire* indica qui prendere su di sé e portare all'estremo (*Aufsichnehmen und zum Austrag bringen*) quel che è più grande dell'uomo e che quindi lo trasforma, rendendolo sempre più capace di sopportare ciò che deve abbracciare se deve abbracciare l'ente come tale nella sua totalità [...], un *patire* nel senso di questa creativa capacità di sopportare l'incondizionato. Questo *patire* sta al di là di ogni normale passività e attività.¹²⁰⁹

L'identificazione, cui il filosofo perviene in conclusione del passo sopra riportato, del *patire* da cui *origina* l'interrogazione metafisica con quella medesima «creativa capacità di sostenere l'incondizionato» in cui egli aveva già nei *Grundbegriffe* del 1929/30 ravvisato l'essenza del pensare, costituisce un'evidente testimonianza della profonda continuità sottesa al *Denkweg* heideggeriano, in cui la validità del primato ontologico conferito all'orizzonte pre-riflessivo dell'esistenza, ampiamente tematizzato già nei corsi risalenti al primo periodo dell'attività accademica friburghese, risulta pienamente confermata, come emergerà in seguito, anche nelle opere più tarde.

Il *Leitmotiv* rappresentato dal riconoscimento della priorità della *Befindlichkeit* sul *Verstehen* trova espressione nelle seguenti parole, che immettono nel cuore stesso della *Vorlesung* del semestre invernale 1937/38 sopra citata:

¹²⁰⁹ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 124.

apprendere è patire nel senso della passione contemporaneamente più estesa e più intima. Ogni *comprensione* (*Verstehen*) si misura con il criterio dell'intensità di questo *patire* (*leiden*). *Il comprendere accade solo secondo il patire [...].* In questo [patire] consiste l'essenza del *domandare pensante*.¹²¹⁰

Il riconoscimento del rapporto di derivazione del *Denken* rispetto al *Leiden* appare ulteriormente convalidato – a riprova della possibilità di «scorgere un'unità tematica all'interno del mutamento (*thematische Einheit im Wandel*)»¹²¹¹ del percorso speculativo heideggeriano – nei corsi di lezione e nelle conferenze successivi agli anni Trenta, nei quali si determina quella torsione del pensiero in prospettiva storico-ontologica¹²¹², nella quale è stato tradizionalmente ravvisato il senso della *Kehre*.

A costituirne la più rilevante testimonianza è forse, in assoluto, la particolareggiata analisi fenomenologica della *Grundstimmung* dello *stupore*, assunta a privilegiato oggetto di trattazione di una nutrita serie di testi risalenti all'arco temporale compreso fra il 1919 e il 1969.

La prima occorrenza, in seno all'*opus* heideggeriano, della nozione di 'stupore' è registrabile nel contesto tematico della *Seconda Parte* del corso di lezioni del semestre straordinario di guerra (gennaio/aprile 1919) *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, la quale è inaugurata dalla dichiarazione dell'intento programmatico di determinare lo statuto epistemologico dell'interrogazione filosofica, operazione in cui Heidegger identifica

¹²¹⁰ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 125-126, corsivo mio.

¹²¹¹ J. A. Escudero, *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, *op. cit.*, p. 118.

¹²¹² Sulla tematizzazione heideggeriana delle *Grundstimmungen* nell'ambito di *Essere e tempo* e della produzione *post-Kehre*, cfr. P. L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003, pp. 117-156; K. Held, *Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. I: *Philosophie und Politik*, a cura di D. Papenfuss e O. Pöggeler, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, pp. 31-56; B. C. Han, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Heidegger*, München: Alber, 1996; R. Poci, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg: Alber, 1996; H. Fink-Eitel, *Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers Sein und Zeit*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 17/3, pp. 27-44.

il crocevia metodologico che decide in generale sulla vita e sulla morte della filosofia [...], l'orlo di un abisso: o si precipita nel nulla, cioè nell'assoluta fattualità, oppure riesce il salto in un *altro mondo*, o, più esattamente: nel mondo.¹²¹³

È in relazione al *sensu* (*Sinn*) dell'*atteggiamento* (*Verhalten*) del domandare filosofico che, nelle righe immediatamente successive, si precisa – annotazione assai rilevante ai fini della presente ricerca – quale sia l'*oggetto* specifico di tale *Fragen*, il *fine* cui esso è rivolto e l'*origine* da cui scaturisce: mentre il primo è costituito dall'Esserci stesso¹²¹⁴, il secondo è identificato – in esplicito riferimento al celebre passo della *Metafisica* aristotelica del quale ci riserviamo di trattare in seguito – nella volontà di conoscenza, la quale, a sua volta, rinvia alla *situazione emotiva* da cui tale impulso muove, il *θαυμάζειν*, il cui corrispondente traduttivo è qui rappresentato dall'endiadi “*stupirsi e meravigliarsi*” (*Staunen und Sichverwundern*):

l'atteggiamento di interrogazione è motivato – si potrebbe dire – da un voler conoscere e sapere. È scatenato da un impulso verso la conoscenza, e questo deriva dal *θαυμάζειν*, *il sorprendersi e il meravigliarsi*.¹²¹⁵

I significati – differenti, seppur simili – di “stupore” e di “meraviglia” risultano assunti come sinonimi ed espressi, nel contesto tematico del § 36 di *Essere e tempo*, dal lemma ‘*Verwunderung*’, a differenza di quanto, come si avrà modo di osservare in seguito, sarebbe avvenuto nelle *Grundfragen der Philosophie* del 1937/38 e nel testo della conferenza *Was ist das-die Philosophie?* del 1955, in cui essi invece appaiono nettamente distinti e sono indicati, rispettivamente, dalle espressioni ‘*Er-staunen*’ e ‘*Verwunderung*’. Nel paragrafo succitato, interamente dedicato alla disamina del fenomeno della curiosità (*Neugier*), Heidegger contrappone quest'ultima, in quanto modalità della visione dispersa ed eccitata, all'atteggiamento del *θαυμάζειν*, forma

¹²¹³ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in [GA56/57] M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987, *op. cit.*, p. 63.

¹²¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 66: «È l'Esserci che è in questione, o più esattamente: è nel questionare».

¹²¹⁵ *Ibidem*, corsivo mio.

verbale per tradurre la quale egli ricorre alla perifrasi ‘*bewunderndes Betrachten des Seiendes*’:

la curiosità non ha nulla a che fare con la *considerazione dell’ente piena di meraviglia* (*bewunderndes Betrachten des Seiendes*), col θαυμάζειν; non la interessa lo *stupore* (*Verwunderung*) davanti a ciò che non si comprende, perché essa cerca, sì, di sapere, ma unicamente per poter aver saputo.¹²¹⁶

Identificando qui la *Grundstimmung* dello stupore con quella forma di constatazione *meravigliata* dell’ente derivante dalla stessa opacità ed enigmaticità – letteralmente, dal «non-comprendere» (*Nichtverstehen*) – con cui quest’ultimo si offre alla vista dell’Esserci, Heidegger descrive, di contro, la curiosità come modalità deietta del prendersi cura degli utilizzabili: essa è infatti orientata unicamente verso la novità e il cambiamento, e, essendo attratta solo dal superficiale *eidos* dell’ente, non mira a scoprire *ciò che non si comprende* – il “*Nichtverstehen*” cui si rivolge la *Verwunderung* –, bensì a sapere ciò che già si sa. In tal senso, la *Neugier* è assunta quale forma di concupiscenza visiva, e, in quanto tale, profondamente difforme, come il filosofo avrebbe ribadito nelle *Grundfragen* del 1937/38, dall’atteggiamento colmo di stupore da cui origina il genuino comprendere.

La connotazione della *Grundstimmung* in questione in termini propriamente *metafisici* è per la prima volta registrabile, invece, nella parte conclusiva della prolusione del 1929 *Was ist Metaphysik?*, liddove Heidegger, ponendo l’accento sulla necessità, per l’uomo, di assumere il «compito essenziale»¹²¹⁷ di misurarsi con la domanda sul *niente*, identifica nell’*apparire estraneo* dell’ente e nella conseguente *oppressione* che tale estraneità suscita nell’Esserci, la *causa* dell’insorgere dello stupore – indicato anche in questo testo con il termine ‘*Verwunderung*’ –, dal quale origina la *Grundfrage* che pone in questione tanto l’essere dell’ente nella sua totalità quanto l’essenza dell’interrogante:

¹²¹⁶ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 211-212, corsivo mio.

¹²¹⁷ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 77.

solo perché il niente è manifesto nel fondo dell'Esserci, può soprassalirci il senso della *completa estraneità dell'ente*, e solo se questa estraneità ci *angustia*, l'ente ridesta e attira su di sé lo *stupore* (*Verwunderung*). Solo sul fondamento dello stupore, ossia dell'evidenza del niente, sorge il "perché?", e solo in quanto il perché è possibile come tale, noi possiamo domandare dei fondamenti e fondare in modo determinato. Solo perché possiamo domandare e fondare, è assegnato alla nostra esistenza il destino della ricerca. La domanda del niente mette in questione noi stessi che poniamo la domanda. Si tratta di una domanda metafisica.¹²¹⁸

Se l'angoscia *opprime* l'Esserci facendo precipitare l'interezza del mondo nella medesima "strana indifferenza" avvertita quando si è assaliti dalla *tiefe Langeweile*¹²¹⁹, la *Grundstimmung* dello stupore lo afferra radicalmente dinanzi all'*estraneità* in cui la totalità dell'ente si manifesta proprio in quanto divenuto indifferente, inafferrabile, e, in quanto tale, improvvisamente *incomprensibile*. È in virtù di tale insolita *incomprensibilità* che può insorgere la *Grunderfahrung des Nichts*, il "Perché?" *stupito* (*bewunderndes Warum*) che si pone a fondamento del *pensare essenziale*.

In merito all'intima connessione sussistente tra le tonalità emotive fondamentali dello stupore e dell'entusiasmo in riferimento al domandare filosofico, occorre ricordare inoltre la straordinaria chiusa dei *Grundbegriffe* del 1929/30, nella quale Heidegger si sofferma sul chiarimento del carattere di *Weltbilder* dell'Esserci in relazione alla costitutiva *Weltoffenheit* di quest'ultimo.

Al termine di quella particolareggiata analisi delle diverse modalità relazionali degli enti semplicemente presenti, degli animali e dell'uomo rispetto al mondo – la quale, nel suo complesso, si prospetta quale unico tentativo, nell'ambito dell'intera produzione heideggeriana, di articolare una sorta di filosofia della natura¹²²⁰ –, il filosofo identifica la *Weltbildung* con la *progettualità* connaturata a quel "Da" in cui si apre lo *spazio di gioco* (*Spielraum*) fra l'uomo e l'orizzonte mondano in cui egli è gettato. È proprio nello schiudersi di tale spazio che si determina l'epifania del "Ci", ovvero di quella peculiare località in cui l'essere può trovare manifestazione proprio

¹²¹⁸ [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 76-77, corsivo mio.

¹²¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 69-72: «L'angoscia non è un cogliere il niente. Tuttavia il niente si manifesta in essa e attraverso di essa [...]: nell'angoscia il niente viene incontro insieme alla totalità dell'ente. Che cosa significa questo "insieme"? Nell'angoscia, l'ente nella sua totalità vacilla. In che senso ciò accade? L'ente non viene annientato dall'angoscia in modo che resti il niente [...]. Il niente si manifesta [...] con l'ente e nell'ente, in quanto questo si dilegua nella sua totalità [...]. Il niente, nel suo nientificare, ci rinvia proprio all'ente».

mediante l'*Erschlossenheit* dell'Esser-ci, la quale, a sua volta, si iscrive nell'orizzonte della pura δύναμις (*Möglichkeit*), solo in virtù della quale può darsi l'esperienza della *Freiheit*.

In quanto essenzialmente *Entwurf*, l'Esserci *forma* (*bildet*) il mondo cui costantemente si relaziona, svelando *aleticamente* l'ente intramondano e dischiudendo, in tale *progetto*, la dimensione del *possibile*, in cui si pone il *limen* stesso della differenza ontologica:

la differenza di essere ed ente [...] non è mai sussistente, bensì [...] *accade* [...]. Interrogiamoci intorno alla *struttura originaria dell'accadimento fondamentale* [...]. Concepiamo la struttura originaria dell'accadimento fondamentale [...] come progetto [...]. L'essenza dell'uomo, l'Esser-ci in lui, è determinata dal *carattere di progetto*. *Il progetto come struttura originaria del suddetto accadimento è la struttura fondamentale della formazione di mondo [...]: progetto è progetto di mondo [...]*. Questo accadimento del progetto in un certo qual modo *porta* il progettante *via e lontano da sé* [...], e in questo venir-portato-lontano dal progetto accade un peculiare *rivolgimento del progettante verso se stesso* [...]. Questo portar-lontano dal progettare ha il carattere del *liberare verso il possibile* [...] e al tempo stesso il carattere dell'*aprirsi* [...]. Il *progettare*, in quanto *disvelare il rendere-possibile*, è l'autentico *accadimento di quella differenza di essere ed ente*.¹²²¹

È dunque l'*Entwurf* stesso in cui alberga l'essenza dell'Esserci a «scoprire l'essere dell'ente»¹²²², a rischiararlo mediante quel «raggio di luce»¹²²³ schellinghiano in cui *accade* il progetto della *Weltbildung* umana. *Pro-gettato* nel possibile, l'Esserci sperimenta così l'*Hingerissenheit*¹²²⁴, ossia l'*ek-stasis* – secondo il significato letterale de “l'uscire-fuori-di-sé” – posta a fondamento del *Denken* metafisico, nella quale Heidegger identifica, nelle parole conclusive dei *Grundbegriffe*,

¹²²⁰ Cfr. Safranski, *op. cit.*, pp. 242-244.

¹²²¹ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 462-466.

¹²²² *Ivi*, p. 467.

¹²²³ *Ibidem*.

¹²²⁴ *Ibidem*.

la *beatitudine dello stupore* (*Seligkeit des Staunen*) – quell’insonne rapimento estatico che è il *soffio vitale di ogni filosofare*, che i più grandi tra i filosofi chiamavano ἐνθουσιασμός.¹²²⁵

È nel divenire *stra-ordinario* – nel senso letterale del termine – del mondo che quest’ultimo può afferrare radicalmente l’Esserci, sorprenderlo, *entusiasmarlo*, *rapirlo* ed “*ek-stasiarlo*” – ovvero *farlo uscire fuori di sé* – per trarlo a sé e rendersi così oggetto del suo *Fragen*.

¹²²⁵ *Ivi*, p. 468, corsivo mio.

§ 2. La fenomenologia dello stupore nelle *Grundfragen der Philosophie. Ausgewälte «Probleme» der «Logik» (1937/38)*: la *Grundstimmung* dell’*Er-staunen* e le disposizioni emotive del ‘meravigliarsi’ (*Sichwundern*), del ‘destare meraviglia’ (*Verwundern*), dell’‘ammirare’ (*Bewundern*), dello ‘stupirsi’ (*Staunen*) e del ‘guardare con stupore’ (*Bestaunen*)

La trattazione più ampia riservata da Heidegger alla *Grundstimmung* dello stupore si dispiega fra il XXXV e il XXXVIII paragrafo del già citato corso di lezioni del semestre invernale 1937/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewälte «Probleme» der «Logik»*, nell’ambito del quale egli identifica in tale tonalità emotiva il *gründender Ursprung* (*origine fondante*) del *primo inizio* del pensiero.

Traducendo qui con ‘*das Er-staunen*’ – e non più con ‘*Verwunderung*’, come avveniva nei corsi precedenti – l’infinito sostantivato ‘τὸ θαυμάζειν’, il filosofo si richiama esplicitamente ai celebri passi del *Teeteto* platonico¹²²⁶ e della *Metafisica*

¹²²⁶ Cfr. Plat. *Theaet.* 155d 2-4: «μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτή. [è infatti veramente tipico del filosofo questo sentimento, lo stupirsi: la filosofia non ha infatti altra **origine** che questa, e pare che chi ha indicato Iride come figlia di Taumante non abbia tracciato una genealogia sbagliata (traduzione mia)].». Socrate si riferisce qui ad Esiodo, che, nella sua *Teogonia* (vv. 233-238 e 265-67), scrive: «Il mare (*Pontos*) [...] generò il grande Thaumante [...] unendosi con la terra (*Gea*) [...]. E Thaumante condusse in sposa Elettra, la figlia dell’Oceano dalla bella corrente; costei, quindi, generò la veloce Iride e le Arpie dalle belle chiome». Sulla genealogia esiodea cui Socrate allude, cfr. Platone, *Theaetetus*, tr. it. a cura di L. Antonelli, *Platone: Teeteto o Sulla scienza* (introduzione di S. Natoli e con un saggio critico di D. Spanio), Milano: Feltrinelli, 2000, nota 63, p. 244: «Iride, qui, erappresenta la personificazione mitica dell’arcobaleno, al pari del quale, nel congiungere la terra al cielo, unisce, messaggera degli dèi, ai divini gli uomini. La dea, generata dal Titano Thaumante, il meraviglioso (θαυμαστός, *thaumastos*) della meraviglia (θαυμάζειν, *thaumazein*), identifica, dunque, stando a Socrate, la filosofia; la quale allora, così intendiamo, in tanto accade in quanto trova chi [...], il filosofo, appunto, [...] accoglie e custodisce ciò che, provenendo dagli dèi, costituisce, pertanto, la somma sapienza (σοφία, *sophia*). La filosofia, quindi, *trasmettendo* l’autentico sapere, finisce col rappresentare il *medio* tra la perfezione della verità divina (cfr. anche *Teeteto*, 176° 1 ss.) e l’anelito al vero degli uomini che la *desiderano*, secondo quanto, in modo analogo, pure Diotima di

aristotelica¹²²⁷ nei quali è identificata nel πάθος dello stupore rispettivamente l'origine (ἀρχή) e la causa (αἰτία) del φιλοσοφεῖν, e assume tale tonalità emotiva fondamentale quale specifica *modalità affettiva*¹²²⁸ di manifestazione della *necessità* (Not) che diede avvio al domandare filosofico.

In particolare, in merito all'intendimento aristotelico del rapporto intercorrente fra il πάσχειν da cui origina il φιλοσοφεῖν e il θεωρεῖν in cui esso stesso consiste, è utile osservare come, se da un canto l'insorgere dello stupore rappresenta la *causa efficiente*¹²²⁹ dell'interrogazione sul reale – e, in tal caso, la nozione di 'αἰτία' è da intendersi, secondo le indicazioni fornite nel II capitolo del V libro della *Metafisica*,

Mantina rivela al Socrate del *Simposio* platonico (cfr. 203b 1 ss.). E non si dimentichi, al proposito, la definizione ancora socratica che vuole la filosofia come "divina mania", in quanto, appunto, "connessa agli dèi" (Cfr. Plat. *Phaedr.* 244 a1-250c). In merito allo stupore platonico, S. Forti osserva inoltre, in *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano: Franco Angeli, 1996, pp. 119-234, come esso «non si sorprenda affatto della singolarità di ogni individuo e della peculiarità di ogni cosa particolare [...]. È ammirazione muta per un'armonia che trascende i diversi suoni e per una totalità che va oltre la particolarità [...]. Lo stupore in cui cade il filosofo non può mai concernere qualcosa di particolare, ma è sempre suscitato da una totalità che, diversamente dalla somma totale degli enti, non è mai manifesta».

¹²²⁷ Cfr. Arist. *Metaph.* A 2, 982b 12-13: «διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. [infatti gli uomini hanno a cominciare a filosofare, ora come in origine, a causa dello stupore (traduzione mia)]». Ancor prima che in Platone e in Aristotele, il *pathos* del *thaumazein* è identificabile quale scaturigine del pensiero in numerosi passi della letteratura erodotea, come acutamente osserva L. Coulobaristis, in *Le "miracle" grec et l'origine de l'étonnement*, in AA. VV., *Le miracle grec. Actes du II colloque sur la pensée antique*, organisé par le CRHI à la Faculté de Lettres de Nice (textes rassemblés par A. Thivel), Nice: Association des Publications de la Faculté de Lettres de Nice, 1982, pp. 268-270: «Hérodote révèle l'importance d'un étonnement come origine d'une réflexion. C'est pourquoi il se permet de proposer lui-même une opinion [...] sur ces "choses obscures" (*ton aphanon*), qui attribue le phénomène au mouvement du dieu Soleil et aux exhalaisons qu'il suscite (II, 24-25) [...]. Le texte qui me paraît le plus remarquable pour la mise en forme de la sémantique réflexive du *thaumazein* se situe dans le livre 1,68. En tenant compte de l'oracle de Delphes qui prédisait que les Lacédémoniens n'auront le dessus sur les Tégéates que si les ossements d'Oreste étaient rétablis à Sparte, Hérodote décrit l'épisode quasi-mythique de Lichas qui les trouva à Tégée, dans une forge. Le contexte de cette découverte est remarquable: décrivant son entrée dans la forge, Hérodote dit que son émerveillement (*en thomati en horeon*) devant le travail du fer du forgeron ne passa pas inaperçu aux yeux de celui-ci (*apothomazonta*), qui lui confia qu'en vyant combien le travail du fer arrive à produire en lui un tel effet d'émerveillement (*thoma*), s'il avait vu ce qu'il avait lui-même vu, il serait plus émerveillé encore (*karta an ethomazes*). C'est anzi qu'il lui dévoila avoir trouvé un cercueil en creusant un puits dans la cour, que Lichas reconnu comme étant celui qu'Oreste [...]. On constate que c'est en effet en réfléchissant sur l'émerveillement de Lichas que le forgeron lui révèle sa découverte; ensuite, comme le souligne Hérodote lui-même, le mérite de Lichas a été d'avoir fait usage de sagesse vis-à-vis de l'effet du hasard qui le conduisit dans cette grange (II, 68 1ss.) et d'avoir réfléchi ce que le forgeron lui dit (*ennosas ta legomena*) en déduisant qu'il s'agissait de la sépulture d'Oreste (II, 68, 14-17). Nous voilà au centre du débat, où l'émerveillement s'associe à la réflexion, se convertissant en un étonnement réfléchi».

¹²²⁸ Cfr. [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 111: «Una tonalità emotiva fondamentale, dunque? Ma in quale misura, cioè, lo stupore è il *modo* in cui la necessità qui nominata si fa *sentire* e, quindi, il *modo* in cui questa necessità è in quanto se stessa e include dentro di sé l'uomo [...]? (corsivo mio)».

¹²²⁹ Ricorrendo al costruito del διὰ più accusativo (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν), Aristotele identifica lo stupore con il *principio* (ἀρχή) *causale* dell'attività filosofica. In tale prospettiva, occorre intendere la nozione di 'causa' secondo la precisa accezione *efficiente* illustrata in *Metaph.* V 2, 1013a 29-32: «ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἰτίος, καὶ ὁ πατήρ τοῦ τέκνου καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος. [inoltre, causa significa il principio primo del mutamento o del riposo; per esempio, è causa che ha preso una

come semanticamente equivalente a quella di ‘ἀρχή’ –, ovvero il *principio* che ne è a capo e che la anima continuamente, dall’altro l’attività teoretica, culminante nell’afferramento dei principi primi, assurga a *causa finale* cui la filosofia tende e nella quale quest’ultima si esplica¹²³⁰, essendo per suo statuto autotelica, in quanto «la sola, [fra le scienze], [...] ad essere fine a se stessa»¹²³¹.

Pertanto, il *πάσχειν* e l’*εἰδέναι* costituiscono i due poli *causali* fra i quali si protende l’*ἔρωσ* filosofico, volto al coglimento di ciò che *in principio* desta stupore proprio in quanto appare incomprensibile¹²³².

L’enigmaticità dell’ente può manifestarsi come tale e divenire dunque oggetto di indagine solo per colui che, essendo *amorevolmente disposto* (*φίλος*) verso la conoscenza (*σοφία*), il filosofo appunto, può essere rapito dal *θαῦμα*, il quale è tanto potente da oscurare temporaneamente la ragione, e mutarsi così, come avviene al Teeteto del dialogo platonico, in *vertigine del pensiero* (*σκοτοδινιῶ*)¹²³³.

In riferimento alla *Not* che motiverebbe l’insorgere dell’*Er-staunen*, in apertura delle *Grundfragen* Heidegger sgombra anzitutto il campo da ogni lettura che comporti l’assunzione della nozione di ‘necessità’ secondo un’accezione meramente negativa o privativa, legittimando l’opportunità di intenderla piuttosto come «un modo dell’essere [...], l’eccesso di una donazione (*Übermaß einer Schenkung*)»¹²³⁴ nel seguente modo:

decisione, il padre è causa del figlio e, in generale, chi fa è causa di ciò che viene fatto e ciò che è capace di produrre mutamento è causa di ciò che subisce mutamento)».

¹²³⁰ Cfr. *ivi*, A 2, 982b 19-22: «ὥστ’ εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν. [cosicché, se gli uomini hanno filosofato **per** liberarsi dall’ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo **al fine di** sapere e non **per** conseguire qualche utilità pratica]». Nel passo in questione, ricorrendo dapprima, e per due volte, al costrutto del *διὰ* più accusativo e poi a quello dell’*ἔνεκεν* più genitivo, Aristotele indica la *causa finale* del filosofare, secondo l’accezione di ‘causa’ indicata in *Metaph.* V 2 1013a 32-b 3: «ἔτι ὡς τὸ τέλος τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια. διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν. ἵνα ὑγιαίνῃ. καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδοκέναι τὸ αἷτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγείας ἢ ἰσχυρασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἔνεκά ἐστι, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ὄργανα τὰ δ’ ἔργα [Inoltre, la causa significa il fine, vale a dire lo scopo delle cose: per esempio, lo scopo del passeggiare è la salute. Infatti, per quale ragione uno passeggia? Rispondiamo: per essere sano. E, dicendo così, noi riteniamo di aver addotto la causa del suo passeggiare. E lo stesso si dica di tutte quelle cose che sono mosse da altro e sono intermediarie tra il motore e il fine: per esempio, il dimagrire, il purgarsi, le medicine, gli strumenti medici sono tutte cause della salute: tutte, infatti, sono in funzione del fine e differiscono tra loro in quanto sono, alcune, strumenti, altre azioni]».

¹²³¹ Cfr. *ivi*, A 2, 982b 27-28.

¹²³² Cfr. Plat. *Theaet.* 155c 8-10, tr. it. a cura di L. Antonelli, *Platone: Teeteto o Sulla scienza, op. cit.*: «Καὶ νῆ τοὺς θεοὺς γε, ὦ Σώκρατες, ὑπερφυῶς ὡς θαυμάζω τί ποτ’ ἐστὶ ταῦτα, καὶ ἐνίοτε ὡς ἀληθῶς βλέπων εἰς ἀνὰ σκοτοδινιῶ. [per gli dèi, Socrate! Sono straordinariamente meravigliato dalla natura di tutto ciò, tanto che, a volte, esaminando a fondo, mi vengono le vertigini]».

¹²³⁴ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 109, corsivo mio.

quale necessità si impose nella svolta necessaria di dare inizio a quell'inizio del pensiero occidentale? [...] Quando, qui, parliamo della necessità come di quel che rende necessario quel che è dotato, nella sua necessità, della struttura più alta, non intendiamo parlare di miseria e di carenza. Tuttavia, pensiamo a un *non*, a qualcosa che contiene una negazione [...]. Che un “no” e un “non” [...] possano essere la donazione più elevata e, in quanto sono questo “no” e questo “non”, superino infinitamente, ossia essenzialmente, ogni comune “sì”, è qualcosa che non entrerà mai nell'orizzonte del nostro intelletto calcolatore. Ed è bene che sia così. L'intelletto, infatti, per darne una “spiegazione” ricorrerebbe ai principi della logica, in base ai quali c'è l'affermazione e la negazione; la preferenza va al “sì”, perché esso pone qualcosa e quindi riconosce le cose presenti. Ciò che è accessibile e presente vale come ente.¹²³⁵

Sottolineando quindi l'impossibilità di afferrare il senso della “necessità” in questione mediante il ricorso agli strumenti della logica che ispirano il pensiero calcolante, il filosofo pone in rilievo come l'esercizio dell'intelletto scientifico possa condurre, tutt'al più, a fornire una *spiegazione* riduttiva, e quindi inadeguata, del fenomeno di cui tale *necessità* è espressione, fenomeno che, lungi dal poter essere dunque afferrato per via razionale, appare coglibile solo *affettivamente*.

La *Not* che inaugura l'inizio del pensiero occidentale – e che risuona, seppur in una vaga eco, come Heidegger osservava nei *Grundbegriffe* del 1929/30, nella *Grundstimmung* della noia – è la «donazione più elevata», ovvero quel “che”, quel “fatto di essere” che proprio il *logos* oggettivante ha *abituato* l'uomo ad intendere come *ovvia datità*, e che, invece, nell'atto fondativo della filosofia, si offre «nella sua sovrabbondanza, come ciò che trabocca rispetto a ogni pensiero che cerchi di coglierlo, come ciò che viene incontro prima di essere pensato, con un urto, una scossa»¹²³⁶, che solo nella tonalità emotiva dello stupore può vibrare.

È pertanto la *gratuità* del darsi dell'essere dell'ente – *gratuità* che, in quanto tale, eccede ciò che l'ente *vale* in funzione della sua utilizzabilità – il fenomeno che trova manifestazione in quello «spazio non percorso e non fondato»¹²³⁷ che Heidegger identifica con il “tra” (*Zwischen*) che si interpone fra il “*non-sapere-uscire*” (*Nicht-aus-*

¹²³⁵ *Ivi*, pp. 108-109.

¹²³⁶ G. Berto, *op. cit.*, p. 199.

¹²³⁷ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 109.

Wissen) e il “*non-sapere-entrare*” (*Nicht-ein-Wissen*) in cui, per la prima volta, l’uomo sente di essere nel mondo (*in-der-Welt-sein*)¹²³⁸.

Nella necessità, ossia nell’*impossibilità* di *accedere* e, al contempo, di *evadere* rispetto a tale spazio, egli *si trova* così “costretto” al cospetto del mondo, ed è proprio in virtù della *stupenda* epifania di quest’ultimo che può *iniziare a pensarlo*:

questa necessità, in quanto non sapere-né-uscire-né-entrare in questo così aprentesi *tra*, [...] in cui non è ancora determinato che cosa è essente e che cosa non essente, e dove, però, nell’insieme, non regna già più la piena confusione di essente e non essente ancora non separati [...], la necessità che qui si intende, dunque, non è nemmeno una necessità indeterminata, ma è, nel suo *farsi sentire*, ben determinata, *creando al pensiero il suo spazio essenziale*; essa, anzi, non è nient’altro che questa creazione. Pensare, infatti, significa qui lasciare che l’ente sorga nell’essere-deciso del suo essere, lasciare che stia di fronte, apprenderlo come tale e, quindi, per la prima volta nominarlo nel suo essere-essente.¹²³⁹

Identificando la necessità che si annuncia nella contemplazione stupita del mondo con la *creazione*¹²⁴⁰ stessa del pensiero, e intendendo quest’ultimo come il lasciare che l’ente si dispieghi nel suo essere, Heidegger chiarisce la modalità in cui tale necessità si manifesta asserendo che essa può emergere esclusivamente *determinando emotivamente (durchstimmt)* l’uomo, ovvero *disponendolo* ad accogliere per via patica quanto, nell’*eccedenza* del dono *iniziale*, il concetto non potrebbe mai afferrare, in quanto animato da un intento meramente *esplicativo*:

non si riflette sulla definitività con cui si annuncia, attraverso il riferimento al $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ come origine della filosofia, proprio il carattere inspiegabile della filosofia, inspiegabile nel senso che qui qualunque spiegazione e qualunque volontà esplicativa divengono uno sbaglio.¹²⁴¹

¹²³⁸ Cfr. *ibidem*: «Questa necessità [...] è una necessità nella quale l’uomo, quando vi giunge o forse vi è gettato, per la prima volta esperisce, senza però darsene pensiero, quello che noi chiamiamo il *nel mezzo* dell’ente».

¹²³⁹ *Ibidem*.

¹²⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 109.

¹²⁴¹ *Ivi*, p. 111.

La possibilità di rischiarare l'originario significato del greco θαυμάζειν implica pertanto l'adozione di un criterio interpretativo che miri, muovendo dall'accezione in cui il concetto di 'stupore' è abitualmente inteso, a cogliere l'«intima molteplicità racchiusa in questa tonalità emotiva»¹²⁴².

A tal fine è necessario, secondo Heidegger, interrogarsi anzitutto su ciò che desta il πάθος filosofico, ossia lo *stupefacente* (*das Erstaunliche*), il θαυμαστόν, analizzare poi, sulla base di esso, le principali sfumature semantiche in cui l'«*Er-staunen*» si declina, per poter afferrare infine l'esatto significato in cui è opportuno intenderlo in relazione all'*origine* del pensiero. Apprestandosi quindi al compito di determinare i caratteri strutturali in base ai quali è possibile distinguere la *Grundstimmung* in questione dalle altre disposizioni emotive affini ad essa, il filosofo procede, *per viam negationis*, esaminando le nozioni del «meravigliarsi» (*Sichwundern*), del «destare meraviglia» (*Verwundern*), dell'«ammirare» (*Bewundern*), dello «stupirsi» (*Staunen*) e del «guardare con stupore» (*Bestaunen*)¹²⁴³.

Ciò che correntemente si qualifica come «stupefacente» è – ricorda Heidegger – quanto è in grado di destare interesse, sorpresa ed eccitazione in quanto ad esso appartiene il carattere della «stra-ordinarietà» e dell'isolamento, ovvero della particolarità rispetto all'ambito al quale appartiene¹²⁴⁴. Tuttavia, per evitare di sovrapporre erroneamente tale abituale intendimento dell'«*Erstaunliche*» all'originario lemma greco «θαυμαστόν», sarebbe più opportuno – suggerisce il filosofo – adottare la denominazione di «meraviglioso», intendendo con essa ciò che «desta meraviglia» (*Verwundern*), e che dunque rappresenta l'oggetto del «meravigliarsi» (*Sichwundern*).

¹²⁴² *Ivi*, p. 112.

¹²⁴³ Un quadro compendiario dell'intera analisi heideggeriana delle disposizioni emotive affini allo stupore è offerto da G. Stenstad, *op. cit.*, p. 77: «*Er-staunen* [...] is not *Verwundern*, a marveling at some one unusual thing or event which has been lifted out and set apart from the usual; nor is it *Sichwundern*, in which we greedily seek to be occupied with such unexplainable marvels. Neither is *Er-staunen* a *Bewundern*, admiration of something or someone (such as a sports hero) who is again lifted out from the usual, in this case by being or doing something particularly valued by the admirer. Closer to *Er-staunen*, though yet distinct from it, are *Staunen* and *Bestaunen*, a stepping back before what is utterly stunning. This goes beyond admiration in that here one encounters something so extraordinary that one's assigning of rank or values is effaced. Like the other kinds of wonder, however, this "being stunned" has as its focus some one thing risen up as unusual from out of the usual».

¹²⁴⁴ Cfr. [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 112: «Lo stupefacente, per lo più, ha addirittura il carattere della cosa isolata, non comune, sorprendente e quindi eccitante».

Quest'ultimo è suscitato da ciò che, essendo singolare e ignoto, «salta agli occhi»¹²⁴⁵ emergendo dall'abituale e che, stagliandosi *contro* di esso, attira su di sé l'attenzione:

il meravigliarsi e il far meraviglia si attengono sempre a cose che saltano agli occhi perché non abituali, e mettono in risalto queste cose *a partire dall'abituale e contro di* esso. Le cose note, comprensibili, spiegabili rientrano qui nella sfera delle cose cui non si presta più attenzione.¹²⁴⁶

I principali fattori che consentono di distinguere, in base all'analisi fenomenologica condotta nella *Vorlesung* del 1937/38, la nozione di 'stupore' da quella di 'meraviglia' – indicate qui per la prima volta con due termini distinti, rispettivamente '*Er-staunen*' e '*Verwunderung*' –, sono i seguenti: in primo luogo, quanto suscita meraviglia è, a differenza di ciò che è $\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$, l'inconsueto, lo straniante, il non familiare, che è tanto sorprendente da essere continuamente ricercato per la sensazione di eccitazione che provoca, e che può mutarsi, paradossalmente – e secondo il movimento opposto a quello impresso dallo stupore –, nel suo contrario, ossia nell'abituale:

il farsi-sollecitare dall'inconsueto accade qui in modo tale che il consueto viene messo da parte e l'inconsueto di per sé diventa il tratto familiare [...]. L'inconsueto raggiunge così un suo solido modo di essere, una forma e una moda. C'è persino bisogno che diventi qualcosa di subdolamente abituale. Pensiamo, di sfuggita, a quante cose inconsuete il cinema è continuamente costretto ad offrire; tutte queste cose, mai accadute, ogni giorno nuove, sono, quanto all'abitudine che si acquisisce di fronte ad esse, il sempre-uguale.¹²⁴⁷

In secondo luogo, a poter suscitare meraviglia è sempre un fenomeno *singolare* e *determinato*, e non mai, com'è invece tipico dello stupore, la totalità dell'ente:

¹²⁴⁵ *Ibidem.*

¹²⁴⁶ *Ibidem.*

che ci si meravigli, comunque, è' sempre un singolo caso determinato, un procedimento unico, una circostanza unica, sempre qualcosa che si contrappone a quella determinata sfera prevalente delle cose note e consuete.¹²⁴⁸

Infine, è insita in ciò che desta meraviglia la capacità di alimentare continuamente – proprio in virtù del *piacere* che la *meraviglia* (*Verwunderung*) provoca –, questa stessa *Stimmung* in colui che da un siffatto fenomeno o ente meraviglioso è *ammaliato e incantato*¹²⁴⁹: il *meravigliarsi* (*Sichwundern*) – definito da Heidegger come «un certo *non-potere-chiarire* (*Nicht-erklären-können*) e un certo *non-conoscere-il-motivo* (*Grund-nicht-kennen*) [di ciò che desta meraviglia]»¹²⁵⁰ – si risolve pertanto circolarmente in se stesso, senza mai accompagnarsi – a differenza dello stupore –, ad alcun *desiderio* di conoscenza, nel quale risiede invece la disposizione filosofica cui l'*Er-staunen*, come sopra rilevato, dà *origine*:

il meravigliarsi è [...] un modo del *trovar-si* di fronte a qualcosa che non può essere chiarita, un essere sollecitati da essa. E, considerato con maggior precisione, il meravigliarsi non vuole neppure che quel che fa meraviglia venga chiarito; vuole, invece, essere incalzato e avvinto da quel che non è chiarito, inteso come l'altro, il sorprendente, l'inconsueto, contrapposto al comunemente noto, al tedioso, al vuoto.¹²⁵¹

Lo stupore si rivela inoltre profondamente difforme dall'*ammirazione* (*Bewunderung*), in quanto quest'ultima – il cui oggetto è, al pari del meraviglioso, caratterizzato dal tratto della stra-ordinarietà – comporta «pur sempre un distacco dalla cosa ammirata»¹²⁵² (e non il rapimento estatico che si verifica dinanzi al θαυμάσιον), nonché la capacità di giudicare come “ammirevole” – ovvero come degno di

¹²⁴⁷ *Ivi*, p. 113.

¹²⁴⁸ *Ivi*, p. 112.

¹²⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 113: «Das Sich-angehen-lassen durch das Ungewöhnliche geschieht hier so, daß das Gewöhnliche auf die Seite gestellt und das Ungewöhnliche für sich selbst zum Vertrauten wird, das behext und verzaubert [Il farsi-sollecitare dall'inconsueto accade qui in modo tale che il consueto viene messo da parte e l'inconsueto di per sé diventa il tratto familiare, che ammalia e incanta]».

¹²⁵⁰ *Ivi*, p. 112.

¹²⁵¹ *Ibidem*.

¹²⁵² *Ivi*, p. 116.

riconoscimento e di attenzione – qualcuno o qualcosa, che, in un certo senso, è dunque «di rango inferiore [rispetto a colui che conferisce un simile status, perché] [...] si sottomette all'orizzonte e ai criteri del suo ammiratore»¹²⁵³, il quale, in tale attestazione, promuove dunque la propria auto-affermazione.

L'*Er-staunen* risulta infine nettamente distinto dallo “stupirsi” (*Staunen*) e dal “guardare con stupore” (*Bestaunen*), i quali condividono con l'atteggiamento dell'“ammirare” (*Bewundern*) il ritrarsi, sino all'*annichilimento* (*Erschlagensein*), del soggetto dinanzi all'oggetto che li occasiona¹²⁵⁴, e che, analogamente alle altre tre disposizioni emotive precedentemente esaminate, sono provocati sempre da un fenomeno determinato, e non mai, come invece avviene nel caso dell'originario *Er-staunen*, dall'ente nel suo complesso.

Lo stupirsi – che è suscitato da ciò che, al pari del meraviglioso e dell'ammirevole, non rientra nella sfera dell'abituale – si differenzia tuttavia dall'ammirazione non soltanto perché esso non comporta alcun giudizio di valore rispetto a ciò che lo desta¹²⁵⁵, ma anche perché

fa sì che l'inconsueto salga all'altezza dello straordinario, all'altezza di quel che sta al di sopra delle capacità abituali.¹²⁵⁶

¹²⁵³ *Ivi*, p. 117. Cfr. *ibidem*: «Che cosa sarebbe uno sciatore o un corridore, che cosa sarebbe un pugile o un attore senza l'ammirazione?». Sulla distinzione heideggeriana delle disposizioni emotive del “meravigliarsi” e dell'“ammirare”, cfr. B. E. Stone, *Curiosity as the Thief of wonder. An essay on Heidegger's critique of the ordinary conception of time*, in «Kronoscope» 6/2 (2006), pp. 209-210: «There are two *Wunder*-based false conceptions of “wonder”: amazement (*Sichwundern*) and admiration (*Bewundern*). Amazement is described as “a certain inability to explain and ignorance of the reason”. For example, we might find magic tricks “wondrous” in the sense that we are amazed by them. We are unable to explain how the magician did the trick. This does not capture the true sense of *thaumazein*. First of all, the *Nicht-erklären-können* of the magic trick is actually false. Every magic trick is explainable and imitable. Upon learning how the trick works, it is no longer amazing, and therefore no longer wondrous [...]. Seeing the same magic trick over and over, even if we do not learn the magician's secret, becomes boring, and, therefore, no longer wondrous. Boredom is amazement's greatest enemy; amazement seeks to avoid boredom at all cost, but ultimately fails [...]. *Bewundern* describes the feeling of “wonder” one has for an action or a person with which whom one is greatly impressed [...]. The admirer is somehow affirmed in admiring, and in so doing, is actually in a higher position than the one admired. The admired is actually dependent upon being admired in order to be considered “wondrous”. Once the admiration is gone, so is the wonder. Moreover, like amazement, one has to do even more to get admired. Fame is harder to come by because there are so many admirable people in history; athletes have to be even faster and writers even more prolific than those who precede them».

¹²⁵⁴ Cfr. [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 117: «Dello stupirsi fa parte la decisa repressione di una propria presa di posizione».

¹²⁵⁵ Cfr. *ibidem*: «Il ritrarsi di fronte all'inconsueto non si insinua più nello stupirsi come facevano quella valutazione e quella concessione, in fondo arroganti e volte solo ad abbassare al loro stesso livello, che bene o male sono nascoste in ogni ammirazione».

In merito all'accezione in cui il tedesco '*Er-staunen*' occorre tanto nell'opera in questione quanto nelle successive in cui è assunta nuovamente a tema la *Grundstimmung* dello stupore, occorre in primo luogo rilevare che esso denota lo "stupirsi-di-stupirsi", secondo la duplicazione del significato e il rafforzamento del carattere di originarietà dell'azione espressa dal verbo '*staunen*' – che indica, come sopra osservato, il semplice "stupirsi" – operati dal prefisso '*er*', non a caso separato dalla radice tematica '*staun*' mediante un trattino.

Come accennato in precedenza, la locuzione '*das Er-staunen*' viene adoperata nelle *Grundfragen* del 1937/38 quale corrispondente traduttivo del greco infinito sostantivato 'τὸ θαυμάζειν' e, se il significato di quest'ultimo è direttamente riconducibile al sostantivo 'θέα' ("visione", "vista", "contemplazione") – il quale, in unione al verbo 'ὁράω', dà origine anche al verbo 'θεωρέω' ("vedere", "osservare", "contemplare") –, l'etimologia dell'espressione tedesca succitata è piuttosto controversa: secondo un'antica lezione, '*Staunen*' deriverebbe – al pari dell'italiano 'stupirsi', dell'antico francese '*étonner*' (da cui deriva l'odierno verbo '*étonner*' e il sostantivo '*étonnement*') e dell'antico inglese '*astonie*' (da cui deriva l'odierno verbo '*astonish*' e il sostantivo '*astonishment*') – dal latino popolare '*ex-tonare*', indicante il "tuonare contro", lo "sbalordire", il "rendere attonito". Si potrebbe però ricondurre il medesimo verbo tedesco alla radice '*stu*', presente nel latino '*stupeo*' – significante l'"arrestarsi", l'"irrigidirsi" e, derivativamente, l'"essere stordito" e, dunque, il "mirare con stupore" –, da cui originerebbero anche il tedesco '*stauen*' ("fermare", "bloccare") e '*starr-sein*' ("essere rigido" o "statico")¹²⁵⁷.

La descrizione fenomenologica dell'*Er-staunen* muove dalla preliminare indicazione di ciò che esso *non* è, in esplicito riferimento alla caratterizzazione, precedentemente tracciata da Heidegger, delle disposizioni emotive affini allo stupore, il quale si rivela

essenzialmente diverso rispetto ad ogni specie e livello della meraviglia, dell'ammirazione e dello stupirsi [...] [in quanto questi ultimi] hanno, senza eccezioni,

¹²⁵⁶ *Ibidem*.

¹²⁵⁷ Cfr. A. Caputo, *op. cit.*, p. 30, nota 3. Propone un'ulteriore ipotesi etimologica F. Dastur (in *op. cit.*, p. 315, nota 25): «L'*Erstaunen* allemand doit l'être comme un *erstarren*, un raidissement quelque peu rebelle devant l'étant (*Stauen* vient en effect de *Stehen*, lequel est analogue au latin *stare*)».

nonostante tutte le diversità, questo in comune, che in essi una determinata singola cosa inconsueta si solleva, si stacca, si libra al di sopra di un ambito [...] dell'abituale [...]: ogni meraviglia, ogni ammirazione e ogni stupirsi sono modi per allontanarsi dall'abituale e quindi per lasciarlo stare e per dimenticarlo nel suo essere-abituale.¹²⁵⁸

Procedendo dunque *per viam negationis*, il filosofo identifica quale tratto specifico della tonalità emotiva in questione l'essere suscitata – a differenza delle altre precedentemente analizzate – non da un fenomeno circoscritto e isolato che desta su di sé l'interesse in quanto insolito e fuori dall'ordinario, ma, al contrario, dall'ente *nella sua totalità* e proprio in quanto *consueto*.

Al fine di disambiguare ulteriormente il contenuto semantico della nozione di 'Erstaunen', Heidegger si sofferma nuovamente sull'oggetto che occasiona tale *Grundstimmung*, l'*Erstaunliche* (lo "stupefacente", il "θαυμαστόν"), e ne delinea tredici distinti caratteri, sinteticamente identificabili nei seguenti:

1) per effetto dello stupore si determina l'inversione del carattere di 'consuetudine' di quanto è «il più abituale»¹²⁵⁹ in quello opposto dell'«inconsuetudine», cosicché è proprio ciò che è tanto familiare da non essere neanche notato a divenire «il più inconsueto»¹²⁶⁰, e, in quanto tale, *stupefacente (erstaunlich)*¹²⁶¹.

2) A rappresentare quanto c'è di più abituale è non il singolo ente, che, nella sua determinatezza, può essere oggetto di intenzionale osservazione, ma l'ente *nella sua interezza (im Ganzen)*, il quale, proprio in quanto è l'orizzonte dal quale emergono i fenomeni nella loro particolarità, è ciò cui abitualmente si presta meno attenzione, per cui quanto più è familiare è identificabile col fatto stesso che la *totalità* dell'ente *sia*:

¹²⁵⁸ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 117-118.

¹²⁵⁹ *Ivi*, p. 118.

¹²⁶⁰ *Ibidem*.

¹²⁶¹ Cfr. J. A. Miller, *Wonder as Hinge*, «Philosophical Quarterly» vol. 29, n. 1 (1989), p. 59: «Our wonder does not refer us to that object in its givenness; rather, it surprises us into realizing that, as perfectly as the object is given to us, we do not know what it is. When consciousness is filled with wonder, it is precisely its image of the given that is effaced, under the advent of an amazement which leaves the imagination non-plussed [...]. Wonder is not a picture of what is present in the present. It is our falling under the spell of the unknown in its utter strangeness, its radical heterogeneity from the given. Indeed, it is just this heterogeneity, this impossibility of picturing it at all, that gives the object of wonder its power to fascinate and terrify at the same time».

è il tutto, infatti, a portare con sé il tratto più abituale, quello cioè *di essere* costantemente, prima di ogni altra cosa e comunque. Tutto in questo più abituale (l'ente) diventa, nella sua *unità*, il più inconsueto: che esso sia quel che è.¹²⁶²

3) Lo stupore si configura quale tonalità emotiva *fondamentale* in quanto rappresenta una tonalità emotiva *estrema*¹²⁶³. A differenza dello *stupirsi* (*Staunen*), lo *stupore* (*Er-staunen*) è destato infatti dalla circostanza “estrema” che si verifica nel divenire del tutto inconsueto non di un ente – che, in virtù della sua singolarità, potrebbe inizialmente stupire per poi essere ricondotto al suo statuto di abitualità –, bensì dell'ente considerato nel suo complesso in quanto *esistente*: è pertanto l'*esistenza della totalità ontica*, ovvero del *mondo*, a costituire l'*Erstaunliche*.

4) Caratteristica dello stupore è la peculiare condizione di *costrizione* avvertita da colui nel quale esso insorge, e che consiste nell'incapacità di *penetrare*, mediante l'esercizio della ragione, nell'inconsueto (poiché, se si «servisse di spiegazioni lo distruggerebbe»¹²⁶⁴) e, al contempo, di *evadere* da esso, trovandosi così *imprigionato* in ciò che è divenuto il meno abituale:

lo stupore *non sa come entrare* nell'inconsueto del tratto più abituale del tutto, così come *non sa uscire* da esso; è posto di fronte all'inconsueto del tratto abituale, *nel mezzo* del tratto abituale del tutto.¹²⁶⁵

5) A causa di tale *costrizione*, l'*Er-staunen* si colloca in quel “*tra*” (*Zwischen*) rappresentato dallo spazio interposto fra l'avvertimento del fatto, del tutto abituale, che l'ente è, e la constatazione, carica di stupore, che un simile dato – l'*esistenza* dell'ente –

¹²⁶² [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 118.

¹²⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 118-119.

¹²⁶⁴ *Ivi*, p. 119.

¹²⁶⁵ *Ibidem*, corsivo mio. Cfr. B. E. Stone, *op. cit.*, p. 213: «Once in attunement, there is no way to overcome or to avoid wonder; one must think. Wonder shows that the usual and the unusual are two sides of the same coin: that being “be”, whether we take them for granted as merely being “usual”, or by philosophically thinking of them in their extraordinariness. Wonder is “between” the usual and unusual insofar as it is in wonder that the usual is unusual, and vice-versa». Sul “non-sapere-uscire” e “non-sapere-entrare” caratteristico dello stupore, cfr. K. Held, *op. cit.*, p. 193: «Nello stupore si trova una movenza inversa: il movimento del riaffiorare meraviglioso del mondo trascina con sé chi prova stupore e lo accorda al volgersi al mondo, ma al tempo stesso fa sì che egli arretri in sé davanti all'abisso cui si deve quel riaffiorare».

sia divenuto inconsueto e, quindi, stupefacente. Lo stupore, pertanto, non nega affatto l'abituale, ma si volge ad esso cogliendolo piuttosto come quanto vi è di più estraneo.

Inoltre, è proprio il riferirsi dell'*Er-staunen*, al pari dell'*Angst* e della *tiefe Langeweile*, alla totalità, a legittimare il conferimento dello statuto di '*Grundstimmung*' alla tonalità emotiva in questione:

lo stupore [...] non vuole che gli sia indicata una soluzione, ma deve, invece, aprire e tenere occupato quel "tra", che rifiuta ogni "da" e ogni "verso". Lo stupore non volge le spalle all'abituale, ma si volge verso di esso, però, come verso il tratto più inconsueto del tutto. Nella misura in cui questa tonalità emotiva raggiunge il tutto e sta nel tutto, prende il nome di *tonalità emotiva fondamentale*.¹²⁶⁶

6) Lo stupore è veramente tale solo qualora sia suscitato dal "tutto *in quanto* tutto *essente*" indicato dal latino '*ens qua ens*', traduzione della locuzione greca 'τὸ ὄν ἧ ὄν': in tali espressioni, sottolinea Heidegger,

quel che è [...] designato come "in quanto", come *qua*, come ἧ, è il "tra" che nello stupore apre la contrapposizione, l'aperto di uno spazio-di-gioco ancora non presagito e non pensato, nel quale l'ente entra in gioco in quanto ente, ossia come l'ente che è, *nel gioco del suo essere*.¹²⁶⁷

7) L'*Er-staunen* è tale da *disporre* l'essenza stessa dell'uomo ad *accogliere* ciò che tale tonalità emotiva ha *disvelato*, l'ente *qua* ente nella sua ἀλήθεια, ossia nel suo "non-nascondimento", e a *sostenere* tale ἀλήθεια quale «essenza iniziale dell'ente»¹²⁶⁸, che trova chiarificazione nelle seguenti parole:

non-nascondimento significa: il dischiudentesi farsi innanzi, il farsi presenza nell'aperto.
L'ἀλήθεια, il non-nascondimento (noi diciamo in maniera troppo insignificante la

¹²⁶⁶[GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 119.

¹²⁶⁷ *Ivi*, p. 120.

“verità”), non è qualcosa che si aggiunga all’ente nel momento in cui noi conosciamo l’ente, ma, al contrario, solo nel non-nascondimento l’ente perviene *in quanto* ente, ossia in quanto qualcosa che è aperta nella presenza, all’uomo, lo dispone nell’aperto del non-nascondimento, ponendolo così nell’essenza di un ente siffatto che, nell’aperto, apprende e raccoglie, e solo così esperisce quel che resta segreto e nascosto *in quanto* tale.¹²⁶⁹

8) Lo stupore si profila quale tonalità emotiva *fondamentale* poiché esso *fonda* la parola, l’opera e l’azione umana, e, dunque la storia.¹²⁷⁰ Esso, inoltre, come ogni altra tonalità emotiva, non è mai prodotto da un atto intenzionale né è «l’effetto di una causa che, partendo dall’ente, agisce in direzione dell’uomo»¹²⁷¹. È piuttosto lo stupore stesso ad agire sull’uomo disponendolo all’ente «rimasto fino ad allora, come tale, non pensato»¹²⁷².

9) L’*Er-staunen*, che sarebbe del tutto frainteso qualora venisse interpretato secondo criteri prettamente psicologici o in termini di “esperienza vissuta”, va assunto autenticamente come «quella disposizione che pone l’uomo stesso nel tono dell’inizio e che lo *determina emotivamente* [*be-stimmt*] ad essere colui che apprende l’ente come tale»¹²⁷³.

10) Il $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ funge da fondamento alla *comprensione* del tratto inconsueto di ciò che vi è di più abituale, l’ente *in quanto* ente. E tale comprensione assume la forma non della spiegazione, ma dell’*interrogazione* che pone in questione l’*essere* dell’ente nella sua totalità¹²⁷⁴:

la conoscenza più pura del più inconsueto è adempiuta da quell’interrogare che chiede che cosa sia il più abituale stesso in questo modo come il più inconsueto [...]. Il

¹²⁶⁸ *Ibidem.*

¹²⁶⁹ *Ibidem.*

¹²⁷⁰ Cfr. *ibidem.*

¹²⁷¹ *Ibidem.*

¹²⁷² *Ibidem.*

¹²⁷³ *Ivi*, p. 121.

¹²⁷⁴ Cfr. M. Haar, *Attunement and Thinking*, in AA. VV., *Heidegger: a critical reader*, edited by Hubert L. Dreyfus and H. Hall, Oxford: Blackwell, 1992, p. 169: «From the requirement that the seesawing and the confusion between habitual and in habitual cease, thought is brought to a decision. It must ask about the most habitual, so that this may appear as strange. It must seize and fix that which is accessible or inaccessible, manifest or not, in the open. Thought is forced to question (man is only astonished because he is amazed by being as such). The decision as to the limits of being, and questioning in general are events of thought determined by mood. The articulation of the question, says Heidegger, is the

sopportare che resiste di fronte all'inspiegabile cerca solo di apprendere quel che il non-nascosto mostra nel suo non-nascondimento: il farsi presenza, la stabilità, il proporsi in una struttura, un darsi un limite nell'apparire. Il modo di sopportare della tonalità emotiva fondamentale non è un opaco e vuoto abusare dei "sentimenti" e uno sciogliersi in essi, ma è il compiersi della svolta necessaria dell'interrogarsi sull'ente in quanto ente nella sua contrada.¹²⁷⁵

11) L'interrogazione che origina dallo stupore e che inaugura il «pensare-dispensare [*Er-denken*] l'ente come tale, è essenzialmente un *patire*»¹²⁷⁶, ed è solamente in virtù di quest'ultimo che può articolarsi il processo di comprensione del reale. Sarebbe perciò del tutto fuorviante intendere il *compimento* della svolta che si determina con l'inizio della filosofia «come una prestazione, come il risultato della nostra manovra [...], come un'azione della nostra attività»¹²⁷⁷.

12) L'essenza del *domandare pensante* consiste, per i motivi su indicati, nella *Grundstimmung* dell'*Er-staunen*. Perché l'interrogazione filosofica possa condurre alla conoscenza cui essa stessa tende, è necessario che «in questo patire, chi comprende *corrisponda* alla cosa da comprendere, trasformandosi in base ad essa»¹²⁷⁸. E, poiché la «cosa da comprendere» è l'ente nella sua totalità, che i Greci indicavano con 'φύσις', la cui essenza dimora nell'ἀλήθεια, colui che, colto da stupore, intende corrispondere ad esso, «viene disposto come il *custode* del suo *non-nascondimento*»¹²⁷⁹: la *custodia* di ciò che desta stupore è resa possibile da quanto denotato dalla parola 'τέχνη', che occorre assumere secondo l'originario significato greco di "conoscenza", e non secondo quello moderno del termine 'tecnica':

achievement of wonder. Philosophy, on the other hand, deals with this distress of not-having a way out by repressing it».

¹²⁷⁵ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 122.

¹²⁷⁶ *Ivi*, p. 124. Sulla natura del "patire" da cui origina il domandare filosofico, cfr. M. Haar, *op. cit.*, p. 169: «The "fulfillment of distress" means that the answer to astonishment is not itself a sort of indecisive floating or affective fusion with being, but a firm and decided position with respect to being as such. Whence the suffering, for one must be able to sustain the fundamental mood and answer it by an appropriate questioning [...]. The undergoing of this suffering is situated "beyond" activity and passivity. It consists in taking onto oneself that overwhelming totality in which questioning is caught up. It consists in the capacity to be transformed by these questions. To suffer is to have the courage to seize that which is given, while being at the same time seized by it».

¹²⁷⁷ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 124.

¹²⁷⁸ *Ivi*, p. 126, corsivo mio.

¹²⁷⁹ *Ibidem*, corsivo mio.

qual è l'atteggiamento fondamentale in cui si dispiega e al contempo però anche si consolida la custodia dello stupefacente, dell'essere-essente dell'ente? Dobbiamo cercarlo in quella che i Greci chiamavano τέχνη. Τέχνη non significa "tecnica" nel senso dell'allestimento dell'ente attraverso l'uso di macchine; non significa neppure arte nel senso della destrezza e dell'abilità nell'eseguire un qualche procedimento e una qualche manipolazione. Τέχνη indica una conoscenza [...]. Ci basti pensare che essa ancora e proprio in Platone ha a volte la funzione di indicare la semplice conoscenza, il rapporto in cui l'ente viene appreso come tale. Ma questo significa che ora l'apprendere l'ente nel suo non-nascondimento non è un semplice stare a guardare attoniti e che, invece, lo stupore si è realizzato procedendo di fronte all'ente, procedendo, però, in modo che l'ente stesso giunga all'apparenza. Τέχνη, infatti, vuol dire questo: comprendere l'ente che si dischiude a partire da sé nel suo mostrarsi in quanto qualcosa, nel suo aspetto, εἶδος, ἰδέα.¹²⁸⁰

13) Nel compimento della svolta del primo inizio del pensiero risiede anche il «pericolo del suo turbamento e della sua distruzione»¹²⁸¹ perché la τέχνη, quale modalità di apprendimento dell'ente (φύσις), pone le condizioni stesse della possibilità di mutamento dell'ἀλήθεια in ὁμοίωσις (corrispondenza). Nella trasformazione dell'essenza originaria dell'ἀλήθεια, «al posto della tonalità emotiva fondamentale dello stupore subentra l'avidità di conoscere e di calcolare [...] [cosicché] l'ente diventa l'oggetto della rappresentazione che si dirige verso di esso»¹²⁸².

Il primo inizio del pensiero si determina dunque nel duplice segno di una sottrazione e di una donazione di senso: al venir meno dell'abituale persistenza e fungibilità degli enti intramondani corrisponde l'evento dell'apparire enigmatico e sorprendente del mondo, al sottrarsi della datità dei riferimenti cosali corrisponde

¹²⁸⁰ Ivi, p. 127.

¹²⁸¹ Ibidem. Sul "pericolo" insito nel primo inizio del pensiero e sull'intimo nesso sussistente fra le tonalità emotive dello stupore e della nostalgia quali Grundstimmungen del filosofare, cfr. V. Pinto, *Stupore e metodo. In margine a «La fedeltà al proprio inizio: l'attualità del primo Heidegger»*, in AA. VV., *Heidegger oggi*, a cura di E. Mazzarella, Bologna: il Mulino, 1998, p. 312: «In quanto "stupirsi-di-stupirsi", lo *Er-staunen* rimette nella distanza dell'immediatamente visibile, non per volgergli le spalle ma per guadagnare quella "anticipazione" – l'"inapparente" – che consente il visibile "in quanto" visibile. È questo, come Heidegger scrive in *Concetti fondamentali della metafisica*, il lavoro stesso [...] della filosofia come "nostalgia", che si trattiene pazientemente nel "tempo lungo" del "traversare", proteggendone l'apertura da ogni quotidiana adesione immediata al *Was* e all'operare logico-scientifico-tecnologico solidale con essa. Fedeltà al primo inizio significa appunto, come Heidegger mostra nel commento all'inno *Andenken* di Hölderlin, la consapevolezza che l'appropriazione dell'origine esige anzitutto – contro ogni "correttezza" oggettiva – l'allontanamento, il non dimorare "a casa" né immediatamente nel "tratto proprio" né nel "tratto estraneo».

¹²⁸² [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 128.

l'improvviso *donarsi* dell'essere dell'ente. Nello stupito smarrimento che tale apparizione suscita, l'Esserci esperisce quel profondo senso di vertigine dinanzi al *fondo abissale* (*Abgrund*) dell'essere che rende possibile, anzitutto, la *scoperta di se stesso* in quanto ente aperturale, e, con essa, la *Seinsfrage* che orienta, ora come in origine – fedelmente all'espressione aristotelica «καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον»¹²⁸³ –, il domandare filosofico.

§ 3. L'epifania del mondo e il θαυμάζειν quale ἀρχή e ἦθος del *Denken* (1942-1969)

L'estrema lontananza di ciò che è più prossimo, l'alterità di ciò che è proprio, l'estraneità di ciò che è più familiare: è nel rendere possibile tale paradosso che la *Grundstimmung* dello stupore lacera il velo di ovvietà che cela l'interezza dell'ente per fare affiorare quanto in essa vi è di *erstaunlich* e di *unheimlich*, il fatto stesso che essa sia.

¹²⁸³ Arist. *Metaph.* 982 b12-13.

È infatti il *non-sentirsi-a-casa-propria* (*das nicht-zuhause-sein*) a connotare lo status di smarrimento dell'Esserci dinanzi al dischiudersi del mondo – ovvero quell'*anelito nostalgico* (*Heimweh*) in cui Heidegger aveva, nei *Grundbegriffe der Metaphysik*, identificato l'essenza stessa del filosofare – e a *fondare/guidare* (*ἄρχειν*), in virtù di questo stesso *spaesamento*, la domanda, propriamente *metafisica*, sulla totalità. Come emerge dalla trattazione svolta nel precedente paragrafo, a rendere “fondamentale” la tonalità emotiva dell'*Er-staunen* e ad innalzarla, sul piano ontologico, rispetto alle altre disposizioni affettive ad essa affini – il *Sichwundern*, il *Verwundern*, il *Bewundern*, lo *Staunen* e il *Bestaunen* – è, analogamente a quanto avviene per la *Grundstimmung* dell'angoscia rispetto alla paura, il carattere di *indeterminatezza* del referente che la occasiona¹²⁸⁴, in quanto quest'ultimo è coincidente con quanto aveva rappresentato per l'Esserci, prima dell'insorgere di un simile *πάθος*, la sua rassicurante dimora, il mondo stesso, che ora lo interpella.

È proprio il farsi incontro *interpellante* del mondo a determinare un'inversione radicale e, perciò, destabilizzante della dinamica abituale attraverso cui si struttura la relazione soggettiva alla realtà, poiché è quest'ultima che, manifestandosi d'improvviso come enigmatica, investa paticamente l'uomo sottraendosi all'esercizio della sua intenzionalità. In virtù di una simile inversione, è l'Esserci, e segnatamente la località aperta che egli è, il “*Da*”, a divenire dimora di ciò in cui egli, fino a quel momento, abitava, e che adesso si mostra irriconoscibile, in-significante, inatingibile: nella disposizione *panica* dell'*Er-staunen*, l'Esserci ospita per la prima volta il mondo, estraneo, stupefacente e inquietante.

Strettamente congiunto alla *Grundstimmung* in questione è pertanto quella dello *spaesamento* (*Unheimlichkeit*)¹²⁸⁵, che si manifesta nell'eventuarsi dell'essere dell'ente

¹²⁸⁴ Sulla differenza ontologica fra le tonalità emotive dell'angoscia e della paura, cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 67-69: «L'angoscia è fundamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato. E poiché è propria della paura la limitatezza del suo oggetto e del suo motivo, chi ha paura ed è pauroso è prigioniero di ciò in cui si trova [...]. L'angoscia non fa più sorgere un simile perturbamento [...]. Certo, l'angoscia è sempre angoscia di..., è sempre angoscia per..., ma non per questo o per quello. Tuttavia, l'indeterminatezza di ciò di cui e per cui noi ci angosciamo non è un mero difetto di determinatezza, bensì l'essenziale impossibilità della determinatezza [...]. Nell'angoscia, l'ente nella sua totalità vacilla».

¹²⁸⁵ Un'adeguata trattazione della tonalità emotiva dell'*Unheimlichkeit*, eccederebbe, per la complessità e la molteplicità delle implicazioni concettuali che quest'ultima comporta, i limiti della presente ricerca. Pertanto, ci limitiamo a ricordare qui solo alcuni dei luoghi heideggeriani più rilevanti in cui occorrono significativi riferimenti a tale *Grundstimmung*. Essa fa la sua prima comparsa nel corso del semestre estivo del 1925 *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, in cui è la nozione di '*Unheimlichkeit*' è volta a denotare, in riferimento all'insorgere dell'*Angst*, la condizione di mancata familiarità con il mondo, nel quale, d'improvviso, “ci si sente spaesati” (*es wird einem unheimlich*). Analogamente, nel § 40 di *Essere e tempo*, l'*Unheimlichkeit* identifica lo status del “*das nicht-zuhause-sein*”, il quale

come *eccedente* la semplice-presenza di ciò che il mondo è come mera somma di enti, sui quali *abituamente* si posa uno sguardo niente affatto stupito, ma veloce e distratto, unicamente orientato a valutare il grado di appagatività di ciò che è *zuhanden* e *vorhanden* – termine, quest’ultimo, che, come osservato da Volpi, corrisponde all’espressione ‘τὰ πρόχειρα’¹²⁸⁶ adoperata da Aristotele per indicare ciò che si presenta “sottomano” e che, primariamente, nel filosofo, desta supore¹²⁸⁷ –, e, in quanto tale, utile a scopi pratici o teoretici.

sopravviene quando, sempre con l’insorgere dell’*Angst*, ogni ente intramondano si sottrae alla consueta possibilità di essere utilizzato da parte dell’Esserci e lo stesso “*in-der-Welt-sein*” diviene profondamente spaesante. La medesima accezione occorre poi nella prolusione del 1929 *Che cos’è metafisica?*, in cui si legge che “*in der Angst ist (es) einem unheimlich*”. La nozione di ‘spaesamento’ compare successivamente in connessione a quella di ‘*deinon*’ in *Introduzione alla metafisica* (1935), nel cui ultimo capitolo Heidegger si sofferma sull’analisi e sull’interpretazione dei versi 332-375 dell’*Antigone* di Sofocle. Sottolineando l’ambiguità della parola ‘*deinon*’, il filosofo ne chiarisce dapprima lo stratificato assunto semantico, per poi spiegare le ragioni per cui possa essere attribuito a tale termine anche il significato di ‘inquietante’ o ‘spaesante’: «Da un lato il δεινόν designa il terribile, lo spaventoso [...]. Il δεινόν è il terribile nel senso dell’imporsi predominante che provoca ugualmente il timor panico, la vera angoscia, così come il timore discreto, meditato, raccolto. La violenza, la prepotenza rappresentano il carattere costitutivo, essenziale dell’imporsi (*Walten*) stesso. Nel suo irrompere questo può ritenere in sé la sua forza prepotente. Con ciò esso non diventa inoffensivo, tutt’altro, ma ancora più terribile e remoto. Ma, per altro verso, δεινόν significa il violento nel senso di colui che esercita la violenza, che non solo ne dispone, ma che è violento, inquantoché l’uso della violenza è il carattere fondamentale non solo del suo agire, ma del suo stesso essere [...]. Ma perché traduciamo δεινόν con “inquietante” (*Unheimliche*)? Non è per coprire e ancor meno per indebolire il senso del violento, concepito come il predominante e il violentante [...]. Ma noi non consideriamo l’inquietante nel senso di ciò che impressiona la nostra sensibilità. Noi concepiamo l’inquietante (*das Unheimliche*) come quello che estromette dalla “tranquillità”, ovverosia dal nostro elemento, dall’abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare (*das Unheimische*) non ci permette di rimanere nel nostro elemento ([GA 40] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, *Introduzione alla Metafisica*, Milano: Mursia, 1986, pp. 157-158)». È commentando i primi due versi del Coro dell’*Antigone*, che recitano «Di molte specie è l’inquietante, nulla tuttavia/di più inquietante dell’uomo s’aderge», che Heidegger attribuisce all’uomo lo statuto di ‘*to deinotaton*’, indicante ciò che è inassoluto “il più spaesante/inquietante” (*das Unheimlichste*), perché all’imporsi degli elementi naturali, dell’essere degli enti, corrisponde l’ancor più imponente imporsi della *techne* e delle varie pratiche in cui essa si declina e che rispondono alla volontà di conquista e di assoggettamento umano della terra. Altre significative occorrenze della nozione di ‘*Unheimliche*’ sono presenti nelle seguenti opere: M. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955), in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 387, tr. it. a cura di F. Volpi, *La questione dell’essere*, in *Segnavia*, *op. cit.*, p. 337; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1957, p. 60, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano: Adelphi, 1991, p. 61; M. Heidegger, *Zeit und Sein* (1962), in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, tr. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, in *Tempo ed essere*, Napoli: Guida, p. 105. Un’ampia e approfondita analisi della *Grundstimmung* in questione, specie in riferimento alla nozione di ‘*Unheimliche*’ nel pensiero freudiano è presentata da G. Berto in *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Milano: Bompiani, 1999. Sul confronto fra gli intendimenti heideggeriano e freudiano del concetto di ‘spaesamento’, cfr. A. Grimaldi, *Libertà “necessitata” e libertà dell’accettazione: per un chiarimento del concetto di das Unheimliche in Heidegger e in Freud*, in *Atti del XXVII Congresso Nazionale di Filosofia*, Lecce, 24-27 aprile 1980, Roma: Società Filosofica Italiana, 1980, pp. 495-504. Cfr. inoltre J. Paumen, *Ennui et nostalgie chez Heidegger*, *op. cit.*, p. 110 e infine, sul rapporto fra il “perturbante/spaesante” e la negazione, cfr. P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2013, pp. 136-138.

¹²⁸⁶ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 610.

¹²⁸⁷ Cfr. Arist. *Metaph.*, A 2, 982b 13-14.

Spaesante ed inquietante (unheimlich) diviene così il “Che”, l’irriducibile “*Daß*” dell’ente in quanto capace di estromettere l’uomo dalla *quiete* del consueto e di costringerlo ad interrogarsi su di essa e, nel paradosso del contemporaneo dileguarsi e approssimarsi del mondo, quest’ultimo irrompe nella sua sovrabbondanza impedendo all’Esserci di rischiararne l’oscurità mutandola in autotrasparenza.

Dinanzi all’epifania abbacinante dell’essere, all’insostenibile eccedenza di senso che si schiude nello *spazio di gioco (Spielraum)* della differenza ontologica del «“tra” che rifiuta ogni “da” e ogni “verso”»¹²⁸⁸, l’irrompere dell’ente nella sua totalità si traduce dunque in un *appello interrogante*. È quest’ultimo che, afferrando radicalmente l’Esserci, lo *dispone* a «far propria l’ingiunzione che [...] [gli] è rivolta»¹²⁸⁹, rispetto alla quale l’*Er-staunen* si configura come modalità *originaria* – e, in quanto tale, *fondante* – di quella *corrispondenza (Entsprechung)* in cui l’essenza del filosofare da sempre dimora.

Un riferimento estremamente significativo alla *Grundstimmung* in questione è presente nel corso friburghese del semestre invernale 1942/43 *Parmenides*, liddove Heidegger, interrogandosi sullo statuto epistemologico della nozione di ‘δαίμόνιον’ (*demonic/dämonisch*), avvia un’articolata meditazione sull’intimo nesso che intercorre tra quest’ultima e quella di ‘θαυμαστόν’ (*stupefacente/erstaunlich*).

Il ‘δαίμόνιον’ – concetto dall’assunto semantico assai complesso e di difficile resa in lingua italiana¹²⁹⁰, sul quale ci siamo in precedenza soffermati a proposito della descrizione aristotelica degli uomini melancolici che, in grazia della loro φύσις δαιμονία (natura demonica), si rivelano capaci di premonizioni oniriche – configura l’ambito essenziale nel quale il *solito (das Geheure)* si muta, in maniera *stupefacente*, nel suo opposto, l’*in-solito (das Un-geheure)*, che, come Heidegger rileva traducendo il seguente brano tratto dal VI libro dell’*Etica Nicomachea*, costituisce l’oggetto di indagine dei filosofi:

¹²⁸⁸ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 119.

¹²⁸⁹ *Ibidem*.

¹²⁹⁰ Riguardo al significato del greco ‘δαίμόνιον’, Heidegger così scrive in [GA 54] M. Heidegger, *Parmenides* (WS 1942-43), a cura di M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1982, tr. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 1999, pp. 187-188: «Se rendiamo con “demonico” (*dämonisch*), effettivamente non ci stacciamo dalla parola e in apparenza non traduciamo affatto, ma in verità stiamo “traducendo” nella misura in cui “traduciamo” il δαίμόνιον greco in una rappresentazione indeterminata e confusa del “demonico”. Per noi i “demoni” sono gli “spiriti maligni”, in termini cristiani “il diavolo” e i suoi soci. “Demonia” sta allora per “diavoleria”, nel qual caso o, in termini cristiani, si crede al diavolo o lo si ammette, oppure, nel senso sbiadito di una moralità illuminata, si intende il “diabolico” come quel “male” che si scontra con i principidi un buon cittadino. Con questa concezione del “demonico” non coglieremo mai l’essenza e la portata essenziale del δαίμόνιον greco

καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. [si dice che (i pensatori) sanno sì ciò che è eccezionale (*Überschwengliches*), stupefacente (*Erstaunliches*) e difficile (*Schwieriges*), dunque in genere “demonico”, ma anche che queste sono cose inutilizzabili, poiché essi non cercano ciò che secondo l'opinione umana appare immediatamente buono e utile per l'uomo].¹²⁹¹

Commentando tale passo aristotelico, Heidegger pone in luce come ciò che *fonda* il pensiero interrogante sia la capacità, non comune, di *scorgere* e di *comprendere* (εἰδέναι) in quanto c'è di più abituale il *demonico*, ossia ciò che emerge, stupefacendo il filosofo, per il suo tratto di “eccezionalità” e di “difficoltà”, ovvero di apparente incomprendibilità, e che *solitamente* non desta alcuna attenzione in quanto non *utile* né *buono* (secondo il duplice significato del greco ‘ἀγαθόν’) ad alcuno scopo pratico. È proprio quest'ultimo carattere di *in-appagatività* – che si esplica nel sottrarsi dell'ente con cui quotidianamente l'uomo intrattiene i suoi commerci alla possibilità di essere manipolato in quanto *semplicemente-presente* – a far sì che i “πολλοί” volgano lo sguardo unicamente a ciò che può essere adoperato per soddisfare bisogni di volta in volta diversi, distogliendolo da quanto, invece, nella sua immediata inutilità, orienta il cammino della «meno necessaria e tuttavia più nobile delle scienze»¹²⁹²:

ciò che per l'uomo rimane nel complesso privo di difficoltà è sempre il contingente, ciò che egli pratica e persegue quotidianamente, poiché in tal caso, passando da un'ente all'altro, egli trova comunque una soluzione e una spiegazione. I molti e i troppi perseguono soltanto l'ente contingente, che per essi costituisce il reale, se non addirittura “la realtà” [...]. L'essenza dei πολλοί, dei molti, non consiste nel numero e nella massa, bensì nel modo in cui essi si comportano in rapporto all'ente. Ma se non mirano

[...]. Τὸ δαιμόνιον ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ θεμελιώδες τοῦ ἀνέκδοτου. Ἐστὶν αὖτε ὅτι ἐμφανίζεται ἐν τῷ κοινῷ καὶ ὅτι ἐστὶν ἐπιφανῶς παρὸν ἐν αὐτῷ.

¹²⁹¹ [GA 54] M. Heidegger, *Parmenides* (WS 1942-43), *op. cit.*, p. 187 (traduzione heideggeriana di Arist. *Eth. Nic.* VI, 1141 b6-8). Nel tradurre il passo aristotelico, Heidegger rende il greco ‘θαυμαστὰ’ con ‘*Erstaunliches*’, che, come esplicitamente chiarito in [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, indica lo “stupefacente” e non il “meraviglioso”, termine, quest'ultimo, occorrente invece nella traduzione proposta nell'edizione italiana, da cui ci discostiamo per attenerci più fedelmente alle indicazioni heideggeriane.

¹²⁹² Cfr. Arist. *Metaph.*, A 2, 983a 10-11.

all'essere, i "molti" non possono in nessun caso avere a che fare con l'ente: vedono appunto l'essere eppure al tempo stesso non lo vedono. Ora, appunto perché, pur mirando costantemente all'essere, non lo scorgono, ma hanno a che fare soltanto con l'ente che calcolano e organizzano, i "molti" si orientano ovunque nell'ambito dell'ente, e vi si sentono "a casa" e "in patria". Entro i confini dell'ente, del reale, cioè dei tanto celebrati "dati di fatto", tutto rimane nell'ambito del solito (*das Geheure*).¹²⁹³

Muovendosi nel solo ambito del *das Geheure*, i πολλοί abitano il contingente, e, letteralmente, lo *padroneggiano*, orientandosi in esso con facilità e disinvoltura, non avvertendo affatto alcuna condizione di *Unheimlichkeit*. Non imbattendosi mai in alcun ostacolo, il loro percorso esistenziale si snoda di continuo fra un ente e l'altro e la loro modalità di rapporto con il reale è unicamente improntata alla ricerca di *utili* soluzioni e di *buone* spiegazioni con le quali rendere il più confortevole possibile il dimorare presso quella che essi *sentono* sia la loro casa, le cui solide mura perimetrali sono costituite dagli autoevidenti *dati di fatto*. Muovendosi sicuri entro i confini dell'abituale, essi «vedono [...] l'essere eppure al tempo stesso non lo vedono»¹²⁹⁴: la loro vista è dunque menomata, le loro pupille si muovono frenetiche eppur vuote, impedendo loro di *scorgere* davvero il reale, del quale essi *credono* di avere un sicuro possesso.

Brancolando dunque come ciechi nella datità fattuale, essi si muovono in un mondo di mere apparenze (platonicamente "umbratile"), senza avere alcuna *conoscenza* della profondità e dell'ampiezza dello spazio che, ingannandosi, *sentono* come la loro patria, mentre, in vero, ne tastano soltanto la superficie.

Riconoscendo, pur implicitamente, una relazione di identità fra le nozioni di 'Un-geheurich' (in-solito), di 'dämonisch' (demonico) e di 'erstaunlich' (stupefacente), Heidegger sottolinea come il concetto di 'das Nicht-Geheure' (non-solito) sia da intendere in senso letterale e non secondo l'uso corrente, che indurrebbe a considerarlo come indicante lo smisurato, il mostruoso, «l'enorme e il mai esistito»¹²⁹⁵. Piuttosto, esso indica proprio in direzione dell'essenza stessa dell'abituale, poiché ciò che è demonico si cela, inappariscende e sfuggente alla volontà di rappresentazione, al solito, di cui rappresenta, κατά φύσεως, il fondamento:

¹²⁹³ [GA 54] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 188.

¹²⁹⁴ *Ibidem*.

¹²⁹⁵ *Ibidem*.

l'in-solito correttamente inteso non è infatti né enorme né minuscolo, poiché non può in alcun modo essere misurato con il metro delle cosiddette "dimensioni". Ma l'in-solito non è nemmeno il mai esistito, bensì ciò che è essenzialmente presente già sempre e in anticipo rispetto a ogni possibile "mostruosità" (*Ungeheurlichkeit*). L'in-solito, infatti, inteso come l'essere che risplende all'interno (*hereinscheint*) di ogni solito (cioè all'interno dell'ente), e che nel suo risplendere (*scheinen*) spesso sfiora l'ente solo come l'ombra silenziosa di una nube, non ha nulla di mostruoso e di rumoroso. L'in-solito è il semplice, l'inappariscnte, l'inafferrabile per la tenaglia della volontà ; ciò che si sottrae a tutti gli artifici del calcolo, poiché oltrepassa tutti i possibili progetti. È per questo che lo schiudersi e velarsi essenzialmente presenti in ogni ente che si schiude, cioè l'essere stesso, è, per la pratica quotidiana dell'ente, anche ciò di cui l'esperire abituale deve stupirsi se in qualche modo scorge espressamente quell'essere a cui mira in maniera incessante. Lo stupefacente è per i Greci il semplice, l'inappariscnte, l'essere stesso. Questo *stupefacente* (*Erstaunliches*), che si mostra nello *stupirsi* (*Staunen*), è l'in-solito, qualcosa che appartiene in modo talmente immediato al solito da non poter mai essere spiegato in base a esso [...]. In rapporto al solito, l'in-solito così inteso non è l'eccezione, bensì "ciò che è più naturale", nel senso della "natura" pensata in modo greco, cioè della φύσις. L'in-solito è ciò da cui sorge ogni solito [...]. Τὸ δαμόνιον è l'essenza e il fondamento essenziale dell'in-solito. È ciò che si manifesta nel solito e che è essenzialmente presente in esso. Manifestarsi nel senso di ciò che mostra e indica si dice in greco δαίω (δαίοντες-δαίμονες).¹²⁹⁶

Così descritto, il δαμόνιον si manifesta dunque come intimamente connesso all'essenza dell'ἀλήθεια, la quale, per suo stesso statuto ontologico, «si vela, si svela e si dirada (*sich lichtet*)»¹²⁹⁷: il *das Un-geheure* è pertanto identificato da Heidegger, proprio in funzione della sua eccezionalità e, al contempo, della sua *stupenda* semplicità, con il *rado* (*das Lichte*), il quale riposa nella totalità dell'ente, e che in essa e solo a partire da essa si svela.

¹²⁹⁶ Ivi, pp. 188-190. Traduciamo il termine '*Erstaunliches*' con "stupefacente" e non con "meraviglioso" e il termine '*Staunen*' con "stupirsi" e non con "meraviglia", secondo la resa proposta dalla versione italiana dell'opera heideggeriana edita da Adelphi, dalla quale ci discostiamo per attenerci più fedelmente alle indicazioni fornite in [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 112-117, in cui, come osservato in precedenza, Heidegger propone un'accurata distinzione, tanto lessicale quanto concettuale, delle nozioni di 'stupore' e di 'meraviglia', cui egli si riferisce rispettivamente con le espressioni '*das Er-staunen*' e '*das Verwunderung*'.

¹²⁹⁷ Ivi, p. 191.

Proprio in merito al tema appena evocato, vale la pena di soffermarsi brevemente sulla caratterizzazione del domandare originario tracciata nel breve scritto *Aletheia*, dedicato all'interpretazione del frammento 16 di Eraclito e presentato nell'ambito del corso del semestre estivo del 1943. In esso, Heidegger pone in rilievo come approssimarsi all'ambito luminoso della *radura* (*Lichtung*), in cui l'ἀλήθεια può dischiudersi e risplendere, implichi, anzitutto, l'interrogazione su ciò che abitualmente passa inosservato perché si crede di averne già chiara conoscenza. L'effettivo afferramento di quanto si presume di sapere si determina esclusivamente attraverso l'esercizio di un *Denken* che si dispiega nella forma del *Fragen*, il quale trae dalla capacità di provare stupore la sua stessa linfa vitale. In particolare riferimento alla possibilità di cogliere autenticamente l'essenza dell'ἀλήθεια, Heidegger così scrive:

noi sappiamo troppo poco e crediamo troppo affrettatamente per poter prendere dimestichezza con un domandare vissuto in modo autentico. Per questo *occorre la capacità di stupirsi di ciò che è semplice e di prendere dimora in questo stupore*. Il semplice, certo, non ci è dato solo perché ci mettiamo con deliberata ingenuità a enunciare e ripetere il significato letterale di ἀλήθεια come “disvelatezza” (*Unverborgenheit*) [...]. Il rapporto alla λήθη, al nascondimento, e il nascondimento stesso non perdono nulla del loro peso per il nostro pensiero a causa del fatto che il disvelato viene immediatamente esperito solo come ciò-che-è-venuto-all'apparire, come presente. Solo ponendo la domanda di che cosa tutto questo significhi e del come possa accadere comincia lo stupore. Come possiamo pervenirvi ? Forse con l'impegnarci in uno stupore che si guarda intorno in ciò che chiamiamo “radura” e “disvelamento”? *Lo stupore pensante parla in domande.*¹²⁹⁸

Con un evidente richiamo all'analisi del *das Un-geheure* condotta nella *Vorlesung* del semestre immediatamente precedente, Heidegger sottolinea quindi che il pensiero interrogante sorge e permane nella *Grundstimmung* dell'*Er-staunen* e che l'essenza del *logos* filosofico consiste non nell'orientarsi verso ciò che, in quanto remoto e oscuro, è ammantato di un'aura rivelatrice, bensì nella *corrispondenza* all'essere che si vela in ciò

¹²⁹⁸ [GA 7] M. Heidegger, *Aletheia*, in *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F. -W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, tr. it. di G. Vattimo, *Aletheia*, in *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia, 1976, p. 177, traduzione leggermente modificata, corsivo mio.

che si presenta come più prossimo e apparentemente privo di alcun carattere di interesse e che, proprio in quanto così vicino, non desta di norma attenzione:

il dire interrogante corrisponderebbe a ciò che sempre è e rimane degno dello stupore del pensiero e che da questo stupore rimane colto nella sua dignità [...]. Noi crediamo troppo facilmente che il segreto del da-pensare sia ogni volta qualcosa di remoto, e giaccia profondamente celato sotto strati di occultamento difficilmente penetrabili. Eppure esso ha il suo luogo essenziale nella vicinanza che avvicina ogni essere presente che avviene e che custodisce ciò che è avvicinato. Ciò che costituisce l'essere della vicinanza, per il nostro modo di rappresentazione abituale che si immerge in tutto in ciò che è presente e nel suo impiego (*Bestellung*), è troppo vicino perché noi siamo in grado, senza una preparazione, di esperire e pensare in modo adeguato il vigere della vicinanza.¹²⁹⁹

In relazione al fondamento patico sul quale si erige la possibilità del manifestarsi *aletico* dell'essere dell'ente, un'altra interessante testimonianza è offerta dal coevo *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, nel quale il filosofo sottolinea a più riprese che è la *disponibilità a corrispondere* alla voce (*Stimme*) dell'essere a determinare «la misteriosa possibilità dell'esperienza dell'essere»¹³⁰⁰, poiché tale voce può risuonare soltanto nell'ente che è capace di trovare stupefacente il *daß* della totalità ontica nella quale è gettato, l'uomo:

unico fra tutti gli enti, l'uomo, chiamato dalla voce dell'essere, esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: *che l'ente è*. Chi dunque, nella sua essenza, è chiamato nella verità dell'essere, è perciò sempre disposto in uno stato d'animo in modo essenziale.¹³⁰¹

La funzione fondativa esercitata dall'*Er-staunen* rispetto al processo di comprensione aletica dell'essere dell'ente è ulteriormente ribadita nel saggio del 1943 *Rammemorazione*, in cui Heidegger, identificando l'ambito privilegiato di

¹²⁹⁹ *Ivi*, p. 191, traduzione lievemente modificata.

¹³⁰⁰ M. Heidegger, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, *op. cit.*, p. 261.

manifestazione del *sacro* nella *fest* (*Fest*), caratterizza quest'ultima non come mera parentesi di sospensione temporale dell'attività quotidiana, bensì come dimensione in cui può trovare attuazione quella forma di *ritiro in se stessi* che si configura come un *tornare a se stessi* e, al contempo, come un *essere trasposti* nella *radura* del non-abituale, *trasposizione* (*Versetzung*) da cui origina lo stupore e, con esso, il pensiero poetante in cui l'aperto può essere custodito:

la festività, presa in senso rigoroso, è altro, non solo il vuoto di un'interruzione. Nella mera sospensione del lavoro può già essere determinante il ritirarsi. Ritirandoci, torniamo a noi, non nel senso di un ripiegamento egoistico sul nostro "io", bensì nel senso che quel ritirarci ci trasporta in una dimensione scarsamente esperita a partire dalla quale si determina la nostra essenza. Da questa trasposizione ha inizio lo *stupore* (*Erstaunen*) [...]. Ogni volta sorge una meditazione. Intorno all'uomo si fa aperto [...]. Solo il non abituale può diradare e illuminare l'aperto, perché ha la sua misura nascosta nella rarità del semplice in cui si nasconde la realtà del reale abituale [...]. Il non abituale si apre e apre l'aperto solo nel poetare (oppure, in modo abissalmente diverso e a suo tempo, nel "pensare").¹³⁰²

La scaturigine (*ἀρχή*) del pensiero e, al contempo, la *dimora* (*ἦθος*) in cui esso abita, è dunque ravvisabile nella capacità, esclusiva dell'uomo, di provare stupore: è per tale ragione che, sulla base delle indicazioni fornite dai testi sinora considerati, pare acquistare una certa legittimità la tesi – che da essi è evincibile, seppur non venga mai avanzata da Heidegger in maniera esplicita – secondo la quale, costituendo il *thauma* l'origine del *logos*, ed essendo la cifra ontologica dell'Esserci identificabile nella sua essenza *aletica*, che trova la sua più alta espressione nel *Denken* filosofico, il *proprium* dell'*humanitas* risieda non nella *ratio* – secondo l'inveterato assunto della tradizione metafisica contro il quale Heidegger si pronuncia invece esplicitamente – bensì nella

¹³⁰¹ *Ibidem*.

¹³⁰² M. Heidegger, *Andenken*, in [GA 4] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), a cura di F.-W. von Hermann, 1981, tr. it. a cura di L. Amoroso, *Rammemorazione*, in *La poesia di Hölderlin*, Milano: Adelphi, 1988, p. 124, traduzione lievemente modificata (traduciamo il tedesco 'Erstaunen' con "stupore" e non con "meraviglia", preferendo attenerci fedelmente alle esplicite indicazioni traduttive presenti in [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*). In merito alla possibilità del poeta di accedere alla sua propria essenza, proprio in virtù della poesia e dello *stupefacente* dono del sacro che in essa si offre, cfr. *ivi*, p. 179: «La poesia non esprime "esperienze vissute" del poeta, ma invece fa accedere

passio, solo sul fondamento della quale può articolarsi il pensiero discorsivo: *homo est animal rationale solo in quanto, e più originariamente* – sembrano suggerire le pagine heideggeriane fin qui esaminate –, *homo est animal passionale*.

Tale interpretazione sembra trovare conferma anche nello scritto, di poco successivo, *Per indicare il luogo dell'abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi* (1944/45), nella cui chiusa si pone in rilievo, ancora una volta, come l'essenza del pensare consista nell'*approssimazione* (ἀγγιβάσις) al disvelarsi dell'essere dell'ente, secondo il duplice significato dell'"approssimarsi" (*nahegehen*) ad esso nel senso dell'"andare-nella-prossimità" (*in-die-Nähe-gehen*) e del "lasciarsi-ricondurre-nella-prossimità" (*in-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*)¹³⁰³, che

fa traboccare il suo stupore (überstaunt) sopra le stelle...
e in cielo approssima le loro lontananze l'una all'altra...
[...] *riempiendo di stupore (erstaunt) le profondità dell'immenso.*
Lo *stupore (Staunen)* potrebbe allora dischiuderci ciò che è chiuso ?
Solo se restiamo in attesa...
se l'attesa ci è affidata...
e l'essenza dell'uomo rimane ad-propriata in quel Luogo...
e da cui siamo chiamati.¹³⁰⁴

Nella *Lettera sull'"umanismo"* (1946) il filosofo tratta ancora dell'inestricabile nesso *pathos-logos*, questa volta in riferimento al frammento 119 di Eraclito, che recita: «ἦθος ἀνθρώπων δαίμων». Prendendo le distanze dalla tradizionale traduzione («il carattere proprio è per l'uomo il suo demone»), Heidegger rileva come quest'ultima non colga l'originario senso del termine greco 'ἦθος', il quale significa, primariamente,

il poeta alla dimensione propria della sua essenza, apertasi come poesia. La poesia cela il ringraziamento, pieno di stupore, per il fatto stupefacente, di essere salutato dal sacro ed essere così chiamato a istituire».

¹³⁰³ Cfr. M. Heidegger, *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*, in [GA 13] M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, a cura di H. Heidegger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, tr. it. di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*, in *L'abbandono, op. cit.*, p. 76.

¹³⁰⁴ *Ivi*, p. 77, corsivo mio.

«soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell’abitare»¹³⁰⁵, e che, in funzione di ciò, allude alla «regione aperta dove abita l’uomo»¹³⁰⁶, ovvero alla dimensione ontologica dell’Esserci.

Commentando, in relazione al frammento succitato, l’aneddoto aristotelico secondo il quale Eraclito avrebbe incoraggiato alcuni stranieri – che intendevano incontrarlo – ad avvicinarsi a lui, che si stava riscaldando presso un forno, proferendo le parole: «Anche qui sono presenti gli dèi (εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς)»¹³⁰⁷, Heidegger si sofferma in particolare sulla delusione dei visitatori alla vista del pensatore di Efeso non assorto, secondo le loro aspettative, in profonde meditazioni, bensì “banalmente” intento a riscaldarsi vicino al fuoco. Il luogo domestico e la circostanza per nulla fuori dall’ordinario non destano affatto l’interesse degli ospiti, che si accingono quindi ad andarsene.

Ma, osserva Heidegger, è proprio e «anche qui (καὶ ἐνταῦθα)», nello spazio abituale in cui Eraclito conduce la sua esistenza quotidiana, che il pensiero ha la sua dimora (ἦθος), poiché, come già osservato nelle opere precedenti, è nel solito che abita l’*Er-staunliche*, che lo sguardo distratto dei visitatori non coglie affatto.

La tonalità emotiva fondamentale dello stupore torna ad essere assunta ad oggetto di trattazione nel testo della conferenza *Was ist das-die Philosophie?* che Heidegger tenne nell’agosto del 1955 a Cerisy-la-Salle. Al fine di un genuino coglimento della natura del *Denken* iniziale, occorre – avverte il filosofo in apertura dello scritto – interrogarsi anzitutto sulla natura dell’uomo, alla quale la domanda sulla totalità dell’ente si riferisce (*bezieht sich*) direttamente, in quanto essa «ci riguarda, ci tocca e in verità ci tocca nella nostra essenza (*uns selbst angeht, uns berührt, und zwar uns in unserem Wesen*)»¹³⁰⁸. La modalità in cui il *Fragen* filosofico *coinvolge* l’essenza umana non ha tuttavia «nulla a che fare con ciò che abitualmente s’intende per affetti e sentimenti, in breve, per irrazionale (*diese Affektion durchaus nichts mit dem zu tun hat, was man gewöhnlich Affekte und Gefühle, kurz das Irrationale nennt*)»¹³⁰⁹, ed essa può ricevere chiarificazione solo a partire dalla comprensione dell’originario significato del greco ‘φιλοσοφία’, che esprime, *in primis*, il senso di un processo di approssimazione, di un «cammino sul quale camminiamo (*ein Weg, auf dem wir unterwegs sind*)»¹³¹⁰. È la

¹³⁰⁵ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Bern: A. Franke, 1947, tr. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull’“umanismo”*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 306.

¹³⁰⁶ *Ibidem*.

¹³⁰⁷ Cfr. Arist. *De part. anim.*, A 5, 645a17.

¹³⁰⁸ M. Heidegger, *Was ist das-die Philosophie?*, tr. it. a cura di C. Angelino, *Che cos’è la filosofia?*, Genova: Il melangolo, 1981, p. 11

¹³⁰⁹ *Ivi*, p. 13.

¹³¹⁰ *Ibidem*, traduzione lievemente modificata.

domanda stessa su “*cosa sia*” (τί ἐστίν) la filosofia ad essere un sentiero, che, se rettamente percorso, ci consente di accedere a quell’«ambito ben preciso e delimitato»¹³¹¹ in cui si dischiude l’essenza *taumastica* del φιλοσοφεῖν: il φιλεῖν τὸ σοφόν in cui esso consiste è infatti inteso da Heidegger come

una ὄρεξις, una tensione verso il σοφόν [...]: l’essente nell’Essere [...]. Che l’essente resta raccolto nell’Essere, che nell’apparire dell’Essere si manifesta l’essente, ha posto i Greci, ed essi innanzitutto, ed essi soltanto, nella dimensione dello stupore (*Erstaunen*). Essente nell’Essere: ciò divenne per i Greci la cosa più stupefacente (*das Erstaunlichste*).¹³¹²

Nel coevo testo del discorso *Gelassenheit* tenuto a Meßkirch in occasione del 175° anniversario della nascita del compositore Conradin Kreutzer, Heidegger caratterizza nuovamente l’essenza del *philosophieren* in termini eminentemente patici, contrapponendo al «pensiero che fa i conti [...], che calcola (*das rechnende Denken kalkuliert*) [...], che insegue senza tregua un’occasione dopo l’altra, [che] non si arresta mai alla meditazione (*Besinnung*)»¹³¹³ il pensiero *meditante*, che, radicandosi nell’essenza stessa dell’*humanitas*, può dispiegarsi, «incessante e *appassionato* (*herzhaft*)»¹³¹⁴, solo a partire dalla capacità, propriamente *filosofica*, di soffermarsi su quanto vi è di più consueto e prossimo:

ognuno di noi può percorrere a suo modo ed entro i propri limiti le vie del pensiero. Per quale motivo? Perché *l’uomo è l’essere che pensa*, e ciò vuol dire: *l’essere che medita*. Perciò non abbiamo affatto bisogno, anche quando meditiamo, di porci “fuori dalla portata”. È già sufficiente se ci soffermiamo sulle cose che abbiamo *vicino* e che perciò

¹³¹¹ *Ivi*, p. 21.

¹³¹² *Ivi*, p. 25. Sull’analisi della *Grundstimmung* dello stupore condotta da Heidegger nella conferenza del 1955, cfr. F. Dastur, *op. cit.*, pp. 3314-3315 e J. Llewelyn, *On the saying that philosophy begins in thaumazein*, in AA. VV., *Post-Structuralist Classics*, edited by A. Benjamin, London-New York: Routledge, 1988, pp. 182-183.

¹³¹³ M. Heidegger, *Gelassenheit* (30/10/1955), in [GA 16] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, *op. cit.*, tr. it. di A. Fabris, introduzione di C. Angelino, *L’abbandono*, Genova: Il Melangolo, 1983, p. 30.

¹³¹⁴ *Ivi*, p. 40, corsivo mio.

ci appaiono *ovvie*, se ci raccogliamo su ciò che *ci tocca* più da *vicino*, che riguarda ciascuno di noi nella sua individualità, *qui e ora*.¹³¹⁵

L'ultima testimonianza, individuabile nell'*opus* heideggeriano, del profondo e perdurante interesse nutrito dal filosofo nei confronti della dimensione pre-teoretica dell'esistenza, in particolare riferimento alla funzione aperturale esercitata dalla tonalità emotiva fondamentale dell'*Erstaunen* rispetto al *Verstehen* filosofico, è offerta dal testo delle lezioni seminariali tenute a Le Thor nel settembre del 1969. Notevole ai fini della presente ricerca è, soprattutto, il testo della seduta inaugurale del 2 settembre, le cui prime pagine sono dedicate all'illustrazione della concezione greca dello statuto ontologico dell'ente in rapporto alla nozione di 'ἀλήθεια'. A tal proposito, Heidegger pone in luce, anzitutto, la rilevanza di quest'ultima in relazione alla possibilità di una comprensione genuina del significato stesso di quanto i Greci indicavano con 'τὰ ὄντα', espressione originariamente equivalente, sul piano semantico, a 'τὰ ἀληθέα' e a 'τὰ φαινόμενα', in quanto le singole determinazioni ontiche costituite dagli *enti* sono identificabili con ciò che, «manifestandosi nella svelatezza, [...] si mostra da se stesso»¹³¹⁶.

Assunta così la sinonimia di 'ente' e 'fenomeno', l'accento è posto sulla «capacità *estatica* di lasciarsi rivolgere la parola dai fenomeni»¹³¹⁷, ossia di *disporsi* aleticamente ad accogliere quanto, dischiudendosi, *appare* (φαίνεσθαι), e a rendere al tempo stesso manifesta la *necessità* (*Not*) della filosofia, scaturente dalla «*passione* di questo soggiornare dei Greci in mezzo ai fenomeni»¹³¹⁸, dinanzi al cui disvelarsi insorge il θαυμάζειν:

come mai la filosofia può e poté nascere soltanto presso i Greci? Da dove proviene alla filosofia l'*impulso iniziale* che la mette in cammino? In breve: qual è l'inizio della filosofia? Queste domande rinviano a una domanda capitale: nel rapporto dell'umanità greca con l'ente nel senso di "ciò che è svelato" c'è qualcosa che rende *necessaria* la filosofia (in quanto ricerca sull'essere dell'ente)? [...] Che cosa accade nel fatto dello

¹³¹⁵ *Ivi*, p. 41, corsivo mio.

¹³¹⁶ [GA 15] M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, a cura di C. Ochwadt, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 1992, p. 91.

¹³¹⁷ *Ivi*, p. 94, corsivo mio.

¹³¹⁸ *Ibidem*, corsivo mio.

schiversi nell'ἀλήθεια? Che cosa viene immediatamente nominato con il termine φύειν? È la *sovraabbondanza*, l'*eccedenza* di ciò che è presente [...]. Nel clima greco l'uomo è *sopraffatto* dal venire alla presenza di ciò che è presente, che lo costringe alla domanda di ciò che presente *in quanto* tale. Il riferimento a questo *afflusso* della presenza, i Greci lo chiamano θαυμάζειν.¹³¹⁹

¹³¹⁹ *Ivi*, pp. 94-95, corsivo mio.

§ 4. L'ἀπορία dell'essere dell'ente e l'interpretazione heideggeriana del φύειν eracliteo come ἀληθεύειν

Il rapimento *estatico* dinanzi al disvelarsi del *daß* dell'essere dell'ente¹³²⁰, l'improvviso *smarrimento* suscitato dalla scoperta del tratto *inconsueto* e *stupefacente* di ciò che è più abituale e le correlate reazioni di *incanto* e di *inquietudine* che caratterizzano l'insorgere dell'*Erstaunen* legittimano il conferimento a tale *Grundstimmung* di uno statuto propriamente *aporetico*.

Il carattere *aurorale* dell'esperienza dello stupore si manifesta nella già rilevata funzione *fondativa* che esso esercita rispetto alla possibilità del farsi incontro interpellante del mondo, che, nella gratuità della sua stessa donazione, coglie di *sorpresa* l'Esserci, impedendo, pur temporaneamente, ogni suo tentativo di comprensione del *miracolo*¹³²¹ cui egli assiste: dinanzi al «*primo radioso giorno dell'ente*»¹³²², la sua vista è *abbagliata*, la sua voce si fa *muta*, i suoi movimenti sono *impediti*:

lo stupore rinvierebbe così alla *luminosità* e all'*immediatezza* [...], collocandosi di conseguenza *al di qua* di ogni ricorso alla parola: esso precederebbe sempre l'articolazione della parola [...]. Da questo punto di vista, l'esperienza della luminosità della manifestazione che si produce nello stupore è essenzialmente l'esperienza di una *visitazione* [...]. All'interno dell'evidenza che accompagna lo stupore, il soggetto [...] esperisce una certa forma di "cecità", che tuttavia non è altro che il segno di un sovrappiù di luce all'interno del quale il suo vedere si trova visitato da un essere-visto che sfugge all'atto preveggenze della volontà: nulla è in tal senso più evidente del fatto che non si

¹³²⁰ Cfr. [GA 15] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di M. Bonola, *op. cit.*, p. 105: «L'e-stasi, di fatto, non è altro che la relazione dell'Esserci all'ἀλήθεια, cui ha origine ogni temporalità».

¹³²¹ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 140.

¹³²² *Ivi*, p. 141, corsivo mio.

decide di stupirsi, che lo stupore è qualcosa che accade sempre all'improvviso, sfuggendo per principio alla possibilità di decidere.¹³²³

Spaesato, l'Esserci *si stupisce-di-stupirsi* (*er-staunt*), e, dunque, *si sorprende*, anzitutto, *di se stesso* (*überfallt*), della sua incapacità di penetrare l'*enigma* del reale, una volta squarciatosi il velo di ovvietà che lo occultava.

L'*aporia* in cui l'esperienza dell'*Erstaunen* si traduce¹³²⁴, si manifesta in quella forma di *impasse* cui il “*non-sapere-uscire*” (*Nicht-aus-Wissen*) e il “*non-sapere-entrare*” (*Nicht-ein-Wissen*) dal e nel “*tra*” (*Zwischen*) dell'ente conduce l'Esserci¹³²⁵, costretto, nell'impossibilità di evadere da una simile condizione di *sospensione* (*Hingehaltenheit*), ad *arrestarsi* di fronte alla vista di ciò che, del tutto inaspettatamente, «accade, [...], ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma»¹³²⁶.

Imprigionato nello spazio angusto in cui tale visitazione si verifica, l'Esserci può solamente accogliere quanto, nella sua eccedenza di senso, si dona:

raggiungendo l'estremo dell'inconsueto, lo stupefare *non trova più nulla che gli offra una via d'uscita* [...], ma dispone di fronte all'inconsueto [...] che appartiene al tutto nel

¹³²³ S. Petrosino, *Lo stupore*, Novara: Interlinea Edizioni, 1997, pp. 71-72.

¹³²⁴ Cfr. J. Llewelyn, *op. cit.*, p. 185: «Wonder knows no exit from the unordinariness of the most ordinary. There is no escaping it, because the attempt to escape by explaining the unfamiliar presents us with something familiar in its stead which however is again utterly strange. Nor does ontological wonder know any way in. Whichever way it turns, it is always already faced by the superlative unordinariness of the ordinary. There is no transition to or from wisdom here, since the wisdom of ontological wonder is an ontological between a *Zwischen*. It is a passage, and it is only in this moment of passage, *poros*, from the most ordinary to the most unordinary that ordinariness and unordinariness as such are highlighted. In that moment dawns the wonder that and what the totality of being is, the wonder of what elsewhere Heidegger calls the ontological difference and here the *Spielraum* of the between of the being of beings».

¹³²⁵ Cfr. M. Haar, *op. cit.*, pp. 168-169: «In wonder, the most familiar becomes the strangest. This strangeness leaves one disarmed. There is no explanation. Wonder makes one experience an aporia, an absence of way out, without there being any formulated aporia. Unable to dwell either in the most familiar, or see one's way through the strangest, wonder remains in a swinging back and forth “between two”. This movement is not a contented floating, but reveals a distress as well as a requirement to stop, to be stable. The very space of the swinging back and forth sketches out the total space of the opening. Thought emerges from mood when the latter reveals the *as such*: that it is being as a whole as such that is taken up in the seesawing».

¹³²⁶ [GA 12] Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Milano: Mursia, 1973, p. 127. Assai interessante è, in merito al nesso *paschein-prassein* sotteso ad ogni *esperienza* umana, la definizione che di quest'ultima Heidegger fornisce (*ibidem*): «Fare esperienza di qualcosa – si tratti di una cosa, di un uomo, di un Dio – significa che quel qualcosa per noi accade, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di “fare”, non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa e opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: “fare” significa qui provare, soffrire, accogliere ciò che ci tocca adeguandoci ad esso. Qualcosa “si fa”, avviene, accade»

suo tratto abituale. Ma questo tratto più abituale viene fuori come tale solo nel suo tratto inconsueto, quando [...] [quest'ultimo] brilla nello stupore.¹³²⁷

È proprio nell'assenza di una via di fuga che trova espressione quella “mancanza di passaggio”, quell’“impossibilità di aprirsi un varco (πόρος)” indicata, letteralmente, dal greco ‘ἀπορία’, che, in senso derivato, denota, com'è noto, la “difficoltà”, l’“imbarazzo”, l’“incertezza”, quella stessa “perplexità” (*Verlengtheit*) cui Heidegger si riferisce nell'esergo di *Essere e tempo*, rendendo – nell'ambito della traduzione di un celebre passo del *Sofista* – il verbo ‘ἠπορήκαμεν’ con «*wir in Verlengtheit gekommen* (“siamo caduti nella perplexità”))», e alla quale lo stesso Aristotele allude nel medesimo passo della *Metafisica* in cui egli tratta del θαυμάζειν, rispetto al quale la disposizione emotiva dell’ἀπορία è indisgiungibile:

διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προιόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν. [infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come all'inizio, stupendosi: mentre in origine si stupivano dinanzi alle cose che, fra quelle incomprensibili, erano sotto mano, in seguito, procedendo gradatamente in questo modo, si posero questioni ancor più difficili, per esempio quelle relative ai fenomeni della luna, del sole, delle stelle e alla generazione di tutto l'universo. Colui che si trova in uno stato di perplexità e di stupore ritiene di non sapere].¹³²⁸

In merito all'intendimento aristotelico della nozione, declinata in senso eminentemente affettivo, di ‘ἀπορία’, è degno di rilievo il fatto che la disposizione emotiva della “perplexità” che essa denota sia destata da ciò che, nell'ambito di fenomeni familiari e noti, proprio in quanto appare inspiegabile, paradossale, e, pertanto, incomprensibile, risulta pienamente coincidente con quel tratto “demonico” (*dämonisch*) dell'abituale cui Heidegger dedica una dettagliata analisi in seno al già citato corso del 1942/43 *Parmenides*, osservando – come si è ricordato in precedenza –

¹³²⁷ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 119-123, corsivo mio.

¹³²⁸ Arist. *Metaph.*, A 2, 982b 11-18, traduzione mia.

come sia proprio il “δαιμόνιον” presente anche nel più prossimo degli enti a risultare, in quanto oscuro ed inafferrabile, stupefacente. Tale è in effetti, per Aristotele, ciò in cui la ragione si imbatte nel tentativo di fornire una spiegazione a quanto, in relazione a dati d’esperienza del tutto comune, permane *aporetico*, e, dunque, θαυμαστόν, come esemplificato dal seguente passo:

ἄρχονται μὲν γάρ, ὡσπερ εἶπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ <περὶ> τῶν θαυμάτων ταῦτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστόν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι <τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν> εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται). [infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano dallo stupirsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle marionette che si muovono da sé nelle rappresentazioni, o di fronte alle rivoluzioni del sole o alla incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, suscita stupore che fra l’una e l’altro non vi sia una unità minima di misura comune].¹³²⁹

Negli esempi addotti dallo Stagirita, è ciò di cui risulta apparentemente impossibile darsi una spiegazione, pur nell’ambito di esperienze “normali” (gli *automatismi* delle marionette nelle rappresentazioni teatrali, i *movimenti di rivoluzione* del sole, l’*incommensurabilità* fra i due elementi geomatrici del lato e della diagonale), a generare i πάθη dell’ἀπορία e del θαυμάζειν. Congiuntamente, questi ultimi danno *origine* all’interrogazione filosofica¹³³⁰, volta a colmare proprio quel *deficit* di

¹³²⁹ Arist. *Metaph.*, A 2, 983a 12-18, tr. it. lievemente modificata. Cfr. J. Llewelly, *op. cit.*, pp. 174-175: «*Thaumazein*, astonishment, Aristotle says, is provoked by aporias [...]. The aporias often have the form of apparent contradictions, such as the prospect of dolls at a puppet show behaving as though they were alive, and the idea that the diagonal of a square is incommensurable with the side. When the cause of the puppet’s movements has been revealed and when we have learned a little geometry our astonishment disappears. What would astonish us then is the suggestion that we now believe to be possible is not [...]. This condition is compatible with philosophy’s beginning with perplexity over “obvious difficulties”, that is to say, over aporias which can be explained away by the discovery of causes that are not far to seek. For these difficulties and their removal may be on the way to knowledge of first causes, divine science, the science of being. So we have the picture of a teleological progress of inquiry from proximal causes to the ultimate cause, a cause being for Aristotle one of the four kinds distinguished in the *Physics*. This suggests an Aristotelian parallel to Heidegger’s assertion that existing as *Dasein* is to be already concerned with being».

¹³³⁰ In merito allo stupore quale causa del filosofare, particolarmente interessante risulta l’interpretazione della nozione di *thaumazein* proposta da Hannah Arendt, la quale, pur concordando con Heidegger sulla funzione fondativa di tale *Stimmung* rispetto all’articolazione del pensiero, ritiene, tuttavia, che essa sia meno originaria all’*athanatizein* (“rendere immortale”), inteso come l’atteggiamento fondamentale e pre-filosofico dell’uomo nei confronti del reale, e sotteso, in quanto tale, anche al *philosophiein*, del quale

rappresenta anche il *telos*. L'assimilazione alla divinità, e dunque la conquista dell'immortalità, rappresenta, secondo la Arendt, l'impulso che animava, nella Grecia pre-filosofica, tanto gli uomini d'azione quanto i letterati, poeti o storiografi che fossero. Ciò che accomunava e dunque rendeva prossimi, secondo la religione omerica, gli esseri umani e le divinità, era, come Arendt scrive in *The Life of Mind*, New York-London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, pref. di M. McCarthy, Bologna: il Mulino, 2009, p. 218: «la sensibilità [...] per la qualità spettacolare del mondo». In virtù dell'attrazione nei confronti dell'armonia e della bellezza del cosmo, la via per conquistare l'immortalità, e rendersi in tal modo simili agli dèi, era costituita dal perseguimento di ciò che era in grado di conferire bellezza immortale alla propria opera, secondo il significato che il termine '*kalon*' riveste in ambito propriamente pratico, indicando l'eccellenza dell'esecuzione. Cfr., a tal proposito, *ivi*, pp. 219-223: «Ogni cosa esistente era reputata, in primo luogo, uno spettacolo conveniente agli dèi, nel quale gli uomini, quei parenti poveri degli abitanti dell'Olimpo, desideravano naturalmente avere la loro parte [...]. Paragonato agli altri esseri viventi l'uomo è un dio; egli è una sorta di "dio mortale" (quasi *mortalem deum*, per citare [...] l'espressione di Cicerone), il cui compito essenziale consiste perciò in un'attività tale da porre rimedio alla sua mortalità e renderlo così più simile agli dèi, i suoi parenti più stretti [...]. Ciò che qui più conta è che nella Grecia prefilosofica si considerava assiomatico che l'unico incentivo degno dell'uomo in quanto tale consistesse nel tendere all'immortalità: e la grande impresa è bella e degna di lode non perché giovi alla patria o ai propri concittadini, ma esclusivamente per "acquistarsi imperitura e eterna gloria" (Plat. *Symp.*, 208 c) [...]. E stando al *Simposio* di Platone, tutti i vari generi d'amore sono accomunati in fondo dalla tensione di ogni cosa mortale verso l'immortalità». Con la svolta epocale impressa dalla nascita della filosofia, la tensione all'*athanatizein* assume una forma radicalmente diversa, pur continuando a rappresentare l'atteggiamento di fondo che soggiace ad ogni azione umana, e dunque anche allo stesso domandare pensante. Tale svolta è costituita dal fatto che «l'Essere, che non conosce nascita né morte, si sostituì per i filosofi alla semplice non-mortalità degli dèi olimpici; l'Essere diventò la vera divinità della filosofia poiché, secondo il celebre detto di Eraclito, "non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà: fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura" (*ivi*, p. 224)». Pertanto, ciò che dona immortalità, dopo la nascita della filosofia, non è più il grado di bellezza, e quindi di eccellenza, di una certa attività, bensì l'oggetto dell'attività stessa, nella fattispecie l'oggetto del pensiero, cosicché, «se l'Essere sostituì gli dèi olimpici, la filosofia sostituì la religione. Filosofare divenne l'unica "via" praticabile di religiosità (*ibidem*)». In tal modo, il processo di assimilazione al divino non coincide più con la conquista della fama immortale conferita a posteriori dai poeti per le azioni gloriose compiute in vita, bensì con l'esercizio più continuativo possibile dell'intelletto, elemento divino presente nell'uomo: «La via per raggiungere questa nuova immortalità era di stabilirla la propria dimora presso cose che sono per sempre e la nuova facoltà che ne assicurava la possibilità fu chiamata *nous* o mente [...]. È il *nous* che corrisponde all'Essere, e allorché Parmenide dice "*to gar noein esti te kai einai*" [...], sta già affermando implicitamente ciò che Platone e Aristotele affermarono poi in modo esplicito: c'è qualcosa nell'uomo che corrisponde esattamente al divino poiché gli consente di vivere, per così dire, nella sua prossimità. Ed è per questo essere divino che l'Essere e il Pensare sono lo stesso (*ivi*, p. 225)». Sulla base di tali osservazioni, la Arendt può concludere che ciò che di divino e immortale è presente nell'uomo, il *nous*, esiste effettivamente solo qualora trovi attuazione rivolgendosi a ciò che è in sé divino. È per questa ragione che «l'oggetto dei nostri pensieri conferisce immortalità al pensiero stesso (*ivi*, p. 226)». Se è possibile identificare, quale punto di contatto fra la concezione arendtiana e quella heideggeriana dello stupore, il loro comune intendimento del *thaumazein* in quanto *Stimmung* fondante della filosofia, la principale differenza è ravvisabile invece nel fatto che tale *pathos*, per la Arendt, è, nella sua accezione pre-filosofica, ammirazione per la bellezza armoniosa e divina del *kosmos*, mentre in quella propriamente filosofica inaugura la scissione fra pensiero e *sensus communis* e, al contempo, determina il conferimento di un primato assoluto alla vita teoretica, con l'inevitabile svalutazione della dimensione socio-politica dell'uomo. Su questo tema, cfr. H. Arendt, *Philosophie et politique*, in «Le Cahiers du Grif», 33 (1986), p. 94: «Cercando di prolungare indefinitivamente lo stupore senza parole che è all'inizio e alla fine della filosofia, cercando di sviluppare attraverso un modo di vita (il *bios theoretikos*) ciò che può essere solo un momento fugace o, per riprendere un'immagine di Platone, una scintilla fuggitiva tra due pietre focaie, il filosofo si stabilisce, e stabilisce la sua esistenza, in questa singolarità che ha sperimentato quando ha trovato il *pathos* del *thaumazein*. Egli distrugge così in se stesso la pluralità della condizione umana». Sul confronto fra le posizioni arendtiana e heideggeriana sulla valenza aperturale del *thaumazein*, cfr. S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano: Jaka Book, 2001, p. 71: «Mentre [...] [Arendt] tende a mettere in luce gli aspetti positivi dello stupore pre-filosofico – la sua capacità di cogliere l'ordine misterioso del mondo dei fenomeni senza prescindere da essi, anzi: cantandoli e glorificandoli – Heidegger [...] tende a mettere in luce gli aspetti di scadimento del *thaumazein*. Se è vero, infatti, che in esso il mondo appare come se emergesse per la prima volta,

conoscenza cui tali *Grundstimmungen* sono riconducibili, mediante l'afferramento delle cause – operazione in cui consiste il compito della scienza metafisica¹³³¹ – in virtù delle quali l'aspetto “demonico” del reale diviene pienamente comprensibile.

L'emergere avanzante dell'ente è l'evento *iniziatico* del *pensiero essenziale* proprio perché, irrompendo nella sua sovrabbondanza, il mondo si consegna allo sguardo dell'uomo che ne fa esperienza *come se* esso si mostrasse per la *prima volta*, pur essendo stato da sempre *presente*: a rendere “*prima*”, “*unica*”, “*originaria*”, “*essenziale*” e “*definitiva*” tale apparizione è il suo essere, per *una volta e una volta soltanto*, *stupefacente*, poiché ad apparire è l'*essenza* (il *qua*) dell'ente stesso, come non è mai avvenuto in precedenza (in quanto sinora mai emersa ed offuscata dall'abitudine) e come non accadrà più in seguito (in quanto *destinata* ad essere nuovamente *oblata*).

Ed è di fronte allo spettacolo del reale che l'esperienza dell'*Erstaunen* assume la forma di un'aporia, che si esplica nel duplice movimento, cui l'Esserci è costretto, dell'“*arretrare-dinanzi*” (*zurücktreten-vor*) e, al contempo, dell'“*essere-rapito-verso*” (*hingerissen-zu*) l'interezza dell'ente, come si legge nella già citata conferenza del 1955:

nel provare stupore *noi subiamo un arresto* (*halten wir an uns*). *Arretriamo*, per così dire, davanti all'essente, davanti al fatto che esso è ed è così e non altrimenti. Tuttavia il provar stupore non si esaurisce in questo arretrare davanti all'essere dell'essente. *Lo stupore, nel suo arretrare e nel suo arrestarsi in sé, è, al tempo stesso, rapito verso e, per così dire, incatenato, da ciò davanti a cui arretra*. In tal modo lo stupore è la disposizione all'interno della quale il corrispondere all'essere dell'essente fu assegnato ai filosofi greci.¹³³²

generando timore e riverenza, è anche vero che tale apparizione “innanzitutto e per lo più” genera un fascino e un entusiasmo privi di riserbo, che degenerano ben presto nella curiosità. Tale degenerazione è occorsa [...] all'esordio della filosofia, quando da Platone in avanti i Greci compresero il significato dell'essere come presenza».

¹³³¹ Cfr. Arist. *Metaph.* A 2, 982b 2-7: «μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τὰλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δέ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἑκάστου, ὅλως δέ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση. [conoscibili in massimo grado sono i principi primi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette. E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene]».

¹³³² M. Heidegger, *Was ist das-die Philosophie?*, *op. cit.*, p. 43, corsivo mio.

Come si evince dal brano sopra riportato, nel destarsi dello stupore l'*avanzare* dell'Esserci è paradossalmente coincidente con il suo *indietreggiare*, poiché egli può cogliere l'ente solo nella forma dell'*accoglimento*, che implica il suo *arretrare* di fronte ad esso, perché solo *ritraendosi*, egli può consentire all'ente stesso di *avanzare* e, in tal modo, di disvelarsi e di *risplendere*, pervenendo all'apice dell'*apparire* (φαίνεσθαι), ed emergendo così dall'oscurità dell'*Abgrund* dell'essere:

ciò che si manifesta nello stupore non solo appare, ma apparendo sorprende; vi è qui una luminosità che coglie di sorpresa e colpisce, come se all'improvviso, in seno alla manifestazione, si aprisse una breccia e ciò che appare si animasse venendo inaspettatamente incontro. Si produce a questo livello [...] un'inversione inattesa della direzione abituale che dal soggetto va verso l'oggetto e verso l'altro, un'inquietudine nell'approccio abituale alla realtà: la sorpresa è qui essenzialmente un essere sorpresi [...]. Lo stupore [...] è anche il luogo di un'esperienza di impotenza, del disvelarsi di una misura che sfugge ad ogni possibile appropriazione.¹³³³

Nel provare stupore, pur facendo esperienza della propria *finitezza* rispetto alla *dismisura* in cui la totalità dell'ente avanza, l'Esserci non si limita, tuttavia, a subire passivamente la fascinazione estatica che la visitazione dell'essere comporta, poiché il suo "arrestarsi in sé" (*Ansichhalten*) prelude al movimento in cui l'aporia iniziale può trovare soluzione. Tale movimento coincide con quello stesso processo *aletico* che può dispiegarsi solo a partire dall'individuazione, da parte dell'Esserci stesso, di quell'unico *varco* che egli stesso è in quanto *località* costitutivamente *aperta*, ovvero a partire dall'afferramento – stupefacente – di sé in quanto *Da-sein*, secondo la funzione *rivelatrice* esercitata dalla *Befindlichkeit*, che – come si legge in *Essere e tempo* – «porta l'Esserci dinanzi al "che" del suo Ci, che gli sta di fronte come un enigma insondabile»¹³³⁴.

È pertanto in virtù della condizione di iniziale blocco ed impedimento determinata dall'ἀπορία dello stupore che l'Esserci può scoprire in se stesso il πόρος, la via d'uscita che gli consente di evadere dall'angustia cui tale πάθος lo costringe, e di accedere così allo spazio *aperto* della *radura* (*Lichtung*) in cui l'essenza della φύσις si disvela.

¹³³³ S. Petrosino, *Piccola metafisica della luce*, Milano: Jaca Book, 2004, pp. 92-96.

¹³³⁴ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 169.

Iluminato egli stesso da quanto nella radura riluce, l'Esserci vi penetra dunque mediante il *passaggio* che egli stesso è, desideroso di apprendere e custodire l'ente nella sua ἀλήθεια, la quale,

come non-nascondimento, raccoglie in sé l'originario senso greco della parola 'φύσις'. Questa parola nomina quel che si dischiude da sé, dispiegandosi e imponendosi, così come si dischiude la rosa, che, dischiudendosi, è quel che è; nomina l'ente in quanto tale, così come uno sguardo grande si alza e può, quando si sia alzato imponendosi, trovare di nuovo la pace solo in un altro sguardo che lo *comprenda*.¹³³⁵

Mediante la suggestiva similitudine con cui si chiude il passo succitato, il filosofo compara il movimento di schiusura (*Aufgang*) della φύσις a quello dello sguardo umano, che può trovare "compimento" solo nella reciprocità, ovvero solo qualora esso venga ricambiato dallo sguardo altrui, che lo accoglie e lo *comprende*. Del tutto analogamente, il φύειν dell'essere dell'ente può attuarsi soltanto se ad esso corrisponde la capacità umana di apprenderlo, la quale si esplica, come si è in precedenza accennato, nell'esercizio della τέχνη, intesa quale modalità eminente di conoscenza atletica dell'ente da parte dei Greci. È in essa che «il venire alla presenza nello svelato (*Anwesenung in das Unverborgene*)»¹³³⁶ della φύσις può compiutamente manifestarsi ed essere custodito, secondo la relazione di *transitività e coimplicazione* tra l'Esserci e l'essere più volte ricordata.

A rappresentare la condizione stessa di possibilità di una simile relazione è la peculiare modalità in cui risultano connesse, sino all'*identificazione*, rispettivamente le nozioni di 'essere' e di 'apparenza' da un canto, e di 'φύσις' e di 'ἀλήθεια' dall'altro: come Heidegger osserva nella *Vorlesung* del semestre estivo del 1935 *Einführung in die Metaphysik*, se ci si attiene all'originario senso del greco 'φύειν', quest'ultimo rivela una profonda affinità semantica rispetto all'altro fondamentale verbo 'φαίνεσθαι', in quanto essi, scrive il filosofo, sono riconducibili alle «radici 'φύ-' e 'φα-'»,

¹³³⁵ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 95.

¹³³⁶ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Sull'essenza e il concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, *op. cit.*, p. 224.

[che] designano la stessa cosa»¹³³⁷. È sulla base di tale prossimità concettuale ed etimologica che egli può concludere quanto segue:

sappiamo che l'essere si schiude ai Greci quale φύσις. Lo schiudentesi permanente imporsi (*das aufgehend-verweilende Walten*) è nel medesimo tempo, in se stesso, l'apparire che si mostra (*das scheinende Erscheinen*) [...]. Φύειν, lo schiudersi che riposa in se stesso, è: il risplendere, il mostrarsi, l'apparire [...]. "Essere" significa "apparire". Quest'ultimo non è qualcosa di accidentale, qualcosa che abbia a che fare qualche volta con l'essere. L'essere è (*west*) come apparire [...]. Lo schiudentesi imporsi è apparire. L'apparire conduce all'evidenza (*Vorschein*) [...]. L'essere-essente comporta i seguenti significati: pervenire all'evidenza (*zum Vorschein kommen*), prodursi nell'apparire (*erscheinend-aufreten*), proporsi (*sich hin-stellen*), produrre qualcosa (*etwas her-stellen*). Non-essere significa, per contro: ritrarsi dall'apparizione (*Erscheinung*), dalla presenza. L'apparizione, nella sua essenza, comporta l'entrare e l'uscire, l'in... e il fuori da..., nel senso autenticamente mostrativo, manifestativo.¹³³⁸

Quanto alla relazione di identità fra le nozioni di 'φύσις' e di 'ἀλήθεια', il filosofo precisa, nel medesimo contesto testuale, che il fatto stesso che il φύειν, in quanto in se stesso φαίνεσθαι, implichi il *pervenire all'evidenza* (*zum Vorschein kommen*), comporta, a sua volta, che

l'essere, l'apparire conduce fuori dal nascondimento. Per il fatto che l'essente come tale è, esso si colloca e permane nella non-latenza: ἀλήθεια [...]. Solo basandosi sulla [...] connessione essenziale di φύσις e ἀλήθεια i Greci possono dire: l'essente è, in quanto essente, vero. E, di rimando: il vero è, in quanto tale, essente. Ciò significa che quello che si mostra imponendosi (*das waltend sich Zeigende*) sta nella non-latenza. Il non-latente, come tale, viene in posizione (*zum Stehen*) nel mostrarsi.¹³³⁹

¹³³⁷ [GA. 40] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, op. cit., p. 110.

¹³³⁸ *Ivi*, pp. 110-112.

¹³³⁹ *Ibidem*.

Il rapporto di reciproco rimando fra le due nozioni cui il filosofo si riferisce nel passo succitato esplicita il senso profondo della dinamica di *velamento* e *dis-velamento* che inerisce alla stessa essenza della φύσις in quanto ἀλήθεια, della quale è proprio tanto l'apparire quanto il nascondersi, poiché la κίνησις che le è sottesa è intrinsecamente duplice: solo celandosi, la φύσις si svela, e, al contempo, solo svelandosi, essa si cela. In una simile prospettiva concettuale si inserisce la celebre interpretazione heideggeriana del frammento 123 di Eraclito, che recita: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ», che, nella traduzione proposta nel saggio del 1939 *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1*, suona: «l'essere ama nascondersi»¹³⁴⁰. Sulla base della fondamentale coappartenenza del φαίνεσθαι e del κρύπτεσθαι dell'essere dell'ente, Heidegger commenta il frammento osservando, infine, che

l'essenza dell'essere è di svelarsi, di schiudersi e di venir fuori nello svelato – φύσις. Solo ciò che per essenza si s-vela (*ent-birgt*) e deve svelarsi, può amare velarsi. Solo ciò che è svelamento può essere velamento [...]. Svelatezza significa ἀ-λήθεια – la verità, come noi traduciamo, non è, nella sua accezione iniziale e quindi essenziale, un carattere del conoscere e dell'asserire umani, e tanto meno è un mero valore o un'“idea” alla cui realizzazione [...] l'uomo deve aspirare; come svelarsi, la verità appartiene all'essere stesso: φύσις è ἀλήθεια, svelamento, e perciò κρύπτεσθαι φιλεῖ.¹³⁴¹

¹³⁴⁰ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Sull'essenza e il concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, op. cit., p. 255.

¹³⁴¹ *Ibidem*. Cfr. K. Maly, *From Truth to ἀλήθεια to Opening and Rapture*, in «Heidegger Studies» 6 (1990), pp. 28-30. Sulla traduzione e il commento dello stesso frammento 123 di Eraclito Heidegger torna trent'anni dopo, nella seduta del seminario di Le Thor del 6 settembre 1969, radicalizzandone l'interpretazione in senso ontologico: «Eraclito dice “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”, “il velarsi è l'essenza più intima del movimento dell'apparire”. A questo proposito viene fatto notare in merito alla traduzione: φιλεῖ non può essere reso con “ama” (se questo viene compreso onticamente come una propensione occasionale). Φιλεῖ significa qui: “è essenziale per... affinché dispieghi il suo proprio essere”. Il frammento dice allora: “lo schiudersi ha come necessità sua propria la svelatezza”. Nella traduzione di Jean Beaufret: *Rien n'est plus propre à l'écllosion que le retrait*. O meglio: *Rien n'est plus cher à l'écllosion que le retrait*. Tale è l'eminente sapere intorno alla φύσις in Eraclito. Ma che cosa significa? In direzione di che cosa indica? Assai più che in direzione della natura – in cui, nonostante l'accento posto con tutta evidenza sul nasci, la svelatezza viene completamente a mancare –, la φύσις indica in direzione dell'ἀλήθεια stessa ([GA 15] M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, a cura di C. Ochwadt, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, op. cit., p. 111)». Heidegger dedica al frammento 123 una più ampia analisi, specialmente in riferimento al significato del verbo 'philein' in [GA 55] M. Heidegger, *Heraklit*, a cura di M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di F. Camera, op. cit., Milano: Mursia, 1992, pp. 85-94. Cfr., inoltre, [GA. 40] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, op. cit., pp. 123-124.

In merito all'essenza duplice e al tempo stesso unitaria della φύσις, in quanto comportante lo svelarsi e l'opposto movimento del velarsi, altrettanto significativa è l'esegesi critica che del frammento 57 di Eraclito Heidegger tratteggia nella seduta del seminario di Le Thor svoltasi il 6 settembre del 1966. Ricordando il v. 751 della *Teogonia* di Esiodo, che, in relazione all'assecondarsi del giorno e della notte, recita: «Giammai la casa li accoglie entrambi nel medesimo tempo», il filosofo tedesco osserva come la tesi sostenuta da Eraclito nel detto succitato si collochi esattamente agli antipodi, ponendosi esplicitamente in polemica con quanto espresso in quel verso. Il frammento 57 infatti suona: «διδάσκαλος δέ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν [Esiodo è maestro dei più. Pensano che sia il più sapiente, lui che non sapeva che cosa fossero giorno e notte: in verità essi sono una cosa sola]»¹³⁴². Mentre Esiodo coglie, del giorno e della notte, soltanto il loro alternarsi, il pensatore di Efeso scorge, come Heidegger non manca di rilevare, l'*unità* sottesa al sorgere del giorno e al suo tramontare nella notte:

non c'è un giorno “da solo”, né una notte “isolata, a sé”, ma proprio la coappartenenza dell'uno e dell'altra, di giorno e notte, è il loro essere. Se io dico soltanto *giorno*, non so ancora niente dell'essere del giorno. Per pensare il giorno, bisogna pensarlo fino alla notte, e viceversa. La notte è il giorno in quanto giorno tramontato [...]. Esiodo [...] vede soltanto il loro [...] cambiamento improvviso. Non vede che questo presunto alternarsi (cambiamento improvviso) è, più segretamente, il loro essere stesso. Ciò che veramente è, non è né l'uno né l'altra, ma la coappartenenza di entrambi come centro nascosto dell'uno e dell'altra.¹³⁴³

Il “centro nascosto” cui Heidegger allude in conclusione del brano sopra riportato costituisce il fondamento unitario solo a partire dal quale può darsi il sorgere del giorno e il sopraggiungere della notte, il diffondersi della luce e il calare delle tenebre, il trapassare della luce nell'oscurità, ovvero quella duplice κίνησις in cui consiste l'essenza *aletica* della φύσις. Quest'ultima riceve un'ulteriore chiarificazione in seno al

¹³⁴² Eraclito, *Frammento 57*, in G. Reale (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano: Bompiani, 2006, p. 355, traduzione lievemente modificata.

¹³⁴³ [GA 15] M. Heidegger, *Seminari (1951-1973)*, a cura di C. Ochwadt, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 26-27.

già citato saggio del 1939, nel quale il filosofo, in riferimento alla nozione aristotelica di ‘στέρησις’, sottolinea come il movimento del *venir-meno* (*Abwesenung*) che essa indica sia speculare e coimplicato da quello dell’*erompere* (*Ausschlagen*) caratteristico di quella particolare forma di γένεσις di cui è principio e causa (‘ἀρχή’ e ‘αἰτία’) la ‘natura’ intesa in senso originario. Tale duplicità è esemplificata, come precedentemente ricordato, dal caso – addotto dal filosofo nello stesso scritto – dello *schiuersi* o *apparire* (φύειν ο φαίνεσθαι) del fiore cui corrisponde il *cadere* – o, altrimenti detto, il *nascondersi* (κρύπτεσθαι) – delle squame della gemma, nello stesso modo in cui la *scomparsa* (στέρησις) del fiore coincide con il *venire alla presenza* (*Anwesenung*) del frutto (*in atto*, ἐντελέχεια), che il fiore era solo *in potenza* (δυνάμει)¹³⁴⁴. L’essenza unitaria della φύσις, dunque, non si risolve mai, nel suo φαίνεσθαι e κρύπτεσθαι, nell’ente in cui essa si svela, ma è costantemente in esso, pur nella forma del nascondimento: la φύσις che *si svela* nello sbocciare del fiore è la stessa φύσις che *si cela* come gemma, e, allo stesso modo, la φύσις che *si manifesta* come frutto è la stessa φύσις che *viene meno* come fiore, poiché essa non è mai riducibile al singolo ente in cui, di volta in volta, *viene alla presenza*, ma è ciò che soggiace *sempre* alla totalità ontica, sorgendo e tramontando in essa e a partire da essa¹³⁴⁵, similmente a quanto Eraclito afferma dell’ordine cosmico nel frammento 30: «κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα [questo ordine, che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma era sempre, è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne]»¹³⁴⁶.

Ad illustrare efficacemente l’orizzonte di comprensione in cui si situa la relazione dell’ἄνθρωπος rispetto alla φύσις è invece l’interpretazione heideggeriana del

¹³⁴⁴ Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B I*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Sull’essenza e il concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, I*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 251.

¹³⁴⁵ In merito al profondo scarto fra la concezione greca e quella moderna della “natura”, cfr. [GA 55] M. Heidegger, *Heraklit*, a cura di M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di F. Camera, *Eraclito, op. cit.*, p. 61: «La φύσις nomina [...] ciò in cui in primo luogo sorgono terra e cielo, mare e monti, alberi e animali, uomini e dei, e tutte queste cose, in quanto sorgono e si mostrano in modo tale che possono essere nominate come “enti” proprio in riferimento a questo ambito del sorgere [...]. Al contrario, la scienza della natura dell’età moderna esperisce ad esempio lo schiuersi del germe come un processo chimico, che si trova inserito nel processo e nella tensione risultanti dall’interazione meccanica tra le sementi, la natura del terreno e la radiazione termica. Il modo di rappresentare proprio dell’età moderna vede in questo caso solo nessi meccanici di cause ed effetti all’interno di processi chimici che producono come conseguenza un particolare effetto».

frammento 16 di Eraclito, che inaugura il corso di lezioni *Heraklit* tenuto nel semestre estivo del 1943. Analizzando il detto, che suona: «τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; [Di fronte al non tramontare (a ciò che non tramonta) affatto per sempre, come potrebbe qualcuno (ad esso) nascondersi?]]»¹³⁴⁷, il filosofo lo scompone commentando ciascuna delle tre locuzioni ‘τὸ μὴ δῶνον ποτε’, ‘πῶς ἄν τις’ e ‘λάθοι’ al fine di afferrarne quanto più originariamente possibile il senso complessivo.

Dopo aver osservato che il pronome ‘τις’ presente nella seconda di tali espressioni allude, in forma interrogativa, all’uomo, Heidegger si concentra in particolare sulla parte iniziale del frammento, proponendone la traduzione: «ciò che mai tramonta [*das niemals Untergehende*]]»¹³⁴⁸, e identificando nel senso del termine, semanticamente ambivalente, ‘τὸ δῶνον’ la chiave di volta per la comprensione dell’intero detto. Avanzando in primo luogo la necessità di intendere tale participio sostantivato in senso verbale, ovvero come indicante “il tramontare” (*das Untergehen*) – e non «“il tramontante” (*das Untergehende*), vale a dire ciò che tramonta, [...] in un senso sostantivizzato»¹³⁴⁹ –, il filosofo illustra nel seguente modo il senso precipuo in cui lo intendevano i Greci, connettendolo strettamente a quello espresso dall’ottativo ‘λάθοι’ con cui il frammento si conclude:

il “tramontare” (*das Untergehen*) – compreso come δύνειν, vale a dire pensato greicamente – è lo scomparire dalla presenza secondo le modalità dell’andar via e dell’entrare in qualcosa che copre e nasconde. Il “tramontare”, pensato greicamente, trova la sua essenza a partire dal movimento dell’entrare nel nascondimento (*Eingehen in eine Verbergung*), [...] che non è affatto il semplice non-essere-più o il mero non-essere [...]. È invece “un” essere, anzi forse è proprio l’essere pensato greicamente ed esperito in modo iniziale. Il “tramontare” è un *diventar-nascosto* (*Verborgenwerden*) e un *nascondimento* (*Verbergung*), espresso greicamente con i verbi λανθάνω, λάθοι; “tramontare” e tramonto nel senso del tramonto del sole; il tramontar del sole non corrisponde affatto al suo “annientamento” e al suo non-essere.¹³⁵⁰

¹³⁴⁶ Eraclito, *Frammento 30*, in G. Reale (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, *op. cit.*, 2006, p. 349.

¹³⁴⁷ [GA 55] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di F. Camera, *op. cit.*, p. 34.

¹³⁴⁸ *Ivi*, p. 35.

¹³⁴⁹ *Ivi*, p. 39.

¹³⁵⁰ *Ivi*, pp. 37-38.

Sulla base dell'identificazione semantica dei verbi 'δύνω' e 'λανθάνω', Heidegger perviene alla duplice conclusione secondo cui, da un canto, l'espressione negativa 'τὸ μὴ δῶνον', occorrente in apertura del frammento eracliteo e indicante "il non tramontare mai", è concettualmente equivalente all'espressione affermativa 'τὸ ἄει φύον', che ha il significato de "l'eterno sorgere", e, dall'altro, se "il tramontare" indica il *diventare-nascosto* (*Verborgenwerden*), allora "il sorgere" esprime, specularmente, il significato del *diventare-svelato* (*Unverborgenwerden*). La locuzione 'τὸ ἄει φύον' ("l'eterno sorgere"), è, a sua volta, sinonima del termine 'φύσις', che

pensato letteralmente, significa "sorgere" (*das Auegehen*) nel senso del provenire dal chiuso, dal velato e dal coperto.¹³⁵¹

La natura, intesa in senso greco, si profila dunque quale orizzonte ontologico a partire da cui si determina la stessa essenza dell'uomo, che in tale dimensione rappresenta l'unico ente co-appartente ad essa in quanto ἀλήθεια, e che, proprio in funzione di questa *co-appartenza*, può essere *coinvolto* (anzitutto *affettivamente*) nel suo *non-nascondimento* (*im Unverborgen*). Consegnato, nella sua ineliminabile *Endlichkeit*, allo schiudersi imponentesi della φύσις, l'uomo, sopraffatto e sorpreso dal φύειν dell'essere, si protende estaticamente su di esso, ed è in direzione di questo *necessario* protendersi che indica il significato più profondo del frammento eracliteo in questione:

l'uomo secondo il suo essere, l'uomo a partire dal centro essenziale del suo esser-uomo [...] è colui che non può nascondersi (*der Unverborgbare*) in rapporto a ciò che mai tramonta e per opera di quest'ultimo.¹³⁵²

La modalità eminente in cui una simile necessità trova manifestazione è rappresentata, come in precedenza accennato, dalla τέχνη, che delinea, come si legge

¹³⁵¹ Ivi, pp. 60-61.

nell'*Einführung in die Metaphysik*, il peculiare *imporsi* dell'uomo dinanzi all'emergere dell'essere dell'ente, ossia la «prospettiva (*Hinaussehen*) rivolta al di là del sussistente»¹³⁵³. Il processo di apprendimento in cui il *sapere* (*Wissen*) della τέχνη si dispiega consiste non in una mera abilità tecnica, bensì in quel “*poter-mettere-in-opera*” (*ins-Werk-setzen-können*) l'essere nel senso del “*realizzare*” (*erwirken*), in un ente determinato, l'essere, e di porre così quest'ultimo in *opera*, «nella quale, considerata come ciò che appare, viene all'apparenza lo schiudersi imponentesi (*das waltende Aufgehen*): la φύσις»¹³⁵⁴. Il *Wissen* della τέχνη è in tal modo identificato da Heidegger con il condurre *in posizione* (*zum Stand*) e all'*evidenza* (*Vorschein*) la φύσις, l'essere dell'ente, che nell'opera d'arte trova compiuta realizzazione e accessibilità:

è solo attraverso l'opera d'arte, considerata come l'essere dell'ente, che tutto ciò che appare altrimenti, o che si trova presente accidentalmente, risulta confermato e reso accessibile, significativo e intellegibile, come essente o come non-essente.¹³⁵⁵

L'*appropriazione* della φύσις che si determina mediante la *custodia* e l'*apprendimento* resi possibili dalla τέχνη trova attuazione nell'*imporsi* (*walten*) umano sull'essere dell'ente, che, nella forma del *dominio*, ovvero del

far-violenza del dire poetico, del progetto del pensiero, del formare costruttore, dell'azione creatrice di stati, non è l'esercitarsi di poteri che l'uomo possiede in proprio, ma un dominare e un accordare le potenze grazie alle quali l'essente si schiude, come tale, per via dell'uomo che entra in lui. Questo aprirsi dell'essente rappresenta la violenza che l'uomo deve padroneggiare onde essere, in questo far violenza in mezzo all'essente, se stesso, vale a dire se stesso come essere storico.¹³⁵⁶

¹³⁵² *Ivi*, p. 37.

¹³⁵³ [GA. 40] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di G. Masi, *op. cit.*, p. 166. Cfr. G. Stenstad, *op. cit.*, pp. 78-80.

¹³⁵⁴ *Ivi*, p. 167.

¹³⁵⁵ *Ibidem*.

¹³⁵⁶ *Ivi*, pp. 164-165, corsivo mio. Sul rapporto *techné-physis* e *noein-einai*, cfr. G. Berto, *op. cit.*, p. 179: «La tendenza dell'uomo a dominare il mondo, a far violenza sul corso consueto delle cose, diviene il varco attraverso cui egli lascia irrompere il suo essere dominato, il suo essere strappato alla quiete della stabilità; il pensiero attraverso cui l'uomo cerca di abbracciare l'essere, di raccogliarlo in unità, nel linguaggio, è l'ambito in cui egli lo lascia apparire, in cui è abbracciato da esso, fino a infrangersi su di esso».

Mentre il *pensiero fondato* sul θαυμάζειν e *guidato* da esso si delinea quale *comprensione* della φύσις nella forma dell'*appassionato interrogare* che *accoglie* l'essere dell'ente nel suo libero disvelarsi, il sapere della τέχνη, in quanto espressione della volontà umana di *apprensione* dell'ente secondo la modalità dell'*imposizione* e dell'assoggettamento volti a renderlo accessibile, comporta in sé il rischio del decadimento dell'ἀλήθεια in ὁμοίωσις e dello stupore originario nell'avidità del conoscere e nella *Stimmung* della *curiosità* (*Neugier*), assunta come mera concupiscenza del vedere e come forma difettiva dell'originario *Er-staunen*¹³⁵⁷.

¹³⁵⁷ Cfr. M. Haar, *op. cit.*, pp. 169-170: «The Greeks' wonder doubtless continues to determine us first through metaphysics, then science. But at the same time as these have been developing a knowledge of beings in their being, they have accustomed us to the exactness and certainty of forms and essences. The fundamental attunement has changed: the surprise and wonder of the Greeks has reversed itself to become Cartesian evidence and assurance. For us, the permanence of forms has become the habitual. Technology goes beyond even certainty».

CAPITOLO IX

L'abbandono dell'Essere e le *Grundstimmungen* dell'andere Anfang del pensiero

§ 1. L'epoca della *Not-losigkeit*: il tramonto dell'*Erdenken* nel *Wissen* rappresentativo e le *Grundstimmungen* della 'curiosità' (*Neugier*), dell'*'inquietudine'* (*Unruhe*), dell'*'eccitazione'* (*Aufregung*), della '*distrazione'* (*Zerstreuung*), dell'*'indifferenza'* (*Gleichgültigkeit*) e dell'*'incanto'* (*Verzauberung*)

L'inevitabile pericolo iscritto nel compimento della svolta del primo inizio del pensiero – *pericolo* (*Gefahr*) cui Heidegger si riferisce esplicitamente, nelle *Grundfragen* del 1937/38, in relazione alla «perdita dell'essenza originaria dell'ἀλήθεια»¹³⁵⁸ –, trova effettiva attuazione nel decadimento della tonalità emotiva fondamentale dell'*Erstaunen* nella *Stimmung* della 'curiosità' (*Neugier*), orientata al coglimento non del θαυμαστόν celato nell'*abituale* (*das Geheure*), ma del superficiale εἶδος di quest'ultimo, assunto secondo la modalità ontologica della *semplice presenza* (*Vorhandenheit*), la cui *significatività* (*Bedeutsamkeit*) si determina esclusivamente in funzione del valore di utilizzabilità che il singolo ente manifesta.

Al *destinale* venir meno della condizione stessa di possibilità del φιλοσοφεῖν, ravvisata – nelle *Vorlesungen* risalenti al periodo compreso fra il 1919 e il 1969 sulle quali ci siamo soffermati nei precedenti paragrafi – nella *disponibilità* (*Bereitschaft*) dell'Esserci a *lasciarsi-accordare* (*gestimmen-lassen*) dal πάθος in cui dimora l'ἀρχή del *domandare essenziale* (*wesentliches Fragen*), corrisponde il prepotente emergere della volontà non già di *apprendere* (*vernehmen*) l'ente nel suo *spontaneo φύειν*, secondo la modalità dell'ἀληθεύειν, bensì di *spiegarlo* (*erklären*) e di renderlo così oggetto di *conoscenza*, secondo quella del dominio cui è orientato l'atteggiamento del *violento*¹³⁵⁹ *imporsi* (*walten*) su di esso al fine di fruirne utilitaristicamente, atteggiamento dal quale non potrà mai scaturire alcun autentico *sapere* (*Wissen*), in quanto, come si legge nell'*Einführung in die Metaphysik*,

¹³⁵⁸ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 124.

¹³⁵⁹ Cfr. [GA. 40] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 164-165.

possedere delle conoscenze, per quanto vaste esse siano, non è sapere [...]. Anche se queste conoscenze, ritagliate sui bisogni più necessari, sono “vicine alla vita”, il fatto di possederle non è un sapere. Chi si porta in giro simili conoscenze e per giunta si è specializzato in qualche abile maneggio, di fronte alla realtà effettiva – che è sempre qualcosa di diverso da ciò che i borghesucci intendono con prossimità alla vita e alla realtà – rimarrà sempre perplesso e diventerà inevitabilmente un abborracciatore. Perché? Perché egli non dispone di un sapere, visto che *sapere significa: poter apprendere*. Il pensiero comune ritiene però che a disporre di un sapere sia colui che non ha più bisogno di apprendere nulla, poiché egli avrebbe già concluso l'apprendistato. No: sapiente è solo chi capisce di dover apprendere sempre di nuovo; chi, sulla base di tale comprensione, si è messo nelle condizioni di poter apprendere in ogni momento. Ciò è ben più difficile del possedere conoscenze. *Poter apprendere presuppone il poter domandare.*¹³⁶⁰

Nell'estinguersi della meditazione genuina sulla φύσις, in cui consiste il *Vollzug* del *pensiero originario*, è pertanto identificabile l'inizio di quel processo di tecnicizzazione dell'*Erdenken* e della sua traduzione in “filosofia” – nella sua articolazione in “logica”, “etica” e “fisica”, del tutto estranea ai pensatori arcaici¹³⁶¹ – in cui consiste la stessa storia della *metafisica*, inaugurata dal mutamento dell'essenza dell'ἀλήθεια in ὁμοίωσις, in *corrispondenza* e, conseguentemente, in *correttezza* (ὀρθότης/*Richtigkeit*) della rappresentazione e della μέθοδος, del *procedimento* che ad essa conduce, e, in tale prospettiva, è la τέχνη, come «atteggiamento fondamentale nei confronti della φύσις, in cui si dispiega e si deposita la custodia dello stupefacente»¹³⁶² a promuovere, come sopra rilevato, un simile mutamento della concezione della nozione di ‘verità’.

Con il declinare della *Grundstimmung* del primo inizio e il precipitare della totalità dei riferimenti mondani nell'ovvietà della mera materialità ontica, ad orientare la relazione ermeneutica dell'uomo nei confronti del reale non è più «il sopportare l'inspiegabile in quanto tale, sopportare su cui si riversa l'afflusso di quel che si disvela,

¹³⁶⁰ *Ivi*, pp. 33-34, corsivo mio.

¹³⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *op. cit.*, 270: «Nomi come “logica”, “etica”, “fisica” compaiono non appena il pensiero originario volge alla fine. Nella loro grande epoca, i Greci hanno pensato senza simili denominazioni. Il pensiero essi non lo chiamarono neppure “filosofia”. Il pensiero volge alla fine quando si ritira dal suo elemento. L'elemento è ciò in base a cui il pensiero può essere un pensiero».

[...] [bensì] la curiosità invadente e frettolosa»¹³⁶³, per la prima volta assunta da Heidegger ad oggetto specifico d'analisi in seno al corso di lezioni tenuto a Marburgo nel semestre estivo del 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in cui il filosofo ne indica i caratteri strutturali in relazione alla costituzione ontologica dell'Esserci in quanto *in-der-Welt-sein*.

A rappresentare il tratto costitutivo della *Neugier* è, in base alla descrizione fenomenologica tracciata nel § 29b di tale *Vorlesung*, la *circumspetio*, intesa quale forma del «vedere procurante e curante»¹³⁶⁴, di cui è caratteristico il “*non-indugiare*” (*das Unverweilen*), ovvero il «non trattenersi presso qualche cosa che è colto in maniera determinata e tematica, cui si preferisce piuttosto il [...] saltare dall'una cosa all'altra»¹³⁶⁵.

La tipologia di relazione comprendente attraverso cui ci si cura *curiosamente* dell'ente mondano è pertanto squisitamente *edonistica*, in quanto sorretta dall'intento di «appresentare [...] qualcosa soltanto *per il gusto di averlo visto*, ossia per poter passare, da ciò che ha visto, sempre di nuovo oltre, alla prossima cosa da vedere»¹³⁶⁶. Nel mero *intrattenersi* con l'ente che in tal modo si determina, a sollecitare la visione ambientale preveggenza (*Umsicht*) non è mai «una determinata presenza, ma [...] il costante cambiamento della presenza»¹³⁶⁷, e ad una simile modalità dell'*essere-nel-mondo* corrispondono, quali specifiche declinazioni della *Befindlichkeit*, le *Stimmungen* dell'*inquietudine* (*Unruhe*), dell'*eccitazione* (*Aufregung*) e della *distrazione* (*Zerstreuung*).

Posandosi unicamente sull'attraente patina del *sempre nuovo* (*das immer Neue*), lo sguardo curioso si volge di continuo, pur senza mai indugiarsi, verso quanto è estraneo, al solo scopo di appropriarsene velocemente, e così di depauperarlo, altrettanto velocemente, di qualsiasi carattere di interesse. Per la *voracità* visiva che la anima, la *Neugier* è rivelativa di quella peculiare modalità esistenziale dell'Esserci che Heidegger indica, nell'opera in questione, con il termine ‘*sradicamento*’ (*Entwurzelung*)¹³⁶⁸, con il quale egli allude al paradossale status dell'*essere ovunque e, al contempo, in nessun*

¹³⁶² [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 126.

¹³⁶³ *Ivi*, p. 122.

¹³⁶⁴ [GA20] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 340.

¹³⁶⁵ *Ivi*, p. 342.

¹³⁶⁶ *Ivi*, p. 343.

¹³⁶⁷ *Ibidem*.

¹³⁶⁸ Cfr. [GA2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 212: «Questa modalità dell'essere-nel-mondo svela un nuovo modo di essere dell'Esserci quotidiano nel quale esso si sradica costantemente».

*luogo*¹³⁶⁹, espresso dalla sentenza senecana «*nusquam est qui ubique est*»¹³⁷⁰. La dinamica soggiacente alla suddetta disposizione emotiva è pertanto ravvisabile, da un canto, nella febbrile tensione a ricercare e a conquistare ciò che è lontano ed inconsueto e, dall'altro, nel costante tentativo di *evadere* quanto più rapidamente possibile proprio da ciò che, una volta reso prossimo e, dunque, noto, cessa di essere desiderabile, per divenire subito noioso e trascurabile. E ad acquisire, allo sguardo *inquieto, eccitato e distratto* dell'Esserci, quest'ultimo carattere, è, più di ogni altro ente, proprio l'ente che egli stesso è, il quale, in quanto costituisce ciò che in assoluto gli è più prossimo, non sembra possedere alcuna attrattiva, ma, al contrario, rappresenta solo un peso di cui è necessario liberarsi: il movimento *evasivo* impresso dalla *Neugier* è, perciò e in primo luogo, quello della *fuga* dell'Esserci da se stesso, che, in una simile tonalità emotiva, si assume – inautenticamente – a partire dagli enti semplicemente presenti¹³⁷¹.

Come si legge nel § 36 di *Essere e tempo*, interamente dedicato alla *Stimmung* in questione, l'*Umsicht* guidata dalla curiosità procede mediante il continuo *avvicinamento* (*Näherung*) e *allontanamento* (*Entfernung*) rispetto all'ente cui, di volta in volta, si rivolge, soffermandosi, pur fuggevolmente, solo sul «suo semplice apparire, sul suo aspetto»¹³⁷², all'unico fine di «cerca[re] ciò che è lontano [...] per portarselo vicino nel suo aspetto»¹³⁷³. Il frettoloso *Besorgen* soggiacente alla *Neugier* non è affatto volto, pertanto, a *comprendere* ciò che desta la curiosità stessa, e si risolve interamente nella

¹³⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 343-344: «Questi due caratteri del non-indugiare e della distrazione costituiscono ora, nell'Esserci, un peculiare non-trattenersi. La cura che spinge ad approssimarsi ad un sempre nuovo mondo, ad un Esser-ci altro ed estraneo (per esempio qualcuno che cerca continuamente di fare nuove conoscenze), ma al solo scopo di avere presente sempre costantemente qualcosa di nuovo, si palesa dunque come una possibilità nella quale l'Esserci, dal quotidiano e familiare, si perde nel non-familiare. Questo non indugiare distraente, costitutivo per l'Esserci stesso, cela in sé un modo dello sradicamento dell'Esserci, un modo d'essere in cui esso è dovunque e in nessun luogo». Sul “non dimorare” in alcun luogo caratteristico della curiosità, cfr. B. E. Stone, *op. cit.*, pp. 220-221: «Techne is the way in which displaced early Greek *Dasein* dwells against the overwhelming sway of physis. So when Heidegger describes curiosity as “never dwelling anywhere”, we must think being-historically in terms of wonder and the early Greeks [...]. Thinking requires dwelling, Heidegger claims; therefore, it should be no surprise that Heidegger believes that we no longer think. We simply move from thing to thing, refusing to dwell, refusing to allow beings as beings to displace us into wonder. Finally, we suffer from distraction; we are drawn away from the wondrous, lured into the alleged bedazzlement of the “extraordinary”, all the while losing the possibility of thinking. This distraction is precisely what Heidegger is referring to when he uses the term *Verfallen* [...]. Compared to the suffering that characterizes wonder, Heidegger tells us that in falling prey there is a tranquillization (*Beruhigung*), a “making peace” between *Dasein* and the world in which it “finds itself”».

¹³⁷⁰ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, II, 2/1-2, tr. it. a cura di E. Levi, *op. cit.*, p. 67.

¹³⁷¹ Cfr. [GA 20] M. Heidegger, *op. cit.*, pp.343- 344: «Nella distrazione [...] l'Esserci [...] tende a liberarsi di se stesso. In tale curiosità l'Esserci organizza una *fuga di fronte a se stesso*». Cfr. anche [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 211: «L'esserci è interessato solo all'aspetto del mondo; in questo modo di essere egli tende a liberarsi da se stesso quale essere-nel-mondo, a liberarsi dall'essere presso l'utilizzabile quotidiano più vicino».

¹³⁷² *Ibidem*.

¹³⁷³ *Ibidem*.

*visione*¹³⁷⁴ della novità, che ad essa funge «esclusivamente da trampolino verso un altro nuovo»¹³⁷⁵. Identificando i tre *konstitutiven Momente* della curiosità, analogamente a quanto era avvenuto nel corso del 1925, nell'*incapacità di soffermarsi*¹³⁷⁶, nella *distrazione* e nell'*irrequietezza*¹³⁷⁷, Heidegger sottolinea, in ultima istanza, come l'unica possibilità dischiusa da tale *Stimmung* sia non già quella di istaurare un «rapporto genuino con la verità»¹³⁷⁸, bensì quella di «abbandonarsi al mondo (*Sichüberlassen an die Welt*)»¹³⁷⁹ abbandonando se stessi, per rimettersi totalmente alla *Vorhandenheit*.

Una simile forma di abbandono è la stessa cui Heidegger allude nel §68b dell'*Hauptwerk* del 1927 riferendosi alla *Stimmung* dell'*indifferenza* (*Gleichgültigkeit*), che, nettamente distinta dalla tonalità emotiva fondamentale dell'*imperturbabilità* (*Gleichmut*), se da un canto si manifesta quale forma di superficiale partecipazione a tutto e di precipitoso attivismo, dall'altro si attua nell'inautentico *lasciarsi vivere* (*das Dahinleben*), che inevitabilmente implica l'*oblio* (*das Vergessen*) di sé:

¹³⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 410: «La curiosità [...] cerca di vedere *soltanto* per vedere e per aver visto».

¹³⁷⁵ *Ivi*, p. 211.

¹³⁷⁶ In merito all'*incapacità di soffermarsi* propria della curiosità e alla temporalità inautentica caratteristica di tale *Stimmung*, cfr. *ivi*, pp. 410-412: «La bramosia del nuovo propria della curiosità è, sì, un incalzare verso qualcosa di non-ancora-visto, ma in modo tale che la presentazione cerca di sottrarsi all'aspettazione. La curiosità si riferisce in modo del tutto inautentico all'ad-venire, e, daccapo, in modo tale che non si aspetta una *possibilità*, ma, nella sua bramosia, la appetisce già unicamente come qualcosa di reale [...]. La presentazione costantemente "scaturente via" dall'aspettarsi una determinata possibilità rende ontologicamente possibile quella *incapacità di soffermarsi* che caratterizza la curiosità [...]. Lo "scaturire via" è una modificazione estatica dell'aspettarsi, tale che questo, a sua volta, *insegue* la presentazione [...]. La modificazione estatica dell'aspettarsi in aspettarsi *inseguita* [...] è la condizione esistenziale-temporale della possibilità della *dispersione* [...]. L'*incapacità* dispersiva a soffermarsi, impigliandosi in se stessa, assume il carattere del *non-essere-mai-ferma*. Questo modo del presente è il fenomeno diametralmente opposto all'*attimo*. In *quello* l'Esserci è ovunque e in nessun luogo. *Questo*, invece, porta l'esistenza nella situazione e apre il "Ci" autentico [...]. Nello "scaturire via" del presente è insito al tempo stesso un oblio crescente [...]. La presentazione, offrendo continuamente qualcosa di "nuovo", non lascia che l'Esserci ritorni a se stesso e lo tranquillizza incessantemente di nuovo. Ma questa tranquillizzazione, a sua volta, rafforza la tendenza allo scaturire fuggendo via». Sulla curiosità in quanto tonalità emotiva in cui si manifesta la temporalità della deiezione, cfr. B. E. Stone, *op. cit.*, pp. 222-223: «Curiosity is not captured by any of the authentic ecstasies of time. The temporality of curiosity is not the *Augenblick* [...]. The problem with inauthentic temporality in general, which is best displayed in curiosity, is the prioritization of the present at the expense of the past and the future, converting past and future into inauthentic forms of the present [...]. Instead of *anticipating* the *Zukunft* through resoluteness, curiosity forces the future to be possible now by converting *anticipation* into *expectation*. Instead of *repeating* the *Gewesen* through being-guilty, curiosity forces the past to be expendable by converting *repetition* into *oblivion* [...]. Curiosity is all about experiencing the new *now*. The *new* and the *now* intersect in curiosity insofar as curiosity is the obsession with not holding on to the old. The old is neither new nor now. Inauthentic *Dasein* expects the future, which is perhaps new, but definitely not now».

¹³⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 212.

¹³⁷⁸ *Ivi*, p. 211.

¹³⁷⁹ *Ibidem*.

la scialba indeterminatezza emotiva (*die fahle Ungestimmtheit*) dell'indifferenza (*Gleichgültigkeit*) non tende a nulla, non desidera nulla e si abbandona a ciò che ogni giorno porta con sé, ma che tuttavia in certo modo partecipa a tutto, rivela nel modo *più penetrante* la forza dell'*oblio* delle tonalità emotive quotidiane del prendersi cura immediato. Il semplice lasciarsi vivere, il lasciare che le "cose vadano" come vogliono, si fonda in un obliante abbandono di sé dell'esser-gettato. Esso ha il carattere e-statico di un esser-stato inautentico. L'indifferenza, che può andare di pari passo con un'affannosa operosità, è da tenersi ben distinta dall'imperturbabilità (*Gleichmut*). Questa tonalità emotiva scaturisce dalla decisione che ha il *colpo d'occhio* dell'attimo sulle situazioni possibili del poter-essere-un-tutto aperto nell'anticiparsi per la morte.¹³⁸⁰

Se lo stupore si pone a fondamento del *Verstehen*, la curiosità – epifenomeno di un'epoca in cui, come già osservava Schopenhauer, «il nuovo è raramente buono, e il buono è nuovo solo per breve tempo»¹³⁸¹ –, che «non cerca [...] la calma della contemplazione serena, dominata com'è dall'inquietudine e dall'eccitazione che la spingono verso [...] il cambiamento»¹³⁸², genera invece, proprio in quanto forma deiettiva dell'*Erstaunen*, la *Zweideutigkeit* (equivoco), ovvero la *pseudo*-comprensione che si determina proprio in virtù della *superficialità* della visione caratteristica della *Neugier*. Come infatti quest'ultima è attratta esclusivamente dall'*εἶδος* dell'ente, ovvero dal modo in cui esso *appare*, così l'*equivocità* della conoscenza promossa dalla curiosità consiste nel fatto che ciò che ha destato tale tonalità emotiva «*sembra* genuinamente compreso, afferrato [...], ma in realtà non lo è»¹³⁸³. E, del tutto analogamente, come al genuino *Verstehen* scaturente dalla *Grundstimmung* dell'*Erstaunen* è cooriginaria la *Rede*, così alla *Zweideutigkeit* derivante dalla *Stimmung* della *Neugier* è cooriginaria quella modalità inautentica del discorso che è la *Gerede* (chiacchera). L'equivoco infatti, come forma di *inganno* prodotto dall'«inattendibile puro presentimento comune (*das unverbindlich Nur-mit-ahnen*)»¹³⁸⁴ fondato sul "sentito dire" (*das Hörensagen*), si traduce, sul piano verbale, nella mera «*diffusione* e [...] *ripetizione* del discorso, [...] [cosicché] ciò-che-è-stato detto come tale si propaga in cerchie sempre più ampie e ne

¹³⁸⁰ *Ivi*, p. 409.

¹³⁸¹ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, A. W. Hahn, 1862, tr. it. a cura di M. Carpitella, *Parerga e paralipomena*, Milano: Adelphi, 1981, vol. II, p. 668.

¹³⁸² [GA2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 211.

¹³⁸³ *Ivi*, p. 212, corsivo mio.

¹³⁸⁴ *Ivi*, p. 213, traduzione lievemente modificata.

trae autorità»¹³⁸⁵. Sottomesso alla dittatura del *Man*¹³⁸⁶ – la cui potenza è tale da decidere «perfino delle stesse possibilità emotive, cioè del modo fondamentale in cui [...] [ci] si lascia influenzare dal mondo [...], stabilendo che cosa si “vede” e come si “vedono” le cose»¹³⁸⁷ –, l’Esserci promuove, mediante la chiacchera, quella *comprensione sradicata (entwurzeltetes Verständnis)* di sé che comporta l’essere «tagliato fuori dal rapporto ontologico primario, originario e genuino col mondo, col con-Esserci e con l’in-essere»¹³⁸⁸.

Nella *Gerede*, attraverso cui si diffonde una presunta conoscenza di ciò di cui *si* parla, ovvero una «comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di inaccessibile»¹³⁸⁹, si riflette così quella *bramosia* del possesso, che, alimentando il *Wissen* del tutto infondato della curiosità, si è sostituita, nella sua frenesia, all’*ἔρως* che animava l’*Erdenken* su ciò che *in principio* destava il *θαῦμα*, la sorgività della *φύσις*, nel suo *spontaneo ed eccedente* donarsi. Nell’epoca dell’*assenza di necessità (Notlosigkeit)*, nella quale all’esigenza della domanda sull’essenza della verità si è sostituita, come si legge nei *Beiträge zur Philosophie*, quella del «calcolo [...], assunto [...] come *principio del comportamento*»¹³⁹⁰, l’iniziale disponibilità (*Bereitschaft*) ad accogliere, nella modalità dell’attesa, l’emergere avanzante dell’essere dell’ente ha lasciato il posto all’*incapacità di sopportare l’incondizionato (Unertragsamkeit für das Unbedingte)*, di «resistere nel silenzio del crescere latente [...], alla brama di ciò che sor-prende (*das Über-raschende*) [...], alla fugacità come legge fondamentale della “stabilità” [...], al rapido dimenticare e smarrirsi in ciò che è prossimo »¹³⁹¹. E, alla smania dell’incremento meramente quantitativo dell’ente calcolato, all’«irrequietezza di un intraprendere sempre ingegnoso [...] [subentrata alla] genuina in-quietudine della lotta»,

¹³⁸⁵ *Ivi*, p. 207, traduzione lievemente modificata.

¹³⁸⁶ Sull’inevitabile influenza esercitata, “innanzitutto e per lo più” dalla comprensione inautentica veicolata dal *Si* sulla *Befindlichkeit* e sulla possibilità dello sradicamento ontologico dell’Esserci rispetto al mondo, cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 208-209: «L’Esserci non può mai sottrarsi a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è innanzitutto cresciuto. In esso, da esso e contro di esso è attuata ogni comprensione, ogni interpretazione, ogni comunicazione, ogni riscoperta e ogni nuova appropriazione genuina [...]. Il *Si* prefigura la situazione emotiva [...]. L’Esserci che si mantiene nella chiacchera [...] si mantiene in una sospensione nella quale, però, si rapporta pur sempre al “mondo”, agli altri e a se stesso. Solo un ente la cui apertura sia costituita dal discorso emotivamente situato e comprendente, cioè tale da essere nella sua costituzione ontologica il suo *Ci*, ossia l’“essere-nel-mondo”, ha nel suo essere la possibilità di uno sradicamento di questo genere; sradicamento che è così poco un non-essere dell’esserci da costituirne piuttosto la “realtà” più quotidiana e persistente».

¹³⁸⁷ *Ivi*, p. 208.

¹³⁸⁸ *Ibidem*.

¹³⁸⁹ *Ivi*, p. 207.

¹³⁹⁰ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 140.

¹³⁹¹ *Ibidem*.

mentre alla cecità verso ciò che «non è fuggevole ma apre l'eternità»¹³⁹² si affianca, quale fenomeno massimamente rappresentativo della *desertificazione* (*Verödung*) in cui è definitivamente tramontato il φύειν del primo inizio del pensiero, il depotenziamento del *Leiden*, dell'originario πάσχειν dal quale soltanto poteva aver intrapreso il suo cammino il *Denken*:

*la denudazione, la pubblicizzazione, la generalizzazione di qualsiasi stato d'animo [...], la crescente falsità di ogni atteggiamento e, a ciò strettamente connessa, l'esautorazione della parola. La parola, ormai, è soltanto il suono e la chiassosa esortazione con la quale non si può più aver di mira un "senso", perché tutto il raccoglimento di ogni possibile meditazione è tolto e la meditazione come tale è disprezzata come qualcosa di strano ed esangue [...]. La conseguenza della denudazione degli stati d'animo, che è allo stesso tempo un mascheramento del vuoto crescente, si manifesta per di più nell'incapacità di esperire quello che è appunto l'autentico accadere, l'abbandono dell'essere.*¹³⁹³

Espressione del tempo della totale assenza di *domande* è inoltre l'esponentiale moltiplicazione di pseudo-*questioni*, la cui inconsistenza è denunciata dal loro carattere per nulla vincolante, dal momento che le *apparenti* soluzioni che vengono avanzate in *risposta* a simili questioni divengono, a loro volta, un *problema* da risolvere, per cui esse rinviano tautologicamente solo a se stesse, in quanto, in vero, niente risulta irresolubile perché tutto è passibile di *spiegazioni*, per quanto provvisorie.

Nell'«epoca della "civilizzazione" (*Zivilisation*)»¹³⁹⁴ non domina affatto, come invece *si suole* affermare, la *Stimmung* del *dis-incanto* (*Ent-zauberung*), bensì, come il filosofo acutamente osserva nell'opera succitata, quella opposta dell'*incanto* (*Verzauberung*) proveniente «dallo sconfinato dominio della macchinazione»¹³⁹⁵, al dispiegamento della quale si è sottomessi nella modalità, anch'essa di natura propriamente patica, dell'*essere-stregati* (*die Behexung*), del tutto dissimile rispetto al peculiare *rapimento estatico* destato dal θαυμάζειν, che, come in precedenza rilevato, non è mai riducibile alla fascinazione attonita dinanzi al sopravanzare dell'essere

¹³⁹² *Ibidem.*

¹³⁹³ *Ivi*, pp. 141-142.

¹³⁹⁴ *Ivi*, p. 142.

¹³⁹⁵ *Ibidem.*

dell'ente, poiché esso cela in sé il germe stesso a partire da cui può dispiegarsi il genuino interrogarsi.

È in tale orizzonte di estrema indigenza che la *Machenschaft*, alla quale è del tutto «estranea la forza della custodia»¹³⁹⁶, può trovare compiuta manifestazione, sul piano esistenziale, nell'*Erlebnis*¹³⁹⁷, ovvero in quel «godimento e sospensione nel sentimento

¹³⁹⁶ *Ivi*, p. 148.

¹³⁹⁷ Sul significato originario del lemma '*Erlebnis*', cfr. J. und W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, op. cit.: «*Diem videre. Leben* è senza dubbio un verbo intransitivo, ma a esso può essere associato anche l'accusativo: "vivere una vita", *vitam vivere, zoen zen, bioton zen*». Sulla ricostruzione storico-genetica del concetto di '*Erlebnis*' a partire dal verbo '*erleben*', cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1960, tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano: Bompiani, 2004, pp. 86-97: «L'indagine sulla comparsa del termine *Erlebnis* nella lingua scritta tedesca porta alla sorprendente scoperta che, a differenza del termine *erleben*, esso entra nell'uso solo negli anni Settanta del secolo scorso. Nel secolo XVIII non ve n'è traccia, e persino Goethe e Schiller lo ignorano. La prima traccia di questo termine sembra trovarsi in una lettera di Hegel [...]. La sua introduzione nella lingua comune sembra dipendere dall'uso che ne fa la letteratura biografica. Siccome si tratta di una parola che si forma a partire da un'altra, *erleben*, che è già antica e si incontra frequentemente nell'età di Goethe, si deve cercare il motivo di questa nuova formulazione in un'analisi del significato di *erleben*. *Erleben* significa anzitutto "essere ancora in vita (*Leben*) quando una determinata cosa succede". Di qui la parola *erleben* trae un'impronta di immediatezza, l'immediatezza con cui qualcosa viene colto, in opposizione a ciò che si ritiene bensì di sapere, ma a cui manca l'autenticazione dell'esperienza vissuta propria [...]. L'*Erlebte*, il vissuto, è sempre solo ciò che è vissuto in proprio, sperimentato direttamente. Nello stesso tempo, però, la forma *erlebte* (participio passato di *erleben*) viene in uso per indicare il contenuto permanente di ciò che viene vissuto e sperimentato [...]. Entrambe queste direzioni di significato si ritrovano chiaramente alla base della formazione della parola *Erlebnis*: sia, cioè, l'immediatezza che precede ogni interpretazione [...], sia anche il prodotto che da tale immediatezza, per mediazione, deriva, il suo risultato permanente. È consona a questa doppia direzione del significato di *erleben* il fatto che proprio attraverso la letteratura biografica il termine *Erlebnis* acquisti dapprima il suo diritto di cittadinanza. L'essenza della biografia [...] consiste nel comprendere l'opera in base alla vita [...]. Di fatto fu Dilthey a dare una funzione concettuale alla parola [...]. In *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905) [...] Dilthey [...] confronta Goethe con Rousseau, e per descrivere il nuovo modo rousseauiano di poetare in base alle proprie esperienze interiori usa l'espressione *das Erleben* [...]. Il concetto di vita costituisce però anche lo sfondo metafisico che regge il pensiero speculativo dell'idealismo tedesco, e ha un'importanza fondamentale non solo in Fichte e in Hegel, ma anche in Schleiermacher [...]. Se ora, sulla base della storia della parola, esaminiamo la storia del concetto di *Erlebnis*, [...] ciò che caratterizza lo sviluppo delle scienze dello spirito nel secolo XIX è il fatto che esse riconoscono non solo esteriormente come modello le scienze della natura, ma, derivando dalla stessa radice sulla cui base vive la moderna scienza sperimentale, sviluppano in sé lo stesso suo *pathos* per l'esperienza e la ricerca [...]. È quindi il concetto di dato quello che domina anche l'uso diltheyano del concetto di *Erlebnis* [...]. Questo vuol dire il concetto di *Erlebnis*: le forme significanti che incontriamo nelle scienze dello spirito, per quanto inizialmente ci possano apparire lontane e incomprensibili, si lasciano riportare a delle datità ultime che appartengono ai dati della coscienza [...]. Per Husserl il concetto di *Erlebnis* diventa il nome che si applica a tutti gli atti della coscienza, la cui essenza costitutiva è l'intenzionalità. Il concetto di *Erlebnis* si rivela così, sia nella filosofia della vita sia nella fenomenologia, anzitutto come un concetto puramente gnoseologico [...]. Ogni *Erlebnis* si stacca dalla continuità della vita e insieme è in relazione con la totalità della vita di ciascuno [...]. Nella misura in cui esso appartiene alla totalità della vita, anche la totalità è presente in esso. Alla fine di questa analisi del concetto di *Erlebnis* viene dunque in chiaro quale affinità sussista fra la struttura dell'*Erlebnis* in generale e il modo di essere dell'esteticità [...]. Nell'esperienza dell'arte è presente una pienezza di significati che non appartiene solo a questo particolare contenuto od oggetto, ma che sta a rappresentare il significato totale della vita. Un *Erlebnis* estetico contiene sempre in sé l'esperienza di una totalità infinita». Cfr. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, in *Gesammelte Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914 ss., tr. it. di N. Accolti Gil Vitale, *Esperienza vissuta e poesia*, Genova: Il Melangolo, 1999. Sull'intendimento della nozione di '*Erlebnis*' in seno alla *Lebensphilosophie*, cfr. *supra*, pp. 404-405. Per un generale inquadramento della critica heideggeriana alla filosofia della vita, cfr. F. Cattaneo, *La potenza del negativo. Saggi intorno alla storicità dell'esperienza*, Bologna: Pendragon, 2010, pp. 103-112. Sulla nozione di '*Erlebnis*' nei

fluttuante»¹³⁹⁸ in cui l'*esperienza del mondo*, ossia dell'ente assunto nel suo complesso, si rivela pienamente coincidente con l'assoggettamento di quest'ultimo mediante l'applicazione di un preciso procedimento meccanicistico, sino a che ogni riferimento ontico, una volta *spiegato* e, dunque, *posseduto*, possa essere «incluso così nella “vita” (*das Leben*)»¹³⁹⁹. La dinamica soggiacente all'esistenza è, in conseguenza di ciò, intesa come interamente riducibile alla *ratio* e, quindi, alla capacità *rappresentativa* di quest'ultima, a partire dall'assunzione dell'uomo come *animal rationale*:

con “esperienza vissuta” si intende qui il modo fondamentale di rappresentare ciò che è tipico della macchinazione, e l'atteggiamento che si tiene in essa è la pubblica accessibilità che rende disponibile per chiunque ciò che è misterioso, vale a dire ciò che eccita, emoziona, inebria, incanta, rendendo necessario ciò che ha il carattere della macchinazione [...]. Solo ciò che è vissuto e che si può vivere come un'esperienza, ciò che pro-rompe (*das Vor-dringliche*) nell'orizzonte del vivere esperienze, ciò che l'uomo è capace di portare a sé e di fronte a sé, può valere come “ente”.¹⁴⁰⁰

Il processo *sistematico* di rappresentazione dell'ente che ha luogo nella *Machenschaft* è dunque oggetto, esso stesso, dell'*Erlebnis*¹⁴⁰¹, la quale è continuamente animata dalla volontà di riduzione dell'ente a datità calcolabile, in riferimento alla quale l'aspetto *quantitativo* si sovrappone a quello *qualitativo* sino a coincidere con esso. È

Beiträge heideggeriani, cfr. R. Cristin, *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di 'Erlebnis' e di 'Erfahrung' nei "Beiträge zur Philosophie"*, in «aut aut» 248/249 (1992), pp. 153-172.

¹³⁹⁸ M. Heidegger, *Zum "Ursprung des Kunstwerkes"* (zu Frankfurter Vorträgen), a cura di F. -W. von Hermann, in «Heidegger Studies», 22 (2006), p. 9.

¹³⁹⁹ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 147.

¹⁴⁰⁰ *Ivi*, pp. 129-147.

¹⁴⁰¹ Sulla cooriginarietà e il rapporto di reciproca implicazione fra la *Machenschaft* e l'*Erlebnis*, cfr. [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 101-102: «L'uomo diviene sempre più ingegnoso e furbo, ma sempre più massificato e piccolo. Le occasioni e le possibilità in cui egli mette in gioco le sue capacità di manovra diventano, grazie a queste capacità, illimitate [...]. Quanto più implacabili si fanno le manovre della ragione e il suo calcolo, tanto più acuto e massificato si fa l'urlo che invoca l'"esperienza vissuta" [...]. Di più ancora: i risultati delle manovre della ragione, come, per esempio, quelli enormi della tecnica, diventano essi stessi la più grande "esperienza vissuta", mentre le esperienze vissute cercano la forma della manovra razionale. Un incontro di pugilato è un'"esperienza vissuta", eccetto che per i pugili, i quali non hanno alcuna esperienza vissuta, ma si limitano a fare il pugilato; sono gli spettatori ad avere l'"esperienza vissuta" dell'incontro, e quel che viene vissuto è la manovra in cui consiste lo spettacolo "grandiosamente allestito". L'esperienza vissuta si fa manovra [...]. L'esperienza vissuta come manovra e la manovra come esperienza vissuta: quel che emerge dallo svolgimento complessivo di questo rapporto non può essere attribuito a nessuna persona in particolare, ma è il processo in cui l'uomo, sapendo di essere l'"essere vivente razionale" e comportandosi come tale, trae le ultime conseguenze della sua "cultura" e della sua "civiltà": l'estrema lontananza dalla posizione di fronte all'ente fondata all'inizio».

così alla determinazione, in termini di misurazione, del “gigantesco” (*Riesigen*)¹⁴⁰² cioè a cui la pianificazione umana si orienta autodeterminando i suoi stessi limiti e aspirando all’incondizionato, ovvero a non imbattersi in alcun ostacolo che possa porle freno:

il cogliere che anticipa, pianifica e installa ogni cosa prima ancora che sia colta nella sua particolarità e singolarità [...] non trova alcun limite in ciò che è *dato*, né vuole trovarne alcuno: ciò che è decisivo è invece l’illimitato, inteso [...] come ciò che non è vincolato ad alcun limite *dato*, a *nulla* che sia dato o che possa darsi *in quanto limite*. Non esiste in linea di principio l’“im-possibile”; si “odia” questa parola, cioè tutto è umanamente possibile, se soltanto si mette in conto ogni cosa in ogni prospettiva e in anticipo, e se ne creano le condizioni.¹⁴⁰³

È proprio nell’oscurarsi dell’Essere nella grigia uniformità di una mera *serie* di dati fra loro distinguibili solo in virtù di un criterio di misurazione quantitativo che si determina il suo stesso dileguarsi, il suo precipitare nell’*indifferenza* (*Gleichgültigkeit*)¹⁴⁰⁴ e nell’ovvietà della più generica e vuota delle determinazioni possibili¹⁴⁰⁵. Ed è in virtù della «chiarezza in cui l’occhio del sapere è abbagliato fino all’accecamento [...] [che] l’ente si dilata in quanto ente, ma viene *abbandonato dall’essere*»¹⁴⁰⁶. Con il progressivo ed inesorabile sostituirsi del *Vorstellen*¹⁴⁰⁷ al

¹⁴⁰² Cfr. [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 139: «L’assenza di decisione è l’ambito della sfrenatezza delle macchinazioni in cui si montano la grandezza nella forma mostruosa del gigantesco e la chiarezza come trasparenza di ciò che è vuoto».

¹⁴⁰³ *Ivi*, p. 153.

¹⁴⁰⁴ Cfr. M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 2005, p. 741: «L’essere rimane per noi qualcosa di indifferente, e per questo quasi non prestiamo attenzione nemmeno alla distinzione dell’essere e dell’ente, sebbene basiamo su essa ogni comportamento in rapporto all’ente. Ma non solo noi, uomini d’oggi, stiamo fuori da quella discordia ancora inaspettata del rapporto con l’essere. Questo stare fuori e non conoscere è il contrassegno distintivo della metafisica; infatti per quest’ultima l’essere rimane necessariamente ciò che è più universale, più comprensibile. In questo orizzonte essa pensa soltanto l’universale, che ha diversi gradi e strati, dei diversi ambiti dell’ente».

¹⁴⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 738-739: «L’essere è la cosa più vuota ed è, al tempo stesso, la ricchezza in base alla quale tutto l’ente, noto ed esperito, ignoto e ancora da esperire, viene dotato del rispettivo modo essenziale del suo essere. L’essere è ciò che c’è di più universale (*das Allgemeinste*) si incontra in qualsiasi ente, e quindi ciò che è più comune (*das Gemeinste*), che ha perso ogni distinzione o non l’ha mai posseduta. Al tempo stesso l’essere è ciò che è più unico (*das Einzigste*), la cui unicità non viene mai raggiunta da alcun ente. Infatti, a ogni ente che vorrebbe mettersi in risalto si contrappone sempre un suo pari, cioè sempre un ente, per quanto diverso possa rimanere. L’essere, invece, non ha un suo pari. Ciò che si contrappone all’essere è il nulla, e forse perfino questo è, nell’essenza, sottomesso all’essere e soltanto a quest’ultimo».

¹⁴⁰⁶ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 140, corsivo mio.

Denken, l'oblio iscritto in quel corso *destinale* dell'Essere che è rappresentato dalla *storia della metafisica* – il cui atto conclusivo si consuma nel dispiegamento della *Machenschaft* tecnica –, trova compiuta manifestazione nella riduzione *nichilistica* dell'Essere all'ente¹⁴⁰⁸ e, conseguentemente, nella dimenticanza della differenza ontologica¹⁴⁰⁹.

¹⁴⁰⁷ Sul significato del termine 'Vorstellen', cfr. [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 87: «“Pensiero”, nell'abituale definizione, da lungo tempo in uso, è il rap-presentare (*Vor-stellen*) qualcosa nella sua *idéa* in quanto *κοινόν*: rap-presentare qualcosa in generale. Ma questo pensare è riferito da un lato a ciò che è lì davanti (*das Vor-handene*), già presente (una determinata interpretazione dell'ente). Dall'altro, esso è sempre *posteriore* per il fatto che si limita a procurare a ciò che è già interpretato la sua massima generalità. È un pensiero in vario modo dominante nella scienza. La concezione di “ciò che è generale” è ambigua, tanto più che già la caratterizzazione del pensato come *κοινόν* non è vista originariamente nella prospettiva del pensato stesso, ma da quella del “molteplice”, dell'”ente” [...]. Decisiva è l'impostazione del *molteplice* così come il fondamentale riferimento a esso e, anzitutto, anche dal punto di vista della coscienza, essa è tale che il molteplice costituisce *ciò che sta di fronte* (*das Gegenüber*) senza prima essere propriamente determinato e fondato nella sua verità. Quest'ultima deve essere attinta aolo tramite il “generale”. Tale concezione del pensiero è poi associata all'impostazione e alla produzione di “categorie”, e la “forma di pensiero” dell'*asserzione* diventa decisiva».

¹⁴⁰⁸ Sul nichilismo come esito destinale della storia della metafisica, cfr. [GA 5] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 312: «Se tuttavia l'essenza del nichilismo riposa nella storia destinale secondo la quale, nell'apparire dell'essente in quanto tale nella sua interezza, rimane assente la verità dell'essere, per cui dell'essere stesso e della sua verità ne è nulla, allora la metafisica, in quanto storia della verità dell'essente in quanto tale, è nella sua essenza nichilismo. Se, per di più, la metafisica è il fondamento storico-destinale della storia mondiale destinata e determinata in senso occidentale e europeo, allora quest'ultima è nichilistica in un senso del tutto diverso. Pensato in base al destino dell'essere, il nihil del nichilismo significa che dell'essere ne è nulla. L'essere non viene nella luce del proprio essenziare. Nell'apparire dell'essente in quanto tale, rimane assente l'essere stesso. La verità dell'essere viene a mancare. Rimane obliata». Della vasta letteratura critica sull'interpretazione heideggeriana del nichilismo quale compimento della storia della metafisica, ci limitiamo a ricordare i seguenti testi: AA. VV., *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, a cura di C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli, Bologna: Pendragon, 2006; A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli: Guida, 1976, pp. 77-121.; V. Cavallucci, *Heidegger tra metafisica e tecnica*, Venezia: Arsenale, 1981; C. Esposito, *Heidegger e il fondamento del nichilismo*, in A. Ales-Bello-L. Messinese-A. Molinaro (a cura di), *Fondamento e fondamentalismi: filosofia teologia religioni*, Roma: Città Nuova, 2004, pp. 145-167; P. R. Fandozzi, *Nihilism and Technology. A Heideggerian Investigation*, Washington (D. C.): University Press of America, 1982; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli: Guida, 1981; M. Rugenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete “inattuale” dell'epoca presente*, Roma: Bulzoni, 1978; Id (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Genova: Marietti, 1991; G. Seubod, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg-München: Alber, 1986.E. Vitiello, *Utopia del nichilismo: tra Nietzsche e Heidegger*, Napoli: Guida, 1983; F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari: Laterza, 2004.

¹⁴⁰⁹ Cfr. [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 134: «La dimenticanza dell'essere non è consapevole di se stessa, essa suppone di essere presso l'”ente”, presso ciò che è “reale”, vicina alla “vita” e sicura dell'”esperienza vissuta”. Essa infatti non conosce altro che l'ente. Eppure in questo modo, in tale essenziale presentarsi dell'ente, quest'ultimo è abbandonato dall'Essere. L'*abbandono dell'essere* è il fondamento della dimenticanza dell'essere».

§ 2. Il diniego dell'Essere e il passaggio all'altro inizio del pensiero: l'*Erzitterung des Seyns* nelle *Grundstimmungen* dello 'sgomento' (*Erschrecken*), del 'ritegno' (*Verhaltenheit*), del 'presagio' (*Ahnung*), del 'pudore' (*Scheu*) e dell' 'entusiasmo' (*Begeisterung*)

Nella *dürftige Zeit*, in cui si è oramai smarrita ogni traccia residua della differenza ontologica e in cui la volontà di potenza nietzschiana si configura quale esito ultimo della *metafisica della soggettività* di matrice cartesiana, la *Not* dell'*abbandono dell'Essere* – espressione in cui il genitivo è da intendersi in senso soggettivo¹⁴¹⁰ – si annuncia nella *Grundstimmung* dello 'sgomento' (*Erschrecken*), la cui *forza epocalmente influente (epochalprägende Kraft)* trova espressione nella capacità di «svelare, dietro tutto il progresso e il dominio sull'ente, il vuoto della mancanza di mete e l'incapacità di assumersi le prime e ultime decisioni»¹⁴¹¹. L'*Erwachen* di una simile disposizione emotiva può determinarsi solo a partire dall'acquisizione della consapevolezza dello stato di indigenza di un'epoca in cui l'Essere, ridotto oramai a *nihil*, si dà (*es gibt*) esclusivamente nella forma della *negazione (Versagen)*, e in quelle, intensificate, del *rifiuto (Verweigerung)* e del *diniego (Versagung)*:

¹⁴¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 131: «*Abbandono dell'essere* : il fatto che l'essere abbandona l'ente, lo rimette a se stesso e lo lascia diventare oggetto della macchinazione. Tutto ciò non è semplicemente "decadenza", bensì la prima storia dell'Essere stesso, la storia del primo inizio e di ciò che da quello deriva e che così, necessariamente, rimane dietro di esso».

l'abbandono dell'essere raggiunge il culmine laddove è più decisamente nascosto. E ciò accade dove l'ente è diventato, come doveva diventare, quel che più di tutto è abituale e consueto [...]. Si rivela allora quanto segue: il fatto che l'essere abbandoni l'ente significa che l'Essere *si vela* nell'evidenza dell'ente. E l'Essere stesso è essenzialmente determinato come questo velarsi che si sottrae [...]. Diniego non è però un nulla, bensì un modo originario eminente del lasciare incompiuto, vuoto; pertanto un modo eccelso dell'aprimiento [...]. Nel diniego si apre il vuoto originario, accade l'originaria *radura*, affinché però al tempo stesso vi si mostri l'indugio [...]. Il cenno è l'indugiante negarsi. Il negarsi non crea soltanto il *vuoto* della privazione e dell'attesa, bensì, insieme con esse, il vuoto come qualcosa che rapisce in sé.¹⁴¹²

La tonalità emotiva fondamentale dello 'sgomento'¹⁴¹³ si manifesta nell'*arretrare* dinanzi a quanto, oramai del tutto inabissatosi nella familiarità e nell'ovvietà della datità

¹⁴¹¹ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴¹² [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 130-374.

¹⁴¹³ Attenendoci alle indicazioni heideggeriane presenti nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, traduciamo con "sgomento", e non con "terrore" o "spavento", né con "orrore", il termine tedesco '*Erschrecken*'. A designare le tonalità emotive affini allo sgomento appena elencate è infatti, come si legge in [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50, la parola '*Schrecken*', che indica una disposizione patica che, a differenza dello sgomento, non si configura come una tonalità emotiva *fondamentale*, la cui maggiore *originarietà* rispetto allo spavento è indicata, sul piano lessicale, dal prefisso 'Er-'. A confermare il carattere *derivato* delle *Stimmungen* dell'orrore e del terrore sono anche le osservazioni conclusive del §30 di *Sein und Zeit*, in cui Heidegger, trattando delle diverse modulazioni in cui si declina la paura (*Furcht*), scrive: «I momenti costitutivi del fenomeno pieno della paura possono variare. Si danno perciò diverse possibilità d'essere dell'aver paura. L'approssimarsi della vicinanza è costitutivo della struttura dell'incontro con ciò che minaccia [...]. Se [...] ciò che è minaccioso ha il carattere della estraneità più completa, la paura diventa *orrore* (*Grauen*). Quando poi ciò che è minaccioso si presenta come orribile [...], la paura diviene *terrore* (*Entsetzen*) [...]. Tutte le modificazioni della paura, in quanto possibilità di sentirsi in una situazione emotiva, stanno a indicare che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è "spaurito" ([GA2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 176)». Cfr. inoltre B. E. Stone, *op. cit.*, p. 227: «*Erschrecken* suggests something very dark about the *Grundstimmung* of the other beginning. *Schrecken* as a verb means to startle or to frighten; as a noun, the word suggests terror». In tal senso, ci discostiamo dalla traduzione del termine '*Erschrecken*' con "spavento" proposta da Ugazio nelle *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, in cui Heidegger tratta di tale disposizione patica caratterizzandola nella stessa modalità secondo cui essa è tematizzata nei *Beiträge*. Nella stessa prospettiva ci si discosta dalla resa per cui opta, fra gli altri, Haar, il quale, in merito a tale *Grundstimmung*, scrive (in *Attunement and Thinking*, *op. cit.*, p. 170): «Terror slumbers [...]. Terror is anxiety about the caving in or the eclipse of epochal principles. Just as anxiety happens as metamorphosis of the subject [...], terror appears as the eclipse of the metaphysical truth which had been reigning until now, the onto-theological truth. Terror emerges from the return to the unsoundable and indeterminable character of being». In merito al vasto spettro di *Stimmungen* connesse all'ambito di ciò che desta spavento e terrore, ovvero del *deinon* (*Unheimliche*), cfr. G. Berto, *op. cit.*, p. 137: «Heidegger individua tre diverse sfere di significato racchiuse nell'ambito dell'*Unheimliche*, ciascuna delle quali si sdoppia a sua volta in polarità contraddittorie: *das Furchtbare*, il terribile, lo spaventoso, interpretabile sia come *das Fürchterliche*, ciò che genera terrore e spinge alla fuga, sia come *das Ehrwürdige*, ciò che suscita venerazione, rispetto, e attrae a sé; *das Gewaltige*, l'enorme, il potente, l'imponente, che nella sua forza straordinaria si presenta come *das Gewalttätige*, il violento, il brutale, oppure come *das Überraagende*, che sovrasta per la sua eccellenza e superiorità; e infine *das Ungewöhnliche*, l'insolito, lo straordinario, sia in

ontica, «si dimostra [al contempo] come ciò che è strano e [...] come incatenamento»¹⁴¹⁴; tale ritrarsi dinanzi al *daß* dell'ente non è tuttavia da intendersi come *noluntas* né come mera accettazione passiva del diniego dell'Essere, bensì come consapevole forma di *rinuncia* (*Verzicht*), che si esplica nella *volontaria disposizione* a preparare il *secondo inizio*, mediante la radicale assunzione del *compito* di dimorare nell'«aperto del passaggio, nell'abissale medietà (*Inmitten*) del frammezzo tra il non-più del primo inizio e della sua storia e il non-ancora dell'adempersi del secondo inizio»¹⁴¹⁵. La possibilità, dischiusa dall'*Erschrecken*, di condurre all'*andere Anfang*, si determina in virtù della riproposizione della *Grundfrage* sulla verità dell'*Essere* (*Seyn*)¹⁴¹⁶, la cui necessità è stata rimossa dalle interpretazioni, di volta in volta avanzate, lungo il corso della storia della metafisica, in risposta alla *Leitfrage* sull'*essere* (*sein*) dell'ente, a partire dalla concezione platonica dell'essere come εἶδος-ιδέα e di quest'ultimo binomio come κοινόν, concezione in base alla quale:

il fatto di essere “ciò che più di tutto è generale” diventa *la* determinazione essenziale dell'essere stesso. La domanda sul τί ἐστίν è sempre la domanda sul κοινόν: si fornisce così il quadro del genere supremo, della somma generalità e *specificazione* per pensare a fondo nel suo insieme l'ente in quanto tale.¹⁴¹⁷

È a partire dall'acquisizione della consapevolezza dell'originario fraintendimento della domanda fondamentale sull'Essere e dell'assunzione di quest'ultimo a partire

quanto *das Ungeheure*, l'enorme, l'immenso, che deborda immediatamente dall'abituale, sia come *das in allem Geschickte*, come l'abilità in ogni cosa, che deriva la sua eccezionalità non tanto dal suo uscire dall'abituale quanto piuttosto dalla capacità di controllarlo in ogni suo aspetto».

¹⁴¹⁴ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴¹⁵ *Ivi*, p. 51.

¹⁴¹⁶ In merito alle due distinte dizioni 'sein' e 'Seyn' e al significato del verbo 'wesen', cfr. F. Volpi, *Avvertenza del curatore dell'edizione italiana*, in [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 21-22: «Heidegger usa la prima [dizione] per il concetto metafisico, la seconda per quello proprio, anche se non sempre in modo coerente. Egli ricorre inoltre alle risorse dell'etimologia, che insegna la derivazione di *sein* da tre radici: *es*, “vivere”; **bhul/*bheu*, “dischiudersi”, “sbocciare”; *wes*, “permanere”. Da quest'ultima deriva il verbo *wesen*, durativo di *sein*, morto come tale nel tedesco odierno, ma conservato nel participio passato *gewesen* e nei composti *anwesen* (“presentarsi”, “venire alla presenza”), *abwesen* (“assentarsi”, “essere assente”) e *verwesen* (“degenerare”, “putrefarsi”). Heidegger usa *wesen* nel senso di “essere durevolmente presente”, “durare”, “permanere”, per indicare il modo in cui l'Essere è. Specialmente quando vuole sottolineare la differenza ontologica tra Essere ed ente, riserva *wesen* per il primo, *sein* per il secondo: “*Das Seiende ist. Das Seyn west*” [L'ente è. L'Essere è essenzialmente] (in [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 58)».

¹⁴¹⁷ *Ivi*, p. 215.

dall'ente in cui esso si svela, che può compiersi il *superamento* (*Überwindung*) della stessa metafisica e, con esso, la ripresa della *necessità* essenziale dell'*erste Anfang*.

Tale *ripresa* può avvenire non nella forma di un mero recupero storiografico di ciò che è stato, bensì in quella della genuina *meditazione* (*Besinnung*) sullo stesso primo inizio, e dunque mediante un *confronto dirimente* (*Auseinandersetzung*) attraverso cui «il pensiero ponga in *dialogo* il primo già-stato (*das erste Gewesene*) dell'Essere della verità e l'estremo futuro della verità dell'Essere e, in tale dialogo, porti a parlare l'essenza dell'Essere finora non raggiunta da alcuna domanda»¹⁴¹⁸.

Poiché l'altro inizio «non è una destituzione del primo inizio»¹⁴¹⁹, in quanto implica un diretto riferimento ad esso, l'essenziale *vibrazione* (*Erzitterung*) dell'Essere potrà essere nuovamente avvertita solo a condizione che il *dialogo meditativo* sull'inizio greco del pensiero avvenga nella modalità di un radicale *riafferramento* dello stesso, e, solo così, la *ripetizione* (*Wiederholung*) di quest'ultimo potrà autenticamente aver luogo in modo tale che esso possa essere «colto in maniera più originaria e riportato alla sua grandezza»¹⁴²⁰:

ogni inizio, proprio perché insuperabile, deve sempre essere ripetuto, posto a confronto nell'unicità della sua inizialità e dunque del suo ineludibile precorrere. Tale confronto è originario se è a sua volta iniziale, ma necessariamente nel senso dell'*altro* inizio. *Solo ciò che è una volta soltanto (das Einmalige) si può ri-petere*. Solo esso ha in sé il fondamento della necessità che si ritorni di nuovo e se ne assuma l'inizialità. Ripetizione non si riferisce qui alla sciocca superficialità e alla impossibilità del mero verificarsi dello *stesso*, una seconda e una terza volta. Infatti l'inizio non può mai essere concepito come lo *stesso*, poiché è anticipante, e dunque ciò che esso ha iniziato si propaga sempre in modo diverso determinando di conseguenza la propria ri-petizione.¹⁴²¹

È soltanto in riferimento all'*insuperabilità* dell'*erste Anfang* che può quindi rendersi comprensibile, in tutta la sua portata, il carattere di *unicità* dell'*andere Anfang*, irriducibile al primo inizio seppur intimamente connesso a quest'ultimo per l'essenziale *reciproco riferimento* in cui essi si pongono:

¹⁴¹⁸ *Ivi*, pp. 35-36, corsivo mio.

¹⁴¹⁹ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 142.

¹⁴²⁰ *Ibidem*, traduzione lievemente modificata.

¹⁴²¹ *Ivi*, p. 80.

l'altro inizio del pensiero è chiamato così non perché si presenti soltanto in un'altra forma rispetto a qualsiasi filosofia invalsa finora, bensì perché esso deve essere l'unico altro inizio in riferimento *all'unico* e primo inizio. Da questa reciproca assegnatezza dell'uno e dell'altro inizio è già determinato anche il modo della meditazione speculativa nel passaggio.¹⁴²²

In virtù del profondo nesso – rappresentato dalla stessa storia della metafisica – che soggiace fra il primo e il secondo inizio del pensiero, si rende pienamente manifesta la relazione in cui occorre assumere le *Grundstimmungen* dell'*Erstaunen* e dell'*Erschrecken*, e, rispetto al rischio dell'affrettata e semplicistica interpretazione secondo la quale esse potrebbero risultare contrapposte e reciprocamente escludentesi, Heidegger mette in guardia il lettore osservando che

sarebbe una concezione molto esteriore di queste due tonalità emotive fondamentali quella che volesse vedere nello stupore solo il divampante piacere e il giubilo e cercasse lo sgomento in atmosfere senza piacere, in atmosfere di afflizione e disperazione. Come lo stupore porta in sé una sua specie di sgomento, così lo sgomento nasconde in sé un suo modo di ritrovare la calma, di resistere pacatamente e di tornare a stupirsi.¹⁴²³

La *Vorbereitung* all'altro inizio consiste pertanto nella duplice operazione della *Wiederholung* del primo inizio e della *Überwindung* della metafisica, operazione che si esplica nel genuino coglimento della *Not* manifestatasi agli albori del pensiero greco e, al contempo, nella rinnovata posizione della *Grundfrage* obliata dall'intera storia della filosofia. In questa prospettiva, tale preparazione si delinea, nell'epoca in cui si compie la transizione all'*andere Anfang*, come un *percorso* (*Gang*), nel duplice significato verbale e nominale di questo termine, ovvero, secondo le esplicite indicazioni heideggerane, nel senso del “*procedere*” (*gehen*) e del “*cammino*” (*Weg*)¹⁴²⁴. È proprio nel percorrimento di questo sentiero speculativo che trova attuazione quel “*gioco di*

¹⁴²² *Ivi*, p. 35.

¹⁴²³ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 140-141, traduzione lievemente modificata.

passaggio” (*das Zuspiel*) cui il filosofo riserva, nell’opera in questione, una diffusa trattazione, sottolineando a più riprese la necessità, che in tale gioco emerge in tutta la sua urgenza, di esperire fino in fondo, nell’*incanto* di una *silenziosa e solitaria* meditazione, lo stato di vuoto abbandono in cui l’interrezza dell’ente, nello strepito evasivo delle esperienze vissute *sistematicamente* approntate dalla macchinazione, è precipitato¹⁴²⁵:

nella decisività del passaggio non si dà alcun accordo né alcuna intesa, ma lunghe solitudini e silenziosissimi incanti al focolare dell’Essere, sebbene questo resti ancora totalmente sopraffatto dal pallore dell’artificiale parvenza dell’“ente” esperito al modo della macchinazione (la “realtà concreta”).¹⁴²⁶

Mentre la *Not* del primo inizio *vibra* (*erzittert*) nel *destarsi* dello stupore, il quale si pone a fondamento e a origine dell’interrogazione circa il *darsi dell’essere dell’ente in quanto tale*, il compimento della svolta del secondo inizio si determina nel *risvegliarsi* dello sgomento che prelude alla domanda sulla *verità dell’Essere* (*Wahrheit des Seyns*). Il passaggio dall’*erste* all’*andere Anfang* del pensiero, con il quale si rende possibile l’oltrepassamento della metafisica, si traduce, pertanto, nel rovesciamento dell’iniziale *Leitfrage* sull’enticità nella *Grundfrage* sull’essenza aletica dell’Essere:

come la necessità del *primo* inizio ha la sua propria struttura, in base alla quale la tonalità emotiva fondamentale in cui essa si fa sentire è quella dello stupore e, per conseguenza,

¹⁴²⁴ Cfr. [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 105.

¹⁴²⁵ In merito alla lontananza, all’indifferenza e al vuoto abbandono in cui il mondo intero precipita nell’*Erschrecken* e all’affinità di tale *Grundstimmung* rispetto a quella dell’angoscia, cfr. M. Haar, *Stimmung et pensée, op. cit.*, pp. 273-274: «Avec l’effroi (*Schrecken, Erschrecken*) se découvre la dimension historique de l’angoisse. Le mot *Schrecken* apparaît pour la première fois (dans un texte publié) en 1943 dans la *Postface à Was ist Metaphysik?*, mail il est présent à la fois dans le Cours du semestre d’hiver 1937/38 *Grundfragen der Philosophie* et dans le *Beiträge* [...]. Or c’est dans la *Postface* que la métaphysique reçoit sa première définition historique. La métaphysique n’est pas seulement le vérité de l’étant comme tel, la conceptualisation de l’étantité de l’étant; la métaphysique est l’histoire de cette vérité, de cette conceptualisation. La *Postface*, on le sait, défend la conférence contre certaines accusations (nihilisme, mépris de la logique, philosophie du sentiment), mais surtout elle précise la signification de l’angoisse relativement à cette époque de l’Histoire où la volonté de volonté, l’universelle calculabilité marquent l’être. L’effroi est l’angoisse face à l’inquiétant abîme qui échappe à la pensée calculante [...]. L’effroi est si l’on peut dire *l’angoisse pour l’être*, “l’angoisse essentielle” (*wesenhafte Angst*) [...]. L’“essence dévorante du calcul” repose sur le Rien, sur le tout autre que l’étant». Cfr. anche M. Haar, *Le primat de la Stimmung sur la corporeité du Dasein, op. cit.*, pp. 173-174.

la sua domanda iniziale e permanente è quella sull'ente, su che cosa esso sia, così la necessità dell'*altro* inizio ha la struttura dell'abbandono dell'essere, cui corrisponde la tonalità emotiva fondamentale dello sgomento. Conseguentemente, anche la domanda iniziale dell'altro inizio è diversa: la domanda sul *farsi-essenza della verità*, la domanda sulla verità.¹⁴²⁷

L'assegnazione originaria del primo inizio (e cioè della sua storia) significa prendere piede nell'altro inizio. Ciò si compie nel passaggio dalla *domanda guida* (che cos'è l'ente?, domanda sull'entità, *essere*) alla *domanda fondamentale*: che cos'è la verità dell'*Essere*? (essere ed Essere sono lo stesso eppure fundamentalmente diversi [*sein und Seyn ist dasselbe und doch grundverschieden*]). Questo passaggio, inteso storicamente, è il superamento – e precisamente il primo, nonché il primo possibile – di *tutta* la “metafisica”.¹⁴²⁸

Nel tempo del nichilismo compiuto, in cui il mondo appare ormai del tutto abbandonato dall'Essere (*Seinsverlassene Welt*) risuona tuttavia quella lontana eco alla quale il filosofo allude con il termine ‘*Anklang*’, indicante la *risonanza* dell'Essere che è percepibile solo da coloro che avvertono l'urgenza della *necessarietà di una svolta* (*Notwendigkeit*), la quale emerge nella disposizione affettiva fondamentale del ‘*ritegno*’ (*Verhaltenheit*). Su di essa si riverbera, nel mutarsi di «ciò che è più generale e più ovvio [...] [in] ciò che è più singolare e più strano (*das Einzigste und Befremdlichste*)»¹⁴²⁹, il riflesso propagato dall'*Erstaunen* del primo inizio e, inoltre, il movimento del *trattenersi* e dell'*arretrare* fa tutt'uno con quello opposto dell'*approssimarsi*, ed entrambi si raccolgono nella quiete della *custodia* che, lungi dal configurarsi come mera forma di inattività, preserva e mantiene in sé ciò che altrimenti

¹⁴²⁶ *Ivi*, p. 188.

¹⁴²⁷ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 142, traduzione lievemente modificata. Cfr. G. Stenstad, *op. cit.*, p. 82: «In saying the grounding attuning of the other beginning, a double resonance is named: the resonance within the thinking of the first beginning from within its end and a resonance with what, in its very withdrawal and reserve, draws and shifts us into the enabling of an other beginning. The questioning which this grounding attuning compels must resonate with the questioning at the first beginning. In the first beginning, the being of beings is questioned, while their disclosure and the opening in which it takes place is left unquestioned. In an other beginning, it becomes necessary to hold in question precisely what was left unquestioned at the first beginning, namely the truth of being as opening and clearing which Heidegger evokes with the word *Wesung*».

¹⁴²⁸ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 183.

¹⁴²⁹ *Ivi*, p. 188, corsivo mio.

non potrebbe che dissolversi nella chiarezza accecante del sapere meramente *esplicativo* e *strumentale* dell'ente¹⁴³⁰:

se l'essere è essenzialmente (*west*) in quanto rifiuto, e se questo deve venire avanti nella propria radura ed essere conservato in quanto rifiuto, allora la prontezza per il rifiuto può consistere solo nella *rinuncia*. La rinuncia non è tuttavia il mero non-volere-avere e lasciare-da-parte, bensì avviene come la somma forma di possesso, la cui altezza trova la risolutezza nella franchezza (*Freimut*) per l'inconcepibile donazione del rifiuto [...]. Ogni forma di quiete e di ritegno ha l'apparenza dell'inattività, del lasciar correre e della rinuncia, ed è forse il più ampio slancio oltrepassante che torna indietro al lasciar essere l'essente come evento.¹⁴³¹

Quale modalità eminente del *corrispondere al rifiuto* dell'Essere, la *Verhaltenheit* rende manifesta, al pari delle altre *Grundstimmungen* rivelatrici in cui si declina la *Befindlichkeit*, l'estasi (*Entrückung*) nella quale dimora la cifra ontologica stessa dell'Esserci, il quale, nell'insorgere del ritegno e nell'esercizio della *cura*, può porsi nuovamente in ascolto dell'appello rivoltagli dall'Essere, che torna a *svelarsi* nel modo della *negazione* (*Negation*)¹⁴³². Nell'accordatura patica del 'ritegno' – che costituisce, secondo la caratterizzazione heideggeriana, il *mezzo* (*Mitte*) fra le *Stimmungen* dello 'sgomento' e del 'pudore' – e nella sua «inapparente audacia»¹⁴³³ può attuarsi dunque

¹⁴³⁰ Cfr. G. Berto, *op. cit.*, p. 201: «Il "ritegno" rimanda fundamentalmente a un'irrisoluzione e alla necessità di mantenersi in essa, anziché scioglierla e superarla. Nell'apparire che ci colpisce nello stupore, esso scorge un nascondimento, una sottrazione che risultano più significativi della trasparenza stessa. Esso ostacola perciò e ritarda il movimento che tende a trasformare la luminosità inquietante di questo apparire nella chiarezza di ciò che è pienamente svelato ed esplicitato: quel movimento che, secondo Heidegger, la filosofia ha generalmente compiuto [...]. Ciò che Heidegger chiama "essere" sembra aver molto a che fare con questa irrisolubilità: un nascondimento, un'inesplicitabilità, una segretezza che, nella loro inesauribilità, si ripresentano in ogni dischiudersi delle cose».

¹⁴³¹ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 51-137.

¹⁴³² Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in [GA 5] M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1950, tr. it. a cura di V. Cicero, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano: Bompiani, 2002, p. 136: «E se il diniego stesso dovesse divenire la più alta e duratura rivelazione dell'Essere? Concepita a partire dalla metafisica (cioè, a partire dalla questione dell'Essere posta nella forma: Che cos'è l'essente?), l'essenza nascosta dell'Essere (il diniego) si disvela innanzitutto come l'assolutamente Non-essente, come il Nulla. Ma il Nulla, inteso come la Non-ità dell'essente, è la più radicale controparte della mera nullità. Il Nulla non è mai il mero nulla, né tantomeno è un qualcosa nel senso di un oggetto; il Nulla è l'Essere stesso, alla cui verità l'uomo viene trasferito in proprietà allorché egli si è superato come soggetto, e cioè quando non propone né rappresenta più l'essente come soggetto».

¹⁴³³ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 246.

quell'«esercizio preliminare»¹⁴³⁴ al salto (*Sprung*) dall'ente verso l'Essere e, con esso, al superamento della metafisica e alla fondazione di un nuovo corso del pensiero. In merito a tale pratica preparatoria Heidegger fa esplicito riferimento, sempre nei *Beiträge*, al progetto di un'*ontologia fondamentale* avviato in *Sein und Zeit*, precisando che,

fintanto che questo tentativo [scil. attuato in *Sein und Zeit*] viene spacciato per una “filosofia dell'esistenza”, tutto resta incompreso [...]. *Sein und Zeit* non è perciò un “ideale” né un “programma”, bensì l'incipiente inizio dell'essenziale presentarsi dell'Essere stesso, non ciò che *noi* conquistiamo con il pensiero, ma ciò che, ammesso che siamo maturi per questo, *ci* costringe in un pensiero che non fornisce alcuna dottrina né dà origine a un agire “morale”, né assicura l'“esistenza”, bensì “solo” la verità fonda in quanto gioco dello spazio-tempo in cui l'ente può di nuovo diventare essente, cioè trasformarsi nella salvaguardia dell'Essere.¹⁴³⁵

¹⁴³⁴ *Ivi*, p. 34.

¹⁴³⁵ *Ivi*, pp. 239-247. Sulla netta presa di distanza di Heidegger rispetto ai tentativi di interpretazione in chiave esistenzialistica del suo progetto ontologico, nonché rispetto alla possibilità di ricavare un'etica dall'analitica esistenziale elaborata in *Sein und Zeit*, cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Bern: A. Franke, 1947, tr. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'umanesimo*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 281-312: «Sartre [...] esprime così il principio fondamentale dell'esistenzialismo: l'esistenza precede l'essenza. Qui egli assume *existentia* ed *essentia* nel significato della metafisica, la quale, da Platone in poi, dice: l'essenza precede l'esistenza. Sartre rovescia questa tesi, ma il rovesciamento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica. Come tale, anche questa tesi resta, con la metafisica, nell'oblio della verità dell'essere. Sia, infatti, che la filosofia determini il rapporto tra *essentia* ed *existentia* nel senso delle controversie medievali, sia che lo determini nel senso di Leibniz o in qualche altro modo, resta sempre da chiedersi prima di tutto a partire da quale destino dell'essere questa differenziazione nell'essere tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* arrivi al pensiero [...]. La tesi capitale di Sartre circa il primato dell'*existentia* sull'*essentia* giustifica il termine “esistenzialismo” come una denominazione adeguata a questa filosofia. Ma la tesi capitale dell'“esistenzialismo” non ha nulla in comune con la frase di *Sein und Zeit* [scil.: “solo finché l'Esserci è, si dà essere”]; e ciò a prescindere dal fatto che in *Sein und Zeit* non è ancora possibile enunciare una tesi sul rapporto tra *essentia* ed *existentia*, perché in quella sede si tratta di approntare qualcosa di provvisorio e pre-cursorio [...]. Ciò che ancora oggi, e per la prima volta, resta da dire, potrebbe forse costituire una spinta per condurre l'essenza dell'uomo a pensare con attenzione la dimensione della verità dell'essere che la governa [...]. Poco dopo l'apparizione di *Sein und Zeit* un giovane amico mi chiese: “Quando scriverà un'etica?” [...] Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura [...]. Occorre [...] chiedersi: se il pensiero, pensando la verità dell'essere, determina l'essenza dell'*humanitas* come e-sistenza a partire dalla sua appartenenza all'essere, resta, esso, solo una rappresentazione teoretica dell'essere e dell'uomo? O si possono invece trarre contemporaneamente da tale conoscenza delle indicazioni per la vita attiva da dare a quest'ultima? La risposta è che questo pensiero non è né teoretico né pratico. Esso avviene prima di questa distinzione. Per quel tanto che è, questo pensiero è pensiero che rammemora (*Andenken*) l'essere e nient'altro [...]. Ma che relazione c'è tra il pensiero dell'essere e il comportamento teoretico e pratico? Il pensiero dell'essere supera ogni contemplazione, perché si prende cura della luce in cui solo può dimorare e muoversi un vedere inteso come *theoria* [...]. Così il pensare è un fare. Ma è un fare che supera ogni prassi». Cfr., sul tema in questione, A. P. Ruoppo, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e tempo*, Genova: Il Melangolo, 2011.

La dimensione che si schiude nel *gioco* (*Spiel*) dello *spazio-tempo* (*Zeit-Raum*) cui il filosofo accenna in chiusura del passo sopra citato rappresenta una delle specifiche *fenditure* aperte dall'*Erzitterung* che, attraversando l'Essere, ne determina l'*oscillazione* (*Erschwindung*), la quale, producendo alterni movimenti di *slancio* (*Schwung*) e di *controsilancio* (*Gegenschwung*), dà origine alle molteplici e differenti *frastagliature* (*Zerklüftungen*) in cui l'Essere, di volta in volta, si svela. È in tale spazio di oscillazione che si colloca il suddetto *Zeit-Raum*, il quale, manifestandosi nel *gioco* delle continue *Entrückungen* e *Berückungen*, delle attrazioni e dei respingimenti, dei rapimenti e delle sottrazioni in cui le dimensioni del tempo e dello spazio si dispiegano, apre, nell'irrompere dell'*Augenblick*, la località luminosa della *Lichtung*, in cui l'Essere può *eventuarsi* offrendosi alla custodia dell'Esserci.¹⁴³⁶

Lo *slanciarsi* del pensiero al di là dell'orizzonte ontico, dall'ente all'Essere, è descritto nella terza *fuga* dei *Beiträge, Der Sprung*, in cui Heidegger identifica nel *presagio* (*Ahnung*) la specifica intonazione emotiva nella quale si propaga il tremito dell'Essere (*Erzitterung des Seyns*), che dispone l'Esserci al *presagire* (*das Er-hanen*) i suoi stessi *cenni* (*Winke*), atteggiamento del quale il filosofo offre la seguente caratterizzazione:

il presagire è in sé il trattenersi in se stesso rifondatesi della potenza che ci dispone, è *il mettere in salvo* (*das Bergen*) – che indugia e tuttavia già si leva al di sopra di ogni incertezza del puro opinare – del disvelamento del velato in quanto tale, del rifiuto.¹⁴³⁷

Nella *Grundstimmung* dell'*Ahnung*, che «è in sé *spavento* (*Schrecken*) e al contempo *entusiasmo* (*Begeisterung*)»¹⁴³⁸ – nel quale è possibile riconoscere alcuni tratti caratteristici della *Stimmung* della *gioia* (*Freude*)¹⁴³⁹ che insorge, unitamente allo

¹⁴³⁶ Cfr. F. Volpi, *Avvertenza del curatore dell'edizione italiana*, in [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴³⁷ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴³⁸ *Ibidem*, traduzione lievemente modificata, corsivo mio.

¹⁴³⁹ La *Grundstimmung* della gioia è tematizzata per la prima volta nella *Vorlesung* del semestre invernale 1920-21 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in cui Heidegger tratta di tale disposizione emotiva in merito allo stato d'animo con il quale i Tessalonicesi accolgono l'evento della parusia annunciato loro da San Paolo. Riguardo alla possibilità che la seconda venuta del Signore, alla quale i fedeli si preparano con speranza e tribolazione, determini un radicale cambiamento dell'esistenza, il filosofo osserva, nel corso in questione, che «l'accogliere consiste nel mettersi dentro la necessità della vita, [...] [con la quale] è connessa una gioia che giunge dallo Spirito Santo ed è incomprendibile alla vita» ([GA 60] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, *op. cit.*, p. 135). In tale *Vorlesung* la *Freude* è dunque assunta quale reazione emotiva alla possibilità del rinascere dell'esistenza, mentre la medesima *Grundstimmung* è

stupore, dinanzi al donarsi della totalità dell'ente nel primo inizio del pensiero – ad essere presagito è lo stesso *Ereignis* dell'Essere, l'*evento-appropriazione* che, opposto al movimento di sottrazione e di *espropriazione* (*Ent-eignis*) che si verifica nel negarsi dell'Essere nella datità ontica, può essere accolto solamente nella tonalità emotiva fondamentale, indisgiungibilmente connessa allo sgomento, al ritegno e al presagio, del 'pudore' (*Scheu*).

Lo *Sprung* verso il secondo inizio del pensiero consiste, come Heidegger precisa, non nell'«entra[re] [dell'Esserci] in un "periodo" che non è ancora stato, bensì in un ambito totalmente altro della storia [...], [in quel] sito solitario [in cui] l'essenza dell'Essere si raccoglie nella sua somma vocazione»¹⁴⁴⁰, ed è proprio nel porsi, da parte del pensiero, in *dialogo* con l'*erste Anfang* che l'Esserci può attraversare, *meditando* con sgomento, ritegno e pudore sul *diniego* dell'Essere, quel fondamentale *passaggio* in cui, mediante l'oltrepassamento dell'intera metafisica, si decide della sua stessa essenza e, al contempo, del futuro corso del pensiero:

qui, nel passaggio, si prepara la decisione più originaria e perciò più storica, quell'*aut-aut* di fronte a cui non rimangono nascondigli né regioni dove fuggire: o restare vincolati alla fine e al suo decorso [*scil.* della metafisica], e cioè a nuove variazioni della

menzionata in *Sein und Zeit* in riferimento all'*Angst* e alla capacità di quest'ultima di consentire all'esserci di auto-assumersi in quanto pura *dynamis*: cfr. [GA 2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 369: «con la sobria angoscia, che pone di fronte al poter-essere isolato, va di pari passo la gioia imperturbabile che questa possibilità porta con sé [*Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen*]». Sul carattere aperturale della gioia, cfr. Q. Smith, *op. cit.*, p. 229: «*Dasein* is fulfilled when it finds that its enigmatic "that it is, rather than is not" has the character of a gift. Being "thrown into" its "There" best describes *Dasein's* "that it is, with the whence and whither concealed" as it is disclosed in pure anxiety. However the "gift" of *Dasein's* "that it is" best describes this phenomenon as it is disclosed from the point of view of joy. *Dasein* is gifted by being allowed to be "there", although of course no being, such as a god, "offered" *Dasein* this gift, just as no being "threw" *Dasein* its "there"». La nozione di '*Freude*' occorre anche nel testo della prolusione del 1929 *Was ist Metaphysik?*, allorché Heidegger, ponendo in rilievo la valenza rivelatrice della *tiefe Langeweile* e dell'*Angst*, annovera, quale altra tonalità emotiva fondamentale di carattere propriamente aletico, la gioia: cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 66: «Un'altra possibilità di una tale rivelazione si nasconde nella gioia che nasce in presenza dell'Esserci – e non della mera persona – di un essere amato». È invece nell'*Einführung in die Metaphysik* del 1935 che la gioia è descritta come forma di sommo giubilo dinanzi al donarsi dell'ente nella sua totalità, che, nel suo apparire, rapisce ed entusiasma come se si manifestasse, analogamente a quanto avviene nella *Grundstimmung* dello stupore, per la prima volta: cfr. [GA. 40] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, *op. cit.*, p. 13, corsivo mio: «In certi momenti di profonda disperazione, ad esempio, quando ogni consistenza delle cose sembra venir meno e ogni significato oscurarsi, la domanda [*scil.*: "Perché vi è, in generale, l'essente e non piuttosto il nulla?"] risorge [...]. Oppure la domanda si presenta in una *esplosione giubilante del cuore*, allorché repentinamente tutte le cose si trasformano e ci attorniano come per la prima volta [...]. La domanda si presenta anche in certi momenti di noia, quando ci sentiamo ugualmente distanti dalla disperazione come dalla *gioia*».

“metafisica”, che diventano sempre più grossolane, sempre più prive di fondamento e di mete (il nuovo “biologismo” e simili), *oppure* iniziare l’altro inizio, essere cioè risolti alla sua lunga preparazione.¹⁴⁴¹

Nello slanciarsi in direzione di quel fendersi atletico dell’Essere in cui consiste l’*Ereignis*, l’Esserci si prepara, in relazione al nuovo cominciamento del pensiero, a divenire pienamente se stesso auto-afferrandosi in quanto *Ci*, ovvero in quanto *località aperta* in cui può tornare a dischiudersi la *verità* dell’Essere, verso cui si appresta ad esercitare così la sua *cura*:

si devono trovare i sentieri e i viottoli più silenziosi e ripidi per condurre fuori dall’abitudine e dal consumo dell’essere, che durano ormai datroppo tempo, e per *fondare*, in ciò che l’Essere fa avvenire e fa proprio (*er-eignet*) in quanto evento stesso, cioè *nell’Esser-ci, il sito della sua permanenza essenziale*.¹⁴⁴²

A divenire oggetto del *Fragen* del secondo inizio è, oltre alla verità dell’Essere, la costituzione ontologica umana: perciò, a subire, nello *Sprung*, una profonda *trasformazione* (*Verwandlung*) è, oltre al pensiero, la stessa essenza dell’uomo, che, da *animal rationale* – secondo la determinazione che si pone nel solco dell’intera tradizione metafisica – si predispone ad essere, in adesione a ciò che egli *essenzialmente* è, *cercatore* (*Sucher*), *guardiano* (*Wahrer*) *custode* (*Wächter*) e *fondatore* (*Gründer*) della *Lichtung*:

allontanandosi dall’inizio, l’uomo divenne *animal rationale*. Nel passaggio dalla prima fine del pensiero occidentale al suo altro inizio, in una svolta necessaria *ancora più alta*, con il compimento della domanda sulla verità, dovrà essere posta la domanda che chiede chi siamo noi. Questa domanda indicherà nella direzione della possibilità che l’uomo sia [...] il guardiano dell’*essere-aperto del’Essere*. Solo sapendo di non sapere ancora chi siamo, diamo fondamento all’unico fondamento capace di lasciare che si avvii l’*avvenire*

¹⁴⁴⁰ *Ivi*, pp. 233-234.

¹⁴⁴¹ *Ivi*, p. 235.

¹⁴⁴² *Ivi*, p. 243, corsivo mio.

di un esserci semplice ed essenziale dell'uomo storico. Questo fondamento è l'essenza della verità.¹⁴⁴³

In merito al rapporto fra le determinazioni di 'Esserci' e di 'uomo', Heidegger pone in rilievo come esse acquistino pieno significato solo in riferimento alla possibilità della custodia dell'Essere, e come, in virtù di ciò, si implicino vicendevolmente, poiché l'Esserci, assumendosi autenticamente solo a partire da se stesso, ovvero dal suo Ci, rappresenta «il fondamento [...] dell'uomo futuro e, [viceversa], l'uomo futuro è in quanto si fa carico di essere il Ci, ammesso che egli si concepisca come guardiano della verità dell'Essere, guardia che è indicata come la "cura"»¹⁴⁴⁴. All'*uomo futuro (der künftige Mensch)*, che, in quanto guardiano della verità dell'Essere, sarà «fatto avvenire e fatto proprio dall'Essere stesso»¹⁴⁴⁵, apparterranno non più la tendenza all'evasione e alla fuga da sé, né l'avidità di un *Wissen* che tutto vuole illuminare e dominare, bensì la *forza (die Stärke)* – intesa come la «maestria [...] del creativo crescere oltre se stessi»¹⁴⁴⁶ –, la *fermezza (die Entschiedenheit)* – ossia la «sicurezza dell'appartenere nell'evento appropriazione»¹⁴⁴⁷ –, la *mitezza (die Milde)* – da intendere non come «la debolezza della condiscendenza, bensì [...] [come] il generoso risveglio di ciò che è velato e preservato»¹⁴⁴⁸ –, e, infine, la *semplicità (die Einfachheit)*, la quale si manifesterà nella forma della «passione per la necessità dell'unico compito: portare in salvo nella protezione dell'ente l'inesauribilità dell'Essere»¹⁴⁴⁹. Per il compito assegnato all'*uomo futuro*, «nessuna "facoltà" dell'*uomo tradizionale (animal rationale)* sarà sufficiente»¹⁴⁵⁰, e così *i venturi (Die Zu-künftigen)* saranno quei *pochi (die Wenigen)*, quei *rari (die Seltenen)* venienti (*jene Künftigen*) che, «lenti e a lungo in

¹⁴⁴³ [GA 45] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴⁴⁴ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 297. Sull'intendimento heideggeriano delle nozioni di 'Esserci' e di 'essere umano (uomo)', cfr. *ivi*, pp. 300-316: «Esser-ci – l'essere che contraddistingue l'uomo *nella sua possibilità; dunque non vi è più alcun bisogno dell'attributo "umano"*. In quale possibilità? In quella suprema per lui, cioè essere il fondatore e il custode della verità stessa. Esser-ci – ciò che *al tempo stesso sostiene nel fondo ed eleva l'uomo*. Di qui il discorso sull'Esser-ci *nell'uomo* in quanto accadimento di quella fondazione. Si potrebbe però anche dire: l'uomo nell'Esser-ci. L'Esser-ci "dell'uomo [...] Chi è l'uomo? Colui di cui l'essere ha bisogno affinché si sopporti l'essenziale permanenza della verità dell'Essere. In quanto così abbisognato, l'uomo "è" però uomo solo nella misura in cui è fondato nell'Esser-ci, cioè in cui egli stesso, creando, diventa fondatore dell'Esser-ci».

¹⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 299.

¹⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 298.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁴⁹ *Ibidem*, corsivo mio.

¹⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 327, corsivo mio, traduzione lievemente modificata.

ascolto»¹⁴⁵¹, si faranno «testimoni più silenziosi del più silenzioso silenzio»¹⁴⁵² nel quale i flebili *Winke* della *vibrazione* della *Stimme* dell'Essere potranno essere uditi.

Nell'unità molteplice dello «stato d'animo fondamentale del ritegno-pudico-chesgomenta»¹⁴⁵³ da cui essi saranno pervasi, potrà così insorgere la futura *in-quietudine del domandare* (*Un-ruhe des Fragens*), in cui potrà compiersi la svolta dall'*andere Anfang* del λόγος, il quale, come *in origine* (τὸ πρῶτον), non potrà che sorgere e dispiegarsi sul fondamento del πάθος, in quanto, come il filosofo ribadisce ancora una volta,

ogni pensare essenziale richiede che i suoi pensieri e le sue proposizioni ricevano ogni volta di nuovo l'impronta, come metallo, dallo stato d'animo fondamentale. Se manca lo stato d'animo fondamentale, tutto non è che un artificioso strepito di concetti e di parole vuote.¹⁴⁵⁴

¹⁴⁵¹ *Ivi*, p. 388.

¹⁴⁵² *Ivi*, p. 388.

¹⁴⁵³ *Ivi*, p. 45. Sulla molteplicità delle *Stimmungen* (sgomento, ritegno, presagio, coraggio e pudore) a cui Heidegger riconduce la *Grundstimmung* del secondo inizio del pensiero, cfr. F. Dastur, *op. cit.*, pp. 322-323: «Heidegger insiste sur le fait que la tonalité fondamentale de la pensée à venir ne peut être désignée par un seul terme et qu'elle renvoie à une multiplicité de tons ou dispositions (*Stimmungen*) qui ne font que témoigner du caractère insaisissable en un concept (*unbegreiflich*) de cette tonalité fondamentale. La retenue n'est elle-même que le "milieu" (*Mitte*) de deux autres *Stimmungen* qui sont l'effroi (*Erschrecken*), ce qui fait pour ainsi dire sauter l'homme dans l'étrangeté du "est" de l'étant, et la pudeur (*Scheu*), qu'il ne s'agit pas de comprendre comme simple timidité, mais au contraire comme ce qui correspond à la nécessité de taire l'être et de le faire (mais ce faire est aussi un laisser) se déployer comme *Ereignis*. La retenue n'est rien d'autre que la pré-détermination – c'est-à-dire ce qui donne préalablement le ton: *Vor-stimmung* – de la disponibilité au refus en tant que don [...]. On comprend alors que la disponibilité au refus de l'être, lorsqu'elle prend la forme du renoncement (*Verzicht*), soit, non pas une simple abdication ou abstention, mais au contraire "la plus haute forme de possession" [...]. Le ton de la pensée à venir est donc celui de la retenue, mais celle-ci n'exclut pourtant ni l'enthousiasme, ni même la franchise et l'absence de détour. Au contraire même, puisque cette retenue (*Verhaltenheit*) est toujours la tenue (*Haltung*) du rapport (*Verhältnis*) à l'être en tant qu'*Ereignis*».

¹⁴⁵⁴ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 49.

§ 3. La *Metafisica della soggettività cartesiana* e le *Grundstimmungen* del ‘dubbio’ (*Zweifel*), della ‘fiducia’ (*Zuversicht*) e della ‘certezza’ (*Gewißheit*)

Il tramonto dell’*Erdenken* e il progressivo *imporsi* (*walten*) del *Wissen* orientato alla riduzione dell’ente a dato misurabile, nella quale dimora l’essenza della *Machenschaft*, origina – secondo quanto Heidegger osserva in particolare nelle pagine delle *Grundfragen der Philosophie* e dei *Beiträge* sulle quali ci siamo in precedenza soffermati – dal *decadimento*, in sé *necessario* in quanto iscritto nel *destino* stesso della storia della metafisica, dell’essenza dell’ἀλήθεια in ὁμοίωσις (*corrispondenza*) e, conseguentemente, in *correttezza* (*Richtigkeit*) della rappresentazione, alla quale è sottesa l’esigenza del dominio e della manipolazione tecnica del reale, assunto esclusivamente in funzione del suo valore strumentale e non più in quanto manifestazione dell’*Ausschlagen*¹⁴⁵⁵ dell’Essere.

Oramai ridotto a *nihil*, l’Essere si vela ritraendosi nelle forme del *rifiuto* (*Verweigerung*) e del *diniego* (*Versagung*), nelle quali si dispiega il movimento opposto all’originario φύειν, il κρύπτεσθαι, ed è primariamente in tale sua *negazione*

¹⁴⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 578.

(*Negation*) che è riconoscibile la cifra stessa dell'epoca attuale, nella quale Heidegger ravvisa la compiuta attuazione di quel *rischio* (*Gefahr*) sin da principio comportato dal *compimento* (*Vollzug*) della svolta del primo inizio del pensiero, la *Not-losigkeit*.

Al mancato avvertimento dell'esigenza di porre in questione l'Essere dell'ente in conseguenza della progressiva tecnicizzazione dell'*Erdenken* insorto nei pensatori arcaici a partire dal destarsi in loro della *Grundstimmungen* dell'*Erstaunen*, si accompagna, come si è già avuto occasione di rilevare, lo scadimento di quest'ultimo nella disposizione emotiva della *Neugier*, intesa quale modalità di *visione* inquieta e continuamente distratta del superficiale εἶδος dell'ente, e quale espressione, quindi, dell'avidità di un conoscere improntato alla volontà di appropriarsi di ciò che è inconsueto all'unico scopo di depotenziarne il più velocemente possibile quello stesso carattere di estraneità e di enigmaticità che, in origine, aveva suscitato il genuino *Fragen*.

Alla tensione *erotica* sottesa a quest'ultimo e diretta alla *custodia* e all'*apprendimento* – da assumersi nei termini di un coglimento di natura propriamente *aletica* – della φύσις, si sostituisce la ricerca, nella quale è identificabile il carattere costitutivo della filosofia moderna, dell'*iter* metodologico più efficace, ovvero della migliore μέθοδος, del *procedimento* più adeguato a *spiegare* (*erklären*), e, in tal modo, a rendere controllabile e manipolabile, l'ente, al fine di ricondurre a *chiarezza* ciò che per sua essenza è *oscuro*, operazione in cui si manifesta, come già Nietzsche rilevava nei frammenti postumi risalenti al periodo compreso fra il 1885 e il 1887, il «primo istinto» della scienza:

che cos'è il conoscere? Il riportare qualocosa di estraneo a qualcosa di noto, familiare [...]. Ciò a cui siamo abituati non viene più da noi considerato un enigma, un problema. *Smussamento del sentimento* del nuovo e dello strano: tutto ciò che accade regolarmente non ci sembra più problematico. Perciò quello di cercar la regola è il primo istinto di chi conosce, mentre naturalmente, per il fatto di saper la regola, niente ancora è in realtà conosciuto. Di qui la superstizione dei fisici: dove possono perseverare, dove cioè la regolarità dei fenomeni consente di applicare formule abbreviate, credono che ci sia anche il conosciuto. Sentono "sicurezza", ma dietro questa sicurezza intellettuale sta

l'acquietamento della paura: *vogliono la regola, perché essa toglie al mondo il suo aspetto pauroso. La paura dell'incalcolabile come istinto segreto della scienza.*¹⁴⁵⁶

Per sua essenza *coinvolto* nel φαίνεσθαι in cui si determina l'emergere avanzante della φύσις quale *Abgrund* dal quale proviene e al quale fa ritorno ogni determinazione ontica¹⁴⁵⁷, l'uomo si rivela ora *in-disposto* ad accogliere l'*imporsi predominante* (*das überwältigendes Walten*) dell'Essere, ovvero quell'ignoto e, perciò, misterioso, inaggrabile (*unumgänglich*), demonico (δαίμονιον) e massimamente inquietante (δεινότατον) *fondo abissale* (*Abgrund*) sulla cui soglia l'Esserci, in virtù dell'*Erschlossenheit* connaturata alla sua stessa costituzione, si sporge, protraendosi verso di esso anzitutto nella modalità di schiusura, ontologicamente prioritaria, della *Befindlichkeit*.

La necessità di «acquietare la paura» posta in rilievo nel frammento nietzschiano sopra citato o, in termini heideggeriani, l'*incapacità di sopportare l'incondizionato* (*Unertragsamkeit für das Unbedingte*) propria dell'uomo moderno costituisce il presupposto da cui deriva l'esigenza di instaurare con l'essere dell'ente una relazione del tutto diversa rispetto a quella inaugurata agli albori del pensiero occidentale, esigenza che si traduce nel porre a fondamento del manifestarsi dell'essere dell'ente non più lo spontaneo e incontrollabile sorgere della φύσις, bensì l'uomo stesso, che, mediante la *cogitatio*, si propone di illuminare anche le pieghe più nascoste dell'ente, affinché nulla rimanga celato ai suoi occhi e possa rimandare ad altro da sé.

Tali sono, secondo Heidegger, le condizioni che preludono a quel “tornante” della storia della filosofia che egli identifica con la *Metafisica della soggettività* avviata dal programma speculativo cartesiano, che, com'è noto, eleva l'essere umano a *fundamentum inconcussum veritatis*. Nell'evo moderno, a rappresentare il *sub-jectum* del reale, lo ὑποκειμενον che soggiace e sta a fondamento (*das Unter- und Zu-grundeliegende*) dell'intera realtà, non è più, come Aristotele aveva sostenuto nella *Fisica*, la φύσις¹⁴⁵⁸, bensì l'uomo stesso, il quale, nella figura dell'*Ego Cogito*, segnando l'esatto tracciato – la μέθοδος appunto – attraverso cui aprirsi un varco nel regno della natura, procede sicuro, a differenza dell'uomo greco, che si lasciava rapire dalla visitazione

¹⁴⁵⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, volume VIII, tomo I, in F. Nietzsche, *Opere*, edizione italiana di S. Giammetta condotta sul testo critico curato da G. Colli e M. Montanari, Milano: Adelphi, 1970, fr. 2 (p. 108) e fr. 5 (p. 177).

¹⁴⁵⁷ Cfr. *supra*, pp. 578-579.

¹⁴⁵⁸ Arist., *Phys.* II 192 b34-35.

stupefacente dei fenomeni, nella determinazione delle loro stesse leggi, che, *indubitabili* e universalmente valide, gli consentono di esercitare un *assoluto* controllo su quanto, oramai compiutamente rap-presentato, è interamente risolto in ciò che, standogli di fronte (*Gegen-stand*), può divenire *ob-jectum* della sua stessa *Vorstellung*:

la tradizionale domanda-guida della metafisica: “che cos’è l’ente?” si trasforma all’inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, da parte dell’uomo stesso e per l’uomo, è cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro, ed è definita l’essenza della verità. La domanda: “che cos’è l’ente?” si trasforma nella domanda [...] del fondamento assoluto, incontrovertibile della verità. Questa trasformazione è appena l’inizio di un nuovo pensiero mediante il quale si ha una nuova epoca e l’età che segue diventa l’età nuova, cioè l’età moderna.¹⁴⁵⁹

Rischiando così l’oscurità dell’*Abgrund*, l’uomo può evadere dall’opprimente condizione (patica) di *vuoto abbandono* (*Leergelassenheit*) e dal senso di vertigine prodotti dallo spalancarsi di quest’ultimo, e, negando la propria costitutiva *Endlichkeit*, egli «assicura la calcolabilità e la ripetibilità dell’accadere dell’ente posto dal progetto matematico della natura (l’*experimentum*), sottraendo [...] l’ente alla precarietà del suo darsi»¹⁴⁶⁰. Vincolata al criterio dell’*esattezza*, l’apprensione dell’ente procede dunque non in funzione della custodia aletica di quest’ultimo, bensì in direzione della sua *assicurazione*, ottenuta sulla base del rigore del procedimento di volta in volta applicato

¹⁴⁵⁹ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 169. Per un’attenta ricostruzione dell’intera *Auseinandersetzung* heideggeriana rispetto alla metafisica di matrice cartesiana cfr. R. De Biase, *L’interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Napoli: Guida, 2005.

¹⁴⁶⁰ F. Nicolaci, *Physis, Ousia, Aletheia. Heidegger e la filosofia della natura*, in E. S. Storace (a cura di), *Tradursi in Heidegger. Interviste e interventi di S. Kitagawa, A. Marini, F. Nicolaci, E. S. Storace, F. Valagussa, F. Volpi e F. -W. von Hermann*, Milano: Edizioni Albo Versorio, 2012, p. 82. Sulla nozione di ‘esperimento’ in connessione a quella della ‘rappresentazione’ quale modalità essenziale della procedura scientifica, cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in [GA 5] M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1950, tr. it. a cura di V. Cicero, *L’epoca dell’immagine del mondo*, *op. cit.*, p. 98: «L’esperimento comincia con la supposizione di una legge. Impostare un esperimento significa: rappresentarsi una condizione conformemente alla quale un determinato complesso di movimenti può essere seguito nella necessità del suo decorso, e cioè può essere anticipatamente controllato e dominato dal calcolo. L’impostare della legge supposta, però, avviene nell’ottica dello schema fondamentale della regione oggettuale. È questo schema a dare la misura e a vincolare la rappresentazione anticipatrice della condizione [...]. L’esperimento è quel procedimento che, nel suo impianto e nella sua intera attuazione, viene sorretto e guidato dalla legge supposta, affinché si adducano i fatti che verificano la legge o ne rifiutano la verifica. Quanto più esattamente è progettato lo schema fondamentale della natura, tanto più esatta diviene la possibilità dell’esperimento».

e della verifica dei risultati prodotti mediante la selezione, la valutazione e la misurazione dei dati ricavati dalla ricerca relativa ai singoli, circoscritti e ben definiti campi d'indagine in cui il sapere, istituzionalizzandosi progressivamente, si specializza:

ogni scienza, in quanto ricerca, è fondata sul progetto di una delimitata regione di oggetti, e perciò è necessariamente scienza particolare. Ogni scienza particolare, sviluppando il proprio progetto mediante il suo peculiare procedimento, deve quindi specializzarsi in un determinato campo d'indagine. Ora, però, questa specializzazione (la specialistica) non è affatto soltanto l'epifenomeno fatale della crescente non circoscrivibilità dei risultati della ricerca [...]. La specialistica non è la conseguenza, ma è il fondamento del progresso di ogni ricerca [...]; infatti *la scienza moderna viene determinata da un [...] processo fondamentale: l'istituzionalizzazione, l'organizzazione imprenditorial-istituzionale [...]. È nell'istituzionalizzazione che il progetto della regione oggettuale viene per la prima volta installato nell'essente [...].* La conoscenza come ricerca chiede conto all'essente di come e fino a che punto esso si renda disponibile a venire rappresentato [...]. Alla scienza come ricerca si perviene solo quando l'Essere dell'essente viene cercato in tale oggettualità. *Questa rappresentazione dell'essente si compie in un rap-presentare, in un pro-porre che mira a presentare davanti a sé ogni essente in modo tale che l'uomo calcolante possa essere sicuro – e cioè: certo – dell'essente. Alla scienza come ricerca si perviene solo ed esclusivamente quando la verità si è mutata in certezza del rappresentare.*¹⁴⁶¹

È nel carattere fondamentale della *Setzung* attraverso cui la ricerca scientifica avanza che è possibile riconoscere, secondo quanto il filosofo precisa nel brano della conferenza *Die Zeit des Weltbildes* (1938) sopra riportato, l'essenza del processo di oggettualizzazione dell'ente in cui consiste la *repraesentatio*, la quale è assunta, in seno alla metafisica cartesiana, in quanto *cogitatio* mirante, in ultima istanza, «a un illimitato scoprimento rappresentante-calcolante dell'ente»¹⁴⁶². È il *clare et distincte percipere* a porsi a condizione stessa di possibilità della *fissazione* (*Fest-stellung*) dell'ente in *ens certum*, poiché la *perceptio* si esplica anzitutto, come indicato dalla

¹⁴⁶¹ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in [GA 5] M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1950, tr. it. a cura di V. Cicero, *L'epoca dell'immagine del mondo, op. cit.*, pp. 100. 105, corsivo mio.

radice verbale ‘*per-capio*’, nel *fornire-a-sé* (*das Sich-zu-stellen*) il rappresentato, il quale, nel suo *porsi-dinanzi* (*das Vor-sich-stellen*), si mostra come *pre-dato* (*vor-gegeben*) e *fornito* (*zu-gestellt*) come disponibile.¹⁴⁶³ Il *cogitatum*, pertanto, ha il carattere dell’incontrovertibilità in quanto risulta, in conseguenza del «cogitare [...] nel senso di ri-pensamento (*Be-denken*) [...] e del rap-presentare che esamina a fondo, che verifica»¹⁴⁶⁴, come *ciò che è del tutto scevro di ripensamenti* (*das völlig Bedenkenlose*).

La *tesi capitale* (*Grundsatz*) della modernità ‘*cogito (ergo) sum*’ comporta inoltre – in virtù del fatto che ogni ‘*ego cogito*’ è sempre un ‘*cogito me cogitare*’, poiché «al rappresentare appartiene [...] il riferimento a colui che rappresenta»¹⁴⁶⁵, cosicché ogni *Vorstellung* implica un *rappresentare-anche-se-stessi* (*das Sich-mit-vorstellen*) –, la determinazione dell’essenza dell’uomo in termini di *res cogitans*, rispetto alla quale l’intero ambito dell’ente naturale, la *res extensa*, si staglia quale dominio della *mathesis universalis* intesa come scienza sovrana cui tutte le diramazioni del sapere sono riconducibili¹⁴⁶⁶.

La netta presa di distanze heideggeriana rispetto all’intendimento cartesiano dell’‘*ego*’ in termini di attività coscienziale e alla mancata problematizzazione del senso

¹⁴⁶² M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 206.

¹⁴⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 180-181.

¹⁴⁶⁴ *Ivi*, pp. 181-182.

¹⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 195. Sulla certezza dell’io in relazione all’attività auto-coscienziale dell’*ego* e alla radicalizzazione della determinazione dell’essenza dell’uomo in quanto *animal rationale*, cfr. [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 333: «La certezza come certezza dell’io, radicalizza l’interpretazione dell’uomo come *animal rationale*. La conseguenza di questo processo è la “personalità”, a proposito della quale oggi molti credono o vorrebbero far credere che essa costituisca un superamento dell’egoità, mentre non ne può essere che il mascheramento». Cfr. inoltre [GA 17] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 249: «*cogito* non significa semplicemente: io che pensa, pongo qualcosa di fisso; ma, piuttosto: il *cogitare* è tale che io stesso porto già con me questo ente. Questa determinazione verrà indicata più avanti come *autocoscienza*, in quanto coscienza interna che accompagna ogni atto di coscienza [...]. L’essere del *cogitare* è un *aver-sé-con* (*Sich-mit-haben*)».

¹⁴⁶⁶ Sulla correttezza della rappresentazione in relazione alla relazione oppositiva soggetto-oggetto quale fondamento dell’unità della certezza matematica della natura e della certezza della salvezza dell’uomo, cfr. [GA 15] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 47-48: «La ricerca della certezza compare dapprima nell’ambito della fede, come ricerca della certezza della fede (Lutero), poi in quello della fisica, come ricerca della certezza *matematica* della natura (Galileo), una ricerca preparata da lungo tempo, sul terreno del linguaggio, della separazione nominalistica fra parole e cose (Guglielmo di Occam). Il formalismo di Occam, svuotando il concetto di realtà, rende possibile il progetto di una chiave matematica del mondo. Ne risulta la domanda: è possibile afferrare in un concetto, in una cogente necessità, l’unità della certezza matematica e della certezza della salvezza? Heidegger risponde che è l’*assicurazione* di volta in volta cercata (dominabilità, disponibilità, essere assicurato) a mettere insieme queste due cose apparentemente indipendenti. Nella ricerca della certezza matematica si mira all’assicurazione dell’uomo nella natura, nel *sensibile*; nella ricerca della certezza della salvezza si mira all’assicurazione dell’uomo nel mondo *sovra-sensibile*. L’origine della scissione [*scil.* fra soggetto e oggetto] è pertanto il cambiamento della verità in certezza, a cui corrisponde la preminenza concessa a quell’ente che è l’uomo, inteso nel senso dell’*ego cogito*, la sua entrata in scena nella posizione di soggetto. Da allora la natura diviene *oggetto* (*ob-jectum*), in quanto l’oggetto non è altro che “ciò che mi è gettato contro” (*das mir Entgegengeworfene*)».

del 'sum' trova espressione, ancor prima che nelle pagine di *Sein und Zeit*¹⁴⁶⁷, nel corso marburghese del semestre invernale 1923-24 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, in cui si rileva che, in rapporto alla definizione della *methodus* finalizzata all'apprensione del *verum* in quanto *certum* – in opposizione al quale l'*incertum* è equiparato al *falsum* –,

il senso del *sum* è svuotato per il senso dell'esser-qualcosa (*Etwasseins*) ontologico-formale. Da qui deriva anche la formulazione contigua che Descartes proferisce: io sono una cosa che pensa (*sum res cogitans*). Egli stesso dice di non poter aggiungere nulla all'“io” e al “sono” perché fin dall'inizio la questione dell'essere in riferimento all'essere specifico della *res cogitans*, gli riguarda solo secondariamente.¹⁴⁶⁸

In una simile prospettiva, la *Vorstellung*, quale «forma indispensabile [...] [dell'] insignorirsi del mondo»¹⁴⁶⁹, implica la possibilità di *stabilire* (*auf-stellen*) e di *fissare*

¹⁴⁶⁷ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 38: «Col *cogito sum* Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio “radicale” lascia indeterminato è il modo di essere della *res cogitans*, più precisamente il senso dell'essere del *sum*. L'elaborazione dei fondamenti ontologici inespliciti del *cogito sum* costituisce la fermata nella seconda stagione sulla via del risalire indietro nella storia dell'ontologia mediante la distruzione. L'interpretazione che daremo non solo dimostrerà che Cartesio non poteva che omettere il problema dell'essere in generale, ma farà anche vedere perché egli si convinse che l'assoluto “essere certo” del *cogito* lo esonerava dal porre il problema del senso d'essere di questo ente». Cfr. anche [GA 58] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), *op. cit.*, p. 38: «Cartesio, con il quale si realizzò quel rivolgimento indirizzato al soggetto che già era stato preparato per molte vie, non soltanto non si pone la domanda sull'essere del soggetto, ma addirittura lo interpreta rifacendosi al concetto di essere e alle categorie ontologiche elaborate dalla filosofia antica e medievale. I fondamentali concetti ontologici di Cartesio sono direttamente desunti da Suarez, duns Scoto e Tommaso d'Aquino». Sulle linee direttrici lungo le quali si sviluppa il confronto heideggeriano con Cartesio, cfr. V. Perego, *Affettività e immanenza. Michel Henry lettore critico di Heidegger*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica» 2 (2001), pp. 282-283: «La filosofia di Descartes viene interpretata da Heidegger secondo due prospettive diverse. La prima rientra nell'impostazione problematica di *Essere e tempo* ed è finalizzata a mostrare la non originarietà della riflessione cartesiana [...]. Secondo Heidegger, infatti, l'ontologia cartesiana in realtà non è altro che la ripresa dell'ontologia scolastica medievale, per cui la determinazione dell'essere della *res cogitans* è quella dell'*ens creatum*. In particolare, la struttura della trascendenza, intesa come soggettività del soggetto, come essere-nel-mondo non viene colta da Cartesio, il quale concepisce l'*ego cogito* come originariamente separato dal mondo, ridotto a *res extensa*. Il secondo confronto con Descartes si realizza nel quadro della ricostruzione della storia della metafisica occidentale intesa come storia della dimenticanza dell'essere e della realizzazione della volontà di potenza [...]. È all'interno del confronto con la filosofia di Nietzsche che Heidegger prende in considerazione il ruolo giocato dalla riflessione cartesiana all'inizio dell'epoca moderna [...]. L'*ego* è il fondamento in quanto è *sub-jectum*, vale a dire ciò che supporta ogni rappresentazione [...]. In tal modo è già delineato il percorso di affermazione della soggettività moderna che troverà nella figura della volontà di potenza di Nietzsche il proprio coerente compimento».

¹⁴⁶⁸ [GA 17] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 250.

¹⁴⁶⁹ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in [GA 5] M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1950, tr. it. a cura di V. Cicero, *L'epoca dell'immagine del mondo*, *op. cit.*, p. 99.

(*fest-stellen*) la totalità dell'ente in funzione della posizione dell'uomo a principio di determinazione dell'essenza della verità in quanto *adaequatio intellectus et rei*, la quale, sulla base della riduzione dell'ente ad oggetto di rappresentazione, assume infine la forma della *Richtigkeit*. L'auto-assunzione dell'uomo a *misura (Maß)* del reale, la quale rappresenta una radicalizzazione dell'intendimento protagoreo dell'ἄνθρωπος in quanto πάντων χρημάτων μέτρον¹⁴⁷⁰, implica, come Heidegger sottolinea in *Der europäische Nihilismus*, un diretto riferimento all'«arroganza (*Anmaßung*) del togliimento di ogni limite del rappresentare fino alla *certezza* che assicura se stessa»¹⁴⁷¹, ed è proprio in quest'ultima, nella *certitudo (Gewißheit)*, o, meglio, nella *certa fides (Zuversicht)* nella rappresentabilità della totalità dell'ente, che è ravvisabile, in unione alla *dubitatio (Zweifel)*, la *Grundstimmung* della filosofia moderna, che, pur nella forma del sapere scientifico¹⁴⁷², può dispiegarsi solo sul fondamento di una peculiare condizione patico-affettiva:

sovente e a perdita d'occhio regna sovrana l'apparenza che il pensiero, dispiegandosi nel modo del rappresentare raziocinante e del calcolare, sia oramai pienamente affrancato da ogni disposizione (*von jeder Stimmung völlig frei*). Ma anche la freddezza del calcolo, la prosaica sobrietà del pianificare, sono segni caratteristici di un *essere-disposto (Gestimmtheit)*. Ma non basta: persino la ragione, che *si considera libera da ogni influsso delle passioni (sich von allem Einfluß der Leidenschaften frei hält)*, è, in quanto ragione, *disposta (gestimmt)* alla *fiducia (Zuversicht)* nell'onnicomprendività logico-

¹⁴⁷⁰ Cfr. Plat. *Theaet.* 152a.

¹⁴⁷¹ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 208. In merito alle affinità e alle differenze sussistenti fra le posizioni protagorea e cartesiana, cfr. *ivi*, pp. 207-208: «1) Per Protagora l'uomo è determinato nel suo essere-se-stesso mediante l'appartenenza a una cerchia dello svelato. Per Descartes l'uomo è determinato come sé riprendendo il mondo nel rappresentare dell'uomo. 2) Per Protagora l'entità dell'ente – nel senso della metafisica greca – è il presentarsi nello svelato. Per Descartes entità vuol dire: essere rappresentato mediante e per il soggetto. 3) Per Protagora verità significa svelatezza di ciò che è presente. Per Descartes: certezza del rappresentare che si rappresenta e si assicura. 4) Per Protagora l'uomo è la misura di tutte le cose nel senso della limitazione moderatrice alla cerchia dello svelato e al confine del velato. Per Descartes [...] il dare misura sottopone tutto ciò che può valere come essente al calcolo del rappresentare».

¹⁴⁷² Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in [GA 5] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. a cura di V. Cicerò, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *op. cit.*, pp. 104-105: «Quale concezione dell'essente e quale concetto della verità danno fondamento al fatto che la scienza diviene ricerca? La conoscenza come ricerca chiede conto dell'essente di come e fino a che punto esso si renda disponibile a venire rappresentato [...]. Alla scienza come ricerca si perviene solo ed esclusivamente quando la verità si è mutata in certezza del rappresentare. È nella metafisica di Descartes che si ha per la prima volta la determinazione dell'essente come oggettualità del rappresentare, e la determinazione della verità come certezza del rappresentare [...]. L'intera metafisica moderna, Nietzsche incluso, si mantiene entro l'interpretazione dell'essente e della verità inaugurata da Descartes».

matematica dei suoi principi e delle sue regole. Il *corrispondere* (*das Entsprechen*) assunto in proprio e dispiegantesi, che corrisponde all'appello dell'Essere dell'essente, è la filosofia. Solo sperimentando il *modo* (*Weise*) in cui la filosofia è, impariamo a conoscere e a sapere che cos'è filosofia.¹⁴⁷³

L'analisi heideggeriana delle disposizioni emotive summenzionate muove, nella parte conclusiva della conferenza *Was ist das-die Philosophie?*, dalla preliminare chiarificazione del mutamento che la *Leitfrage* della metafisica subisce nelle *Meditazioni* cartesiane, in cui la domanda capitale non è «soltanto e innanzitutto [...] [quella del] τί τὸ ὄν – “che cos'è l'essente in quanto esso è?”, [...] [bensì quella che] chiede: “qual è quell'essente che, nel senso dell'*ens certum*, è veramente tale?”»¹⁴⁷⁴.

L'interrogazione verte, pertanto, non più sull'essenza dell'ente in quanto tale, bensì sul carattere di *certezza* dell'ente, carattere che, mentre nella filosofia scolastica medievale implicava un diretto riferimento all'*essentia* – in quanto la '*certitudo*' indicava, in primo luogo, «la stabile delimitazione di un essente in ciò che esso è»¹⁴⁷⁵ –, nella riflessione cartesiana appare invece strettamente connesso alla «fissazione dell'*ens qua ens* che si ha sul fondamento dell'indubitabilità del *cogito (ergo) sum* per l'*ego* dell'uomo»¹⁴⁷⁶. In tale prospettiva teoretica, con l'identificazione dell'egoità con la soggettività, la '*certitudo*' assume il medesimo significato della '*clara et distincta perceptio*', determinandosi quale risultato ultimo cui conduce la *disposizione*, di natura patico-affettiva ancor prima che intellettuale, della *dubitatio* (*Zweifel*):

per lui [scil. Cartesio] il *dubbio* (*Zweifel*) diviene quella *disposizione* (*Stimmung*) in cui l'*essere-disposto* (*Gestimmtheit*) oscilla in consonanza con l'*ens certum*, con l'essente nel suo essere assolutamente certo [...]. In virtù di ciò l'*ego* diviene il *sub-jectum* per eccellenza ed è così che l'essenza dell'uomo entra per la prima volta nel dominio della soggettività nel senso dell'egoità. Sul fondamento dell'essere-disposto a una tale *certitudo* [...], la *disposizione del dubbio* è l'*assentimento positivo alla certezza* (*die Stimmung des Zweifels ist die positive Zustimmung zur Gewißheit*). D'ora in poi la certezza diventa la forma normativa della verità. *La disposizione della fiducia nella*

¹⁴⁷³ M. Heidegger, *Was ist das-die Philosophie?*, op. cit., p. 45, corsivo mio.

¹⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 43.

¹⁴⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁷⁶ *Ibidem*.

certezza assoluta della conoscenza raggiungibile in ogni tempo (Die Stimmung der Zuversicht in die jederzeit erreichbare absolute Gewißheit der Erkenntnis) resta il *πάθος* e quindi l'ὄρχή della filosofia moderna.¹⁴⁷⁷

Se la *Stimmung* caratteristica della modernità è dunque la *certa fides*, la *fiducia* (*Zuversicht*) nella *certezza* (*Gewißheit*) della rappresentabilità dell'ente e, dunque, della sua calcolabilità (*Berechnenbarkeit*), ad accompagnare l'applicazione della *Regula generalis* della percezione chiara e distinta degli *ob-jecta* è la *disposizione* della costante *pre-occupazione* per la stessa certezza dell'*Erkenntnis*, *pre-occupazione* che è cioè rivolta all'*accertamento* della *correttezza* (*Richtigkeit*) della specifica modalità, ovvero della *methodus* attraverso cui dedurre quelle dimostrazioni matematico-geometriche atte a configurare, nel loro complesso, la scienza *certa et evidens* in cui consiste la *matematica originaria* (*Urmathematik*) cartesiana. Tale disposizione si rivela, in definitiva, quale peculiare forma del *prendersi-cura* (*das Besorgen*) del *modo* in cui gli oggetti devono essere conosciuti:

la *pre-occupazione* del conoscere non sta in un ente *qua* ente e non sta presso gli oggetti in riferimento al loro contenuto cosale, ma va [...] nel *come* della loro afferrabilità.¹⁴⁷⁸

Mediante l'attuazione del *progetto prestabilito della natura in generale* (*die vorher entworfene Plan einer Natur überhaupt*), ovvero attraverso la compiuta *pianificazione* della totalità ontica, l'avanzamento della scienza moderna implica la continua riconduzione dei fenomeni naturali alle leggi stabilite dal soggetto, il quale, ponendosi a fondamento dell'ente stesso, consegna quest'ultimo al suo stesso annientamento. Poiché la *Fest-stellung* degli *ob-jecta* in dati matematicamente misurabili presuppone la considerazione dell'ente non in quanto manifestazione del dischiudersi della φύσις, bensì nella modalità della mera *Vorhandenheit*, i singoli fenomeni sono assunti solo entro la prospettiva valoriale introdotta dalla procedura della ricerca scientifica, che, facendo del *regnum naturae* il *regnum hominis*, determina la

¹⁴⁷⁷ *Ibidem*, corsivo mio.

¹⁴⁷⁸ [GA 17] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 221, corsivo mio.

compiuta estromissione da esso dell'Essere, del quale, parimenti all'originaria essenza dell'ἀλήθεια, non è, in definitiva, più nulla.

CAPITOLO X

L'ascolto patico del Denken in quanto leidenschafliches Fragen

§ 1. Il primato del paradigma della 'visione' nella metafisica antica

Al mutamento dell'essenza dell'ἀλήθεια in ὁμοίωσις – mutamento in cui Heidegger ravvisa, come è stato rilevato nel precedente capitolo, il *rischio* (*Gefahr*) iscritto nella svolta dell'*erste Anfang* del pensiero – corrisponde il decadimento dell'originaria *Grundstimmung* dell'*Erstaunen* nella disposizione emotiva della *curiosità* (*Neugier*), che presenta quali tratti costitutivi quelli dell'*inquietudine* (*Unruhe*), dell'*eccitazione* (*Aufregung*) e della *distrazione* (*Zerstreuung*), i quali – secondo quanto è emerso dalle pagine dei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* sulle quali ci siamo in precedenza soffermati – concorrono a renderne manifesto lo strutturale carattere di *circumspetio*, unicamente volta alla continua ricerca del *sempre nuovo* (*das immer Neue*).

Modalità della *visione* improntata al possesso e al consumo frettoloso ed *edonistico* di ciò che, per la sua estraneità e inconsuetudine, la determina, e che, tuttavia, non appena è stato ridotto a *datità conosciuta*, cessa improvvisamente di destare alcun interesse, la curiosità, in quanto orientata non alla *custodia* dell'essere dell'ente nel suo spontaneo φύειν, bensì al coglimento del superficiale εἶδος delle singole determinazioni ontiche, si configura come essenzialmente affine alla *Stimmung* agostiniana della 'curiositas' o 'curiosa cupiditas' di cui abbiamo trattato nel II capitolo della presente ricerca. La disposizione patica della *consupiscentia oculorum* agostiniana, in quanto declinazione deietta del *videre* e radice dell'impulso al sapere, si delinea infatti, secondo la caratterizzazione elaborata in *Augustinus und der Neuplatonismus*, come quell'«incuriosito guardarsi-attorno nel mondo»¹⁴⁷⁹ proteso a soddisfare l'«*appetitus*

¹⁴⁷⁹ [GA 60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 287.

noscendi»¹⁴⁸⁰, al quale è in ultima istanza riconducibile il «mero voler vedere (*das bloße Sehenwollen*)»¹⁴⁸¹.

Nella *Vorlesung* in questione, ponendo in luce il fondamentale nesso – soggiacente, sin dall'identificazione platonica del vero con l'ἰδέα, all'intera storia della filosofia – sussistente fra il *vedere* e l'*officio cognoscendi*, Heidegger osserva, in merito al *primato epistemico* e al *piacere*¹⁴⁸² che connotano la *visione*, quanto segue:

il “vedere” ha il primato nell'*officio videndi*, ovvero *cognoscendi*. Quindi, dove il concreto esperire effettivo è secondo il suo senso, e intende un'accentuata presa di conoscenza (questa poi a sua volta con finalità differenti), là è viva la *delectatio videndi*, che può essere una *concupiscentia*. In che termini? Il senso del riferimento come tale è ostinato (*eigenwillig*), sicché ostinato e primario è il senso pieno del *vedere*, che determina tutte le esperienze effettive comprese quelle ultime e decisive.¹⁴⁸³

In tale prospettiva, si rende pienamente evidente la profonda difformità fra lo status affettivo che soggiace alla *bramosia* del *guardare* frettoloso e continuamente evasivo della curiosità e quello caratteristico del *vedere* – carico di *sorpresa* e di *smarrimento* – il mondo nella sua interezza, come se se ne scoprisse per la prima volta l'*esistenza*, che è proprio dell'*Erstaunen*:

¹⁴⁸⁰ Augustinus, *Confessiones*, X 35, 54, tr. it. di C. Carena, curatela di M. Bettetini, *Agostino: Le confessioni*, op. cit..

¹⁴⁸¹ [GA 60] M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, op. cit., p. 287, traduzione lievemente modificata.

¹⁴⁸² Cfr. [GA 2] M. Heidegger, op. cit., p. 209: «La costituzione fondamentale della visione si manifesta in una particolare tendenza al “vedere”, caratteristica dell'essere della quotidianità [...]. Noi interpretiamo il fenomeno da un punto di vista fondamentalmente ontologico-esistenziale, senza costringerlo in un orizzonte esclusivamente conoscitivo, che non a caso già nell'antichità e nella filosofia greca fu inteso in base al “piacere di vedere”». Sul primato riconosciuto da Agostino alla vista rispetto a tutti gli altri sensi e sul diletto procurato dalla visione, cfr. inoltre [GA 20] M. Heidegger, op. cit., pp. 340-341: «Già Agostino ha fatto attenzione a questo notevole primato del vedere rispetto ad altre maniere del percepire [...]. Nelle sue *Confessiones* (lib. X, cap. 35), là dove parla della *concupiscentia oculorum*, il così detto diletto della vista, egli si esprime così [...]: *ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*. Perciò l'esperienza dei sensi in generale viene designata come “diletto degli occhi”, e ciò perché anche gli altri sensi, per una certa loro somiglianza, fanno propria la capacità del vedere, allorché si tratta di un conoscere, operazione nella quale gli occhi hanno il primato. Gli altri sensi si appropriano in qualche misura anch'essi di questo modo di esecuzione del percepire, nella misura in cui si tratta di una *cognitio*, cioè di un cogliere qualche cosa. Risulta chiaro, qui, che il vedere ha un primato nel percepire e che perciò il senso del vedere non si adatta, in un certo senso, al solo percepire con gli occhi, ma il vedere, così come è costantemente il caso presso i Greci, viene identificato con il cogliere qualcosa».

¹⁴⁸³ [GA 60] M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, op. cit., p. 290.

ciò che si manifesta nello stupore non solo appare, ma apparendo sorprende; vi è qui una luminosità che coglie di sorpresa e colpisce, come se all'improvviso, in seno alla manifestazione, si aprisse una breccia e ciò che appare si animasse venendo inaspettatamente incontro al soggetto [...]. Nello stupore infatti non vi è solo l'apparire, ma anche l'animarsi di ciò che appare nel suo stesso apparire, vi è come un suo avanzare che determina un'inversione inattesa della direzione abituale che dal soggetto va verso l'oggetto, un'inquietudine nell'approccio abituale alla realtà: la sorpresa è qui essenzialmente un essere sorpresi [...]. Nello stupore si compie sempre un'esperienza della luminosità della manifestazione, vale a dire si compie sempre una visione, ma non tanto nella forma del vedere qualcosa nella luce, quanto piuttosto dell'essere visti dalla luce del qualcosa [...]. Qui il vedere è sempre la visione di una visitazione all'interno della quale il sorprendere il qualcosa nel suo stare è inseparabile dal trovarsi sorpresi dall'avanzare e dal venire incontro del qualcosa stesso. È in questo essere visti, in questa visitazione non prevedibile, che l'apparire del qualcosa scarta o abbaglia l'illuminazione pre-veggente che proviene dall'intenzionalità del soggetto.¹⁴⁸⁴

A differenza dell'originario *Er-sehen* che fa tutt'uno con l'esperienza dell'*Erstaunen*, nella quale la *visione* stupefatta dell'ente nella sua totalità si determina non in quanto tensione volontaristica, e dunque *attiva*, ad afferrare cognitivamente il reale, bensì unicamente nella forma, propriamente *pativa*, e dunque *passiva*, del *rapimento* e della *visitazione* abbagliante mediante cui il *daß* dell'essere dell'ente si dona, nella sua eccedenza di senso, all'Esserci – sopraffacendolo e, così, *disponendolo* al genuino *Fragen* –, il *Sehen* in cui la *Stimmung* della *Neugier* si traduce rappresenta, per così dire, lo stadio primario solo a partire dal quale, attraverso la riduzione dell'essere dell'ente a mera *presenza* cosale, può prendere avvio il *Wissen* obbiettivante.

Costituendo dunque l'*ἀρχή* del coglimento teoretico del reale, il *vedere* che si pone a fondamento dell'*Erkenntnis* da cui origina l'*imporsi* (*walten*) *soggettivistico* dell'uomo sulla natura, nonché la progressiva tecnicizzazione del genuino *Denken* e il suo

¹⁴⁸⁴ S. Petrosino, *Lo stupore*, op. cit., pp. 70-71. Cfr. inoltre, Id. *Piccola metafisica della luce*, op. cit., pp. 93-98: «All'interno dell'evidenza che accompagna lo stupore, il soggetto fa al tempo stesso anche l'esperienza di un certo limite del proprio vedere, esperisce una sorta di invisibilità, che tuttavia non è altro che il segno di un sovrappiù di luce all'interno del quale il suo guardare si trova visitato da un essere-guardato che sfugge al dominio della sua intenzionalità [...]. Nello stupore, infatti, il qualcosa/qualcuno non è mai un semplice spettacolo poiché in esso il vedere è come costretto a un guardare all'interno del quale il soggetto si trova sempre e irrimediabilmente coinvolto in prima persona

tramonto nel *Vorstellen*, assurge a modalità percettiva privilegiata mediante cui l'apprensione dell'ente assume la forma dell'assoggettamento dello stesso, il quale, reso in tal modo accessibile e, conseguentemente, fruibile, manifesta la sua *significatività* (*Bedeutsamkeit*) esclusivamente in virtù della sua manipolabilità ed utilizzabilità a scopi teoretici o pratico-poietici.

Le origini più remote della vocazione oculocentrica sin dagli albori iscritta nel corso della storia della metafisica sono ravvisabili già nel pensiero greco prefilosofico¹⁴⁸⁵, come testimoniato dalla ricchezza e dalla molteplicità delle forme verbali volte ad esprimere le diverse modalità in cui si declina l'atto della visione presenti nella letteratura omerica, nella quale, come ha esemplarmente osservato Snell, le espressioni linguistiche relative all'ambito semantico del 'vedere' non denotano ancora la funzione propriamente *percettiva* della vista, bensì indicano le specifiche *forme* in cui il 'vedere' si modula, consentendo di cogliere anche, di volta in volta, le *impressioni* e le diverse *condizioni emotive* che accompagnano il 'vedere' stesso. Ricostruendo la genesi e l'evoluzione storico-lessicale delle espressioni verbali atte a designare le differenti e numerose modalità in cui si esplica l'atto visivo sino alla comparsa del verbo 'θεωρεῖν' nella lingua post-omerica, il filologo sottolinea, in primo luogo, come

Omero usi [...] una grande quantità di verbi che descrivono l'atto di vedere: ὄραν, ἰδεῖν, λεύσσειν, ἄθρειν, θεάσθαι, σχέπτεσθαι, ὄσσεσθαι, δενδίλλειν, δέρχεσθαι, παπταίνειν. Di questi, parecchi sono caduti in disuso nel greco successivo [...]. E a sostituirli troviamo soltanto due nuove parole dopo Omero: βλέπειν e θεωρεῖν. Dalle parole cadute in disuso si può vedere quali fossero le necessità della lingua antica, divenute estranee alla lingua più recente [...], [necessità di cui è testimonianza, per esempio, il verbo] 'δέρχεσθαι', [che] significa: avere un determinato sguardo. Δράχων, il serpente il cui nome è tratto da δέρχεσθαι, viene chiamato così, poiché ha uno "sguardo" particolare, sinistro [...]. Così la parola δέρχεσθαι indica in Omero non tanto la funzione dell'occhio, quanto il lampeggiare dello sguardo percepito da un'altra persona [...]. Ad ogni modo nell'espressione omerica δέρχεσθαι non tanto si considera il vedere come funzione, quanto la particolare facoltà dell'occhio di trasmettere ai sensi dell'uomo certe impressioni. La stessa cosa vale anche per παπταίνειν [...], [che] è anch'esso un modo di guardare, di guardarsi intorno cercando qualcosa con

[...]. L'evidenza di fronte alla quale il soggetto è posto nello stupore è dunque senz'altro quella di una dismisura rispetto alla propria misura».

¹⁴⁸⁵ Cfr., a tal proposito, C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964.

sguardo circospetto o con apprensione. Indica anch'esso dunque come δέρχασθαι un modo di guardare, non si appoggia alla funzione del vedere come tale [...]. Una parola più recente per "vedere", cioè θεωρεῖν, non era in origine un verbo, ma è tratta da un nome, da θεωρός, e dunque deve significare "essere spettatore". Più tardi però si riferisce a una forma del vedere e significa allora "star a guardare", "osservare". Non si accentua quindi in questo caso il modo di vedere, il sentimento che l'accompagna, e neppure il fatto che si vede un determinato oggetto [...]: in genere con θεωρεῖν non viene indicato un modo determinato o affettivo di vedere, bensì un'intensificazione della vera e propria funzione del vedere. Si accentua cioè la facoltà che ha l'occhio di cogliere un oggetto.¹⁴⁸⁶

La progressiva valorizzazione, cui *in primis* sul piano lessicale si assiste, della funzione insieme percettiva e cognitiva della visione a scapito della coloritura patica propria della

¹⁴⁸⁶ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen Verlag, 1946, tr. it. Di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino: Einaudi, 1963, pp. 20-23. Cfr. S. Petrosino, *Piccola metafisica della luce*, op. cit., pp. 251-254. Sull'originario significato del 'theorein', con particolare riguardo alla peculiare forma di relazione dell'uomo nei confronti dell'ente espressa da tale verbo, cfr. H.-G. Gadamer, *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp Verlag, 1976, tr. it. di A. Fabris, *La ragione nell'età della scienza*, Genova: Il Melangolo, 1982, p. 33: «Il termine "teoria", vale a dire *theoria*, è una parola greca. La caratteristica più autentica dell'uomo, quest'essere subordinato, questa apparizione che si rifrange nell'universo, è che egli, nonostante la sua struttura limitata e finita, è capace di una contemplazione pura dell'universo. Ma nell'ottica dei Greci non sarebbe possibile costruire una "teoria". Sarebbe come voler dire "fabbricare" una teoria. Il termine "teoria" non intende, come il rapporto teoretico pensato nell'orizzonte dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che permette di conoscere ciò che è in maniera imparziale e lo assoggetta pertanto ad un dominio anonimo. La distanza della *theoria* è la partecipazione alla delegazione inviata alla festa in onore di un dio. Contemplare l'epifania di un dio non vuol dire considerare in maniera distaccata uno stato di cose, oppure osservare uno spettacolo meraviglioso: contemplare significa prendere parte autentica a ciò che accade, significa un vero e proprio essere-presente. A questo corrisponde il fatto che la razionalità dell'essere, questa grande ipotesi della filosofia greca, non è prima di tutto un tratto distintivo dell'autocoscienza dell'uomo, ma è una determinazione dell'essere stesso, che dunque è il tutto e come tutto si manifesta: perciò la ragione dell'uomo dev'essere pensata come parte di questa razionalità piuttosto che come un'autocoscienza che si sa opposta a tutto». Sull'originario assunto semantico del verbo 'theorein' in relazione all'atteggiamento della contemplazione distaccata del reale, cfr. H. Arendt, *The Life of Mind*, New York-London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, op. cit., p. 178: «Dalla parola greca designante gli spettatori, *theatai*, fu derivato il più tardo termine filosofico "teoria", e sino ad alcuni secoli or sono l'aggettivo "teorico" voleva dire "che contempla", che considera una cosa dall'esterno, da una posizione implicante una visione destinata a restare celata a coloro che prendono parte allo spettacolo attualizzandolo. La deduzione che si può subito trarre da quest'antica distinzione fra fare e comprendere è ovvia: come spettatori è possibile comprendere la "verità" di ciò che si svolge sulla scena; il prezzo da pagare, però, è il ritirarsi da ogni partecipazione allo spettacolo. Il primo dato implicito in tale valutazione è che solo lo spettatore occupa una posizione tale da consentirgli di vedere l'insieme della recita: allo stesso modo, il filosofo è in grado di percepire il *kosmos* come un tutto armoniosamente ordinato. In quanto parte del tutto, l'attore deve fare la sua parte: non solo egli è per definizione una "parte", ma è anche vincolato al particolare, che trova il proprio significato ultimo e la giustificazione della sua esistenza esclusivamente come parte costitutiva di una totalità. Quindi, ritirarsi dal coinvolgimento diretto in un punto d'osservazione fuori dal gioco (dalle feste della vita) non costituisce solo una condizione per giudicare, per essere l'arbitro ultimo della competizione in corso, ma anche la condizione per comprendere il significato dello spettacolo».

disposizione, differente a seconda delle singole circostanze, che connota ciascuna delle plurime *modalità* del vedere, determina pertanto la transizione dell'assunto semantico del verbo 'θεωρεῖν' dall'originaria accezione volta ad indicare l'atteggiamento contemplativo proprio di colui che, da *spettatore*¹⁴⁸⁷, assiste al manifestarsi di un evento cui *non prende parte* in prima persona, a quella che, intensificando notevolmente il senso di *distacco* del soggetto della visione rispetto a ciò cui essa si rivolge, pone l'accento sulla *funzione* specifica del *sensu* della vista, capace di *cogliere* quanto *sta di fronte* e di farne così un oggetto di *osservazione*.

Il privilegio accordato in epoca classica all'esperienza sensoriale della vista origina – come testimoniato, già sul piano linguistico, dall'identità semantica registrabile fra espressioni verbali che indicano unitamente le azioni del 'vedere' e del 'conoscere'¹⁴⁸⁸ – dal rapporto di derivazione dell'attività teoretica rispetto a quella osservativa,

¹⁴⁸⁷ Sul senso dell'"assistere (da spettatore)" al manifestarsi di qualcosa espresso dal verbo greco " e sulla sua interpretazione in riferimento alla differenza semantica fra i verbi "guardare", "vedere" e "cogliere", cfr. [GA 54] M. Heidegger, *Parmenides* (WS 1942-43), *op. cit.*, p.191: «"Guardare" (*blicken*) in greco si dice *θεάω*. Stranamente – o potremmo dire qui prodigiosamente? – si conosce soltanto la forma media *θεάομαι*, che si traduce con "assistere" e "stare a vedere"; perciò si parla di *θέατρον*, il "luogo in cui si assiste", il "teatro". Tuttavia, pensato in greco, *θεάομαι* significa procurarsi lo sguardo, la veduta (*Blick*), cioè *θέα*, nel senso della visione (*Anblick*) in cui qualcosa si offre e si manifesta. *Θεάω*, il guardare, non indica quindi affatto il vedere nel senso del vedere che rappresenta davanti a sé e dello stare a vedere con cui l'uomo si rivolge all'ente in quanto "oggetto" e lo coglie. *Θεάω* è piuttosto quel guardare in cui colui che guarda mostra se stesso, appare e "c'è". *Θεάω* è il modo fondamentale in cui chi guarda si manifesta (*δῶσι*) nella visione della sua essenza, vale a dire nello svelato, schiudendosi in quanto svelato. Se è esperito in modo originario, il guardare, anche il guardare dell'uomo, non è il cogliimento di qualcosa, bensì quel mostrarsi in riferimento al quale soltanto diviene possibile un guardare che coglie. Se invece l'uomo esperisce il guardare già e unicamente a partire da se stesso, concependolo in tutto e per tutto "partendo da se stesso" in quanto io e soggetto, allora tale guardare è un'attività "soggettiva" diretta agli oggetti».

¹⁴⁸⁸ Cfr. U. Curi, *La forza dello sguardo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004, pp. 9-10: «La superiorità della vista, rispetto a ogni altra esperienza che abbia origine dai sensi, è uno dei tratti più persistenti e caratteristici della cultura occidentale. Ne troviamo traccia già nel linguaggio [...]. Nell'indoeuropeo unitario, ad esempio, è possibile ritrovare l'equazione lessicale e morfologica in base alla quale il *conoscere* dipende dall'*aver visto*, come risulta dalla corrispondenza fra l'indoeuropeo *woida*, il sanscrito *veda*, il greco *óida*, il gotico *wait*. Più in particolare, nel mondo greco classico il privilegiamento della vista risulta immediatamente dalla sostanziale identità sussistente fra i termini che designano forme e contenuti del vedere e del conoscere. *Idéa* – e dunque ciò a cui si riferisce l'atto dell'*idéin*, del "vedere" – indica anche insieme e indistinguibilmente il perno dell'attività conoscitiva, la quale consiste per l'appunto nella costruzione [...] di un edificio i cui elementi costituenti sono *idee*. Lo stesso dicasi per altre espressioni, dalle quali emerge la sinonimia fra vedere e conoscere, a cominciare da quel termine – *theoria*, e dunque *visione* – impiegato per designare il modo in cui le idee si organizzano in forma organica, fino a costituire un complesso omogeneo e ben strutturato». Sulla possibilità di riconoscere già in Parmenide e in Senofane la vocazione visiva caratteristica del pensiero greco, cfr. Linda M. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 3: «Vari testi sono emblematici dell'approccio dei greci alla *òpsis*: già Parmenide "chiama la vista 'fanciulle del sole' che abbandonano le 'case della Notte' e 'spingono verso la luce', perché senza luce non c'è vista" (DK 28 B 1= Sext. *Adv. Math.* VIII 111 sgg.), introducendo con ciò alla migrazione iniziatica del sapiente "oltre la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno", per apprendere la verità. Anche Senofane pone un'equazione tra *vedere* e *sapere*: "Il certo nessuno mai lo ha visto (*idein*) né alcuno ci sarà mai che lo veda (*eidòs*)... Infatti, se anche uno si trovasse per caso a dire... una cosa reale, tuttavia non la conoscerebbe (*òide*) per averla sperimentata direttamente. Perché a tutti è dato solo l'opinare" (DK 21 B 34= Sext. *Adv. Math.* VII 49, 110; Plut. *Aud. Poet.* 2, p. 17 E)».

contemplativa e, quindi e anzitutto, percettiva. L'intima connessione sussistente tra tali modalità esperenziali dell'ente è del resto già ravvisabile, secondo quanto Heidegger rileva nel § 36 di *Sein und Zeit*, nella concezione parmenidea dell'Essere, nella quale si rende manifesto il ruolo fondativo riconosciuto alla visione rispetto all'atto noetico:

il libro che occupa il primo posto nella raccolta dei trattati aristotelici di ontologia incomincia con l'affermazione: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Arist. *Metaph.*, A 1, 980 a21). La cura di vedere è essenziale all'essere dell'uomo. Questa affermazione introduce una ricerca che mira a scoprire l'origine della scienza dell'ente nel suo essere in base a questo modo di essere dell'Esserci. Questa interpretazione greca della genesi esistenziale della scienza non è casuale. In essa si fa esplicito ciò che era già delineato nel principio di Parmenide γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. L'essere è ciò che si manifesta alla visione intuitiva pura: solo questo vedere scopre l'essere. La verità originaria e genuina consiste nella intuizione pura. Questa tesi resterà alla base della filosofia occidentale.¹⁴⁸⁹

Prima di soffermarci, seppur brevemente, sullo sfondo tematico e sulle significative implicazioni dell'assunto della *Metafisica* aristotelica citato nel passo heideggeriano sopra riportato, occorre almeno accennare alla molteplicità di figure simboliche, di metafore e di immagini allegoriche legate alla sfera semantica dell'ἰδεῖν che animano l'*opus* platonico, nel quale sono individuabili le stesse premesse concettuali a partire da cui è possibile ricostruire la genesi e l'evoluzione della fondamentale triade *visione-conoscenza-verità*, la cui valenza teoretica sarebbe rimasta immutata lungo l'intero corso della storia della metafisica. Una trattazione adeguata della complessa questione relativa al paradigma della visione in rapporto all'attività speculativa del filosofo in seno ai dialoghi platonici eccederebbe, per la sua ampiezza, i limiti del presente lavoro, per cui ci limiteremo ad offrire una sintetica panoramica di alcuni fra i più rappresentativi *topoi* a partire dai quali è possibile tracciare le principali linee direttrici del suddetto tema.

Inevitabile, a tal proposito, è il riferimento al celebre mito della caverna del VII libro della *Repubblica*, nel quale, com'è noto, l'*iter* della παιδεία umana viene illustrato mediante il ricorso ad un registro linguistico propriamente "visivo", che caratterizza tale

¹⁴⁸⁹ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 209-210.

*processo educativo e di formazione (Bildung)*¹⁴⁹⁰ nei termini di una *tensione visiva* verso la fonte *luminosa* rispetto alla quale ogni oggetto fisico e persino ogni suono o rumore udito dai prigionieri «avvinti da catene» della caverna sono solo *ombre, skiai*. L'ampiezza del campo visivo di tali uomini è limitato allo spazio angusto e tenebroso del luogo in cui il loro sguardo può posarsi unicamente sui riflessi ingannevoli del *vero*: inconsapevolmente ingannati dalle molteplici ombre che l'essere proietta, essi possono affrontare l'uscita dalla caverna, come Heidegger osserva nella *Vorlesung* del semestre invernale del 1931-32 *Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»*, solo impegnandosi in un cammino di *ascesa* che, *educandoli* alla verità, potrà condurli alla contemplazione della chiarezza del giorno:

i prigionieri nella caverna vedono solo enti, ombre, e credono che ci sia solo ente; non sanno nulla dell'essere e della comprensione dell'essere. Per questo devono essere allontanati dall'ente, da ciò che solo per loro è ente, dalle ombre, e devono affrontare un'ascesa e lasciarsi alle spalle ciò che sta sotto allontanandosi anche dal fuoco nella caverna (dal sole vero che è a sua volta solo immagine di un ente), e salire al chiaro del giorno, alla luce, alle "idee".¹⁴⁹¹

In tale prospettiva, ad essere "incatenato" è, in primo luogo, lo stesso *sguardo* di coloro che sono costretti alla *cecità* cui l'*oscurità* del profondo antro nel quale sono prigionieri li condanna, e dal quale, per loro stessa *ἀνθρώπινη φύσις*, non *possono* evadere:

¹⁴⁹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940), in *Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch*, a cura di E. Grassi in collaborazione con W. F. Otto e K. Reinhardt, Berlin: Küpper, 1942, pp. 96-124, poi in M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern: Franke, 1947; infine in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, a cura di F. -W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia, op. cit.*, pp. 172-173: «La παιδεία è essenzialmente un passaggio dall'ἀπαιδευσία alla παιδεία. Per questo suo carattere di passaggio, la παιδεία resta sempre riferita alla ἀπαιδευσία. La parola tedesca *Bildung* ("formazione") è ancora quella che corrisponde meglio, anche se non completamente, al termine παιδεία [...]. "Formazione" (*Bildung*) significa [...] imprimere un carattere e con-formare a un modello. L'opposizione essenziale alla παιδεία è costituita dall'ἀπαιδευσία, dalla mancanza di formazione».

¹⁴⁹¹ [GA 34] M. Heidegger, *Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»* (WS 1931-32), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, tr. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità*, Milano: Adelphi, 2009, p. 77.

ciò che peculiarmente connota la *phýsis* di chi sia privo di formazione (*apaideusía*) è dunque un certo modo di vedere, una certa qualità della visione [...]. *Apaideusía* è la condizione di chi vede ombre, di colui che è incatenato, e pertanto non può fissare lo sguardo, se non su quello schermo, sul quale si riflettono *skiái* [...]. Conformemente alla nostra *natura*, a ciò che siamo in conseguenza della nostra *nascita*, insomma, noi viviamo in un mondo di ombre [...]. Le *skiái* non sono illusioni, esse sono perfettamente reali *in quanto ombre*. Salvo che la loro specifica realtà è quella di essere *riflessi*, e dunque di rinviare ad altro, a ciò di cui esse sono riflessi [...]. All'origine, insomma, il genere umano è caratterizzato dall'impossibilità di valorizzare pienamente le potenzialità connesse con il vedere. Le catene impediscono ogni visione *panoramica*, impongono una fissità nel vedere che si traduce in una vera e propria amputazione sensoriale, e dunque conoscitiva [...]. La relazione fra *apaideusía* e *paidéia* si misura in rapporto alla condizione in cui gli uomini si ritrovano rispetto al vedere: il passaggio dalla prima alla seconda si configura come transito dalle *ombre* alla *luce*.¹⁴⁹²

Il passaggio, sottolineato nella chiusa del passo succitato, dalla condizione di oscurità a quella della luminosità dischiusa dalla "liberazione" dello sguardo¹⁴⁹³, e la corrispondenza fra i binomi oppositivi *luce-ombra* e *sapienza-ignoranza* appaiono strettamente connessi ad un'altra relazione essenziale sottesa all'impianto filosofico platonico, quella relativa al vincolo sussistente fra le determinazioni della *Bellezza*, del *Bene* e della *Verità*. Si consideri, a titolo esemplificativo, il seguente passo del *Fedro*,

¹⁴⁹² U. Curi, *op. cit.*, pp. 164-166.

¹⁴⁹³ Cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, a cura di F. -W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia, op. cit.*, p. 177: «Ma se già all'interno della caverna il volgere lo sguardo dalle ombre al chiarore del fuoco e alle cose che in esso si mostrano è difficile e, anzi, fallisce, il liberarsi all'aperto, fuori dalla caverna, esige la massima sapienza e il massimo sforzo. La liberazione non si realizza per il semplice fatto di essersi sciolti dalle catene, e non consiste nell'assenza di vincoli, ma comincia solo quando ci si abitua costantemente a fissare lo sguardo sui contorni netti delle cose che stanno ferme nella loro e-videnza. L'autentica liberazione è la costanza del rivolgersi a ciò che appare nella propria e-videnza e che in questo apparire è il massimamente svelato. La libertà consiste solo in questo rivolgersi così orientato. E solo quest'ultimo realizza l'essenza della *παιδεία* intesa come un mutamento di direzione». Ad esprimere il senso ultimo dell'ascesa verso la luce dell'*idea* come cammino di liberazione dalla prigionia della caverna sono, secondo Heidegger, le righe 344 b7-8 della *Lettera VII* di Platone, nelle quali è possibile ravvisare un'esatta corrispondenza rispetto a quanto il "mito" della caverna intende illustrare nel VI libro della *Repubblica*: cfr. [GA 34] M. Heidegger, *Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»* (WS 1931-32), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, tr. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità, op. cit.*, p. 139: «ri-comprendendo il mito della caverna, [...] abbiamo visto che si tratta di un accadere ben preciso, con stadi e passaggi da uno stadio all'altro ben determinati. A ciò si accorda perfettamente quanto Platone afferma nella *Lettera VII* (344 b3), il cui senso è il seguente: solo quando questo intero cammino di liberazione è stato attraversato e ripercorso in tutti i suoi gradi, impegnandosi nella fatica del domandare e del ricercare, si giunge alla folgorazione e al brillare della comprensione: ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην (344 b7-8). "Solo allora giunge a

nel quale la relazione fra il risplendere del *kalon*, al quale si riconosce un assoluto primato ontologico, e l'acume della vista¹⁴⁹⁴ riceve chiara esplicitazione:

περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἵπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δευρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων [Per quanto riguarda la Bellezza, poi, come abbiamo detto, splendeva fra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo. Infatti, la vista, per noi, è la più acuta delle sensazioni, che riceviamo mediante il corpo].¹⁴⁹⁵

In merito al privilegiamento della vista rispetto a tutti gli altri sensi e al correlato primato degli occhi rispetto a tutti gli altri organi – occhi che sono, secondo la caratterizzazione platonica, ἡλιοειδής, “di natura solare”¹⁴⁹⁶, in virtù della specifica funzione che ad essi pertiene in riferimento al nesso *visione-luce-sapienza* –, particolarmente significativo è inoltre il seguente brano del *Timeo*, in cui, a proposito del mito della strutturazione del corpo umano, si legge:

Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο δ' νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὁ θειότατόν τε ἔστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν [...]. τοῦ δ' ὀπισθεν τὸ πρόσθεν τιμιώτερον καὶ ἀρχικώτερον νομίζοντες θεοὶ ταύτη τὸ πολὺ τῆς πορείας ἡμῖν ἔδοσαν. ἔδει δὴ διωρισμένον ἔχειν καὶ ἀνόμοιον τοῦ σώματος τὸ πρόσθεν ἄνθρωπον. διὸ πρῶτον μὲν περὶ τὸ τῆς κεφαλῆς κύτος, ὑποθέντες αὐτόσε τὸ πρόσωπον, ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάση τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ, καὶ διέταξαν τὸ μετέχον ἡγεμονίας τοῦτ' εἶναι, τὸ κατὰ

dispiegarsi la visione dell'essenza, che si estende il più ampiamente possibile, cioè fino a dove giunge l'essere umano secondo la sua più intima facoltà”».

¹⁴⁹⁴ Cfr. L. Paquet, *Platon: la médiation du regard. Essai d'interprétation*, Leiden: Brill, 1973.

¹⁴⁹⁵ Plat. *Phaedr.* 250 c8-d4, tr. it. a cura di G. Reale, Platone: *Fedro*, Milano: Bompiani, 2000.

¹⁴⁹⁶ Cfr. [GA 34] M. Heidegger, *Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»* (WS 1931-32), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, tr. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità, op. cit.*, p. 128: «Affinché qualcosa di visibile nel senso comune sia visto, sono necessarie in primo luogo una δύναμις τοῦ ὁρᾶν, la facoltà di vedere con gli occhi, e in secondo luogo la δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι, la facoltà e la possibilità dell'essere visto [...]. Ma [...] ci dev'essere qualcosa che *rende possibile* il vedere da un lato e l'essere-visto dall'altro [...]. Il poter-vedere e il poter-essere-visti devono essere entrambi *attaccati insieme sotto uno stesso giogo* [...], che [...] è, il chiarore, la luce. È infatti visibile soltanto ciò su cui si posa la luce del giorno e del sole; e d'altro canto solo l'occhio, il cui guardare (*Blicken*) è illuminato dalla luce (*Licht*) [...] vede il visibile [...]. Né il guardare né l'occhio che

φύσιν πρόσθεν· τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτίναντο ὄμματα [I circoli divini che sono due, gli dèi, imitando la figura dell'universo che è rotonda, li legarono in un corpo sferico, quello che ora chiamiamo capo, che è cosa divinissima e domina tutto ciò che è in noi [...]. E gli dèi, ritenendo la parte anteriore del corpo più dignitosa e più degna di comando che non la parte posteriore, ci diedero molta parte del modo di camminare rivolta in questo senso. Inoltre, bisognava che l'uomo avesse la parte anteriore del corpo ben determinata e differente. Perciò dapprima, intorno alla scatola cranica, dopo aver posto da una parte il volto, collegarono a questo organi opportuni per ogni previdenza dell'anima, e disposero che fosse partecipe della funzione del governo ciò che per sua natura si trova davanti. E degli organi costituirono in primo luogo gli occhi che portano la luce].¹⁴⁹⁷

L'eccellenza della vista rispetto agli altri sensi è ricondotta inoltre da Platone al mezzo senza il quale la δύναμις visiva non potrebbe essere esercitata, la luce del sole, che, come si legge nel libro VI della *Repubblica*, penetra in tale facoltà «come un fluido che filtra in essa»¹⁴⁹⁸, il quale, determinandone così l'operatività, ne costituisce dunque il principio stesso di attivazione, sulla cui funzione Heidegger si sofferma, in seno alla *Vorlesung* del 1940 *Der europäische Nihilismus*, sottolineando l'analogia fra la luce (φῶς) quale condizione di possibilità del vedere e della visibilità e l'*idea del Bene* (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) quale condizione di possibilità del conoscere e della conoscibilità, analogia dalla quale egli ricava fondamentali conclusioni in relazione all'originario fraintendimento della *Grundfrage* della filosofia:

verso la fine del sesto libro del grande dialogo sullo Stato Platone tenta di chiarire il rapporto del conoscere con l'ente conosciuto mettendo in corrispondenza questo rapporto con il vedere e il veduto. Supposto che l'occhio sia dotato della vista, e supposto che nelle cose siano presenti i colori, la vista non può tuttavia vedere, e i colori non possono diventare visibili, se non si è inserito in tutto questo un terzo elemento che è destinato, secondo la sua essenza, a rendere possibile al tempo stesso il vedere e la visibilità. Ma questo terzo elemento è τὸ φῶς, la luce, la fonte della luce, il sole. Esso dona la luminosità nella quale le cose diventano visibili e gli occhi vedenti. Le cose stanno in modo analogo nel caso del nostro conoscere in quanto coglimento

guarda [...] sono, essi stessi, ciò che dà luce e chiarore, bensì il guardare e l'occhio sono ἡλιοειδέστατον, il più solare di tutti gli organi con i quali si apprende».

¹⁴⁹⁷ Plat. *Tim.*, 44 d1-45 b4, tr. it. a cura di G. Reale, Platone: *Timeo*, Milano: Bompiani, 2000.

¹⁴⁹⁸ Plat. *Resp.*, 508 b6-7, tr. it. di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Platone: *La Repubblica*, Roma-Bari: Laterza, 2001

dell'ente nel suo essere, cioè nell'ἰδέα. Il conoscere non sarebbe capace di conoscere, e l'ente non sarebbe in grado di essere conosciuto, cioè percepito come svelato, se non ci fosse un terzo elemento che concedesse a chi conosce la capacità di conoscere e al conosciuto la svelatezza. Ma questo terzo è ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, "l'idea del bene". Il "bene" ha la sua immagine corrispondente nel sole [...]. Nel senso greco, e ancora di Platone, ἀγαθόν significa l'idoneo, ciò che è idoneo a qualcosa e rende idoneo anche qualcos'altro [...]. Mediante l'interpretazione platonica dell'ἰδέα come ἀγαθόν l'essere diventa ciò che rende idoneo l'ente a *essere* ente [...]. È qui compiuto il passo, decisivo per tutta la metafisica, mediante il quale il carattere di "a priori" dell'essere ottiene al tempo stesso la distinzione di essere condizione [...]. Secondo la dottrina di Platone l'essere è ἰδέα, visività, la presenza come aspetto. Ciò che sta in tale aspetto diventa ed è, in quanto vi si presenta, un ente. Per il fatto però che l'idea suprema è contemporaneamente concepita come ἀγαθόν [...], l'essere è in certo modo la pura presenza e, al tempo stesso, il rendere possibile l'ente.¹⁴⁹⁹

È dunque l'interpretazione dell'essere in chiave *trascendentale*, unitamente all'assunzione dello stesso in termini di *presenza visibile* e, in quanto tale, *conoscibile*, a determinare il compiuto declino dell'originario *Erdenken* nella *metafisica*, intesa come destinale processo di *annichilimento* dell'essere e, quindi, come storia dell'oblio della differenza ontologica, il cui atto iniziatico è ravvisato da Heidegger proprio nel rapporto di *dipendenza* che l'essere, in quanto inteso – oltre che come «ciò che rende idoneo l'ente a *essere* ente» – come ἰδέα visibile, rivela rispetto alla stessa capacità *visiva* e, derivativamente, *conoscitiva* propria dell'essere umano¹⁵⁰⁰. È in tal senso che, come Heidegger osserva in *Platons Lehre von der Wahrheit*, con l'interpretazione dell'essere come ἰδέα e dell'ἀλήθεια come *correttezza* (ὀρθότης) della visione e della conoscenza dell'ente, l'inizio della tecnicizzazione del pensiero e, quindi, della metafisica, coincide, al contempo, con l'inizio dell'*umanismo*:

¹⁴⁹⁹ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 273-280.

¹⁵⁰⁰ Cfr. [GA 54] M. Heidegger, *Parmenides* (WS 1942-43), *op. cit.*, p. 193: «Dunque, soltanto se già pensiamo, o se per lo meno cerchiamo di esperire, il fatto che l'“essenza” e l'essere, nella greicità, recano il tratto fondamentale dello svelarsi – quindi se pensiamo all'ἀλήθεια – siamo in grado di pensare il θεῶν, lo sguardo, in quanto modalità fondamentale di quell'apparire ed essere essenzialmente presente che si mostra e si offre nel solito».

in generale, questo “mito” [*scil.* il “mito” della caverna] può essere costruito sull’“immagine” della caverna solo perché è fin dall’inizio determinato dall’esperienza fondamentale, e ovvia per i Greci, dell’ἀλήθεια, dello svelamento dell’ente. Che cos’è, infatti, la caverna sotterranea se non qualcosa che in sé è aperto, ma che nello stesso tempo è coperto e che, nonostante l’entrata, resta chiuso entro le pareti della terra? [...] E tuttavia, per quanto nel “mito della caverna” l’ἀλήθεια sia espressamente esperita e sia nominata in luoghi rilevanti, ciò nondimeno, al posto della svelatezza, qui si fa avanti e diviene prioritaria un’altra essenza della verità [...]. Questo “mito” contiene la “dottrina” platonica della verità. Infatti esso si fonda sul processo non detto attraverso cui l’ἰδέα diviene padrona dell’ἀλήθεια [...]. L’ἀλήθεια cade sotto il gioco dell’ἰδέα [...]. L’essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della svelatezza. Se ovunque in ogni comportarsi in rapporto all’ente ciò che importa è l’ἰδεῖν dell’ἰδέα, la visione dell’“e-videnza”, allora ogni sforzo deve concentrarsi anzitutto nel rendere possibile un tale vedere. Per questo è necessario il guardare nel modo retto [...]. Tutto dipende dall’ὀρθότης, dalla correttezza (*Richtigkeit*) dello sguardo [...]. La verità diventa ὀρθότης, correttezza dell’apprensione e dell’asserzione [...]. La stessa interpretazione dell’essere come ἰδέα, che deve il suo primato a un mutamento dell’essenza dell’ἀλήθεια, esige una distinzione del guardare rivolto alle idee. A questa distinzione corrisponde il ruolo della παιδεία, della “formazione” dell’uomo. La preoccupazione circa l’essere dell’uomo e la sua posizione in mezzo all’ente attraversa e domina l’intera metafisica. L’inizio della metafisica nel pensiero di Platone è nello stesso tempo l’inizio dell’“umanismo” [...]. “Umanismo” indica un processo connesso all’inizio, allo svolgimento e alla fine della metafisica, nel corso del quale l’uomo [...] si colloca nel bel mezzo dell’ente [...]. Si tratta sempre, nell’ambito di una ben definita compagine metafisica fondamentale dell’ente, di portare l’uomo, l’*animal rationale* [...] alla liberazione delle sue possibilità.¹⁵⁰¹

A porsi a fondamento della dottrina platonica dell’essere come ἰδέα – ovvero come ciò che è «*massimamente ente* [...] [in quanto costituisce il] τὸ ὄντως ὄν, l’ente che è essenzialmente (*das seiendlich Seiende*) [...] e ciò che è massimamente manifesto»¹⁵⁰² – e, con essa, della storia della metafisica, è in ultima istanza, quindi, il primato percettivo e conoscitivo accordato sin dagli albori del pensiero greco al senso della vista

¹⁵⁰¹ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, a cura di F. -W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, op. cit., pp. 179-190.

¹⁵⁰² [GA 34] M. Heidegger, *Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»* (WS 1931-32), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, tr. it. a cura di F. Volpi, *L’essenza della verità*, op. cit., pp. 92-95.

(ὄψις)¹⁵⁰³, primato in funzione del quale lo stesso *conoscere* è inteso – come indicato, sul piano lessicale, dalla derivazione del perfetto ‘οἶδα’ da ‘ὄραω’ – come risultato dell’*aver visto*. Al tempo stesso, e del tutto specularmente, secondo l’interpretazione avanzata dal filosofo tedesco nel già citato corso *Der europäische Nihilismus*, la «particolare predisposizione ottica» dei Greci, in virtù della quale essi «sarebbero stati “uomini tutto occhi”»¹⁵⁰⁴, è spiegabile solo a partire dal loro intendimento dell’essere come *presenza*, il cui carattere di stabilità era pienamente coglibile solo attraverso l’esercizio dell’unica fra le funzioni sensoriali capaci di cogliere la *compiutezza* (τελειότης) dell’*aspetto* (εἶδος) degli enti, la vista appunto, senso *conoscitivo par excellence* in quanto *mezzo* (ὄργανον) attraverso cui, primariamente, poter percepire ed apprendere l’ente nel suo “stare-di-fronte” (*Gegen-stehen*) a colui che lo vede:

bisogna considerare che per i Greci il senso della vista è il senso *eccelso* per cogliere l’ente. Nel vedere, secondo la concezione antica, le cose ci sono date nel modo più perfetto, cioè nella loro immediata presenza, e in maniera tale che questo alcunché di presenza ha il carattere che per i Greci appartiene a ogni ente: *πέρας*, cioè l’essere *delimitato* dall’aspetto ben definito, dalla *figura*. La ὄψις è la πολυτελεστάτη αἴσθησις. Ciò che è massimamente solare è ciò che in massimo grado deve alla *luce* quella facoltà che esso stesso è; è ciò che ricorre in massimo grado alla luce, e quindi è esso stesso nella sua essenza rischiarante e diradante, affrancante, liberante. Questo spiega perché il senso della vista offra il filo conduttore per il significato del conoscere, cioè perché il conoscere non sia un udire o un annusare, ma, in questa corrispondenza, un *vedere*.¹⁵⁰⁵

L’assoluto primato del senso della vista risulta confermato e ulteriormente rafforzato nell’opera aristotelica, ed estremamente significativo appare, a tal proposito, il privilegiamento della funzione visiva nell’*incipit* stesso del I libro della *Metafisica*, nel quale lo Stagirita, dopo aver esordito con il celebre assunto secondo il quale «Πάντες

¹⁵⁰³ Sul duplice significato del termine greco ‘ὄψις’, designante tanto l’esercizio della funzione percettiva della vista quanto si offre alla visione stessa, cfr. Mugler C., *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964, pp. 290-96.

¹⁵⁰⁴ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 272.

ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει»¹⁵⁰⁶, e aver individuato quale segno di tale tensione naturale alla conoscenza l'amore umano per le sensazioni, motiva nel seguente modo la preferenza accordata, fra tutte le sensazioni, alla vista:

καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθέν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς [infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in un certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose].¹⁵⁰⁷

In virtù della possibilità, dischiusa dalla vista, di distinguere con esattezza, nella loro singolarità e determinatezza, i fenomeni, permane dunque immutata – nel pensiero aristotelico rispetto a quello platonico –, oltre alla validità del *primato* della funzione che si esercita attraverso gli occhi (διὰ τῶν ὀμμάτων), anche quella della *corrispondenza* fra l'azione del *vedere* (ὄραν) e quella del *conoscere* (γνωρίζειν), nonché, infine, quella della *dipendenza* della conoscenza stessa dalla visione, che ne costituisce la stessa *condizione di possibilità* (ὄραν [...] ποιεῖ γνωρίζειν).¹⁵⁰⁸

¹⁵⁰⁵ [GA 34] M. Heidegger, *Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»* (WS 1931-32), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, tr. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità, op. cit.*, p. 129.

¹⁵⁰⁶ Arist. *Metaph.*, 980 a21.

¹⁵⁰⁷ *Ivi*, 980 a22-27.

¹⁵⁰⁸ Sul fondamentale nesso aristotelico fra l'attività del vedere e quella del conoscere cfr. inoltre i frammenti 70, 72, 73 e 75 del *Protreptico* editi in E. Berti, *Aristotele: Il Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Torino: Utet, 2000. Nel primo di essi, Aristotele istituisce una diretta corrispondenza fra l'esercizio del senno quale funzione dell'anima e l'esercizio della vista quale funzione degli occhi. Nel frammento 72, si pone in rilievo che l'amore per il vedere (*to oran*) è segno dell'amore per l'esercizio del senno (*to phronein*). Nel terzo dei frammenti sopra elencati, il filosofo sottolinea che l'amore per il vedere e per il conoscere è connotato all'amore per il vivere (*to zen*) e che la vista è amata più di tutte le altre facoltà perché essa è "una sorta di scienza senza artificio". In ultimo, nel frammento 75, si adduce quale motivo del primato della vista sugli altri sensi il fatto che tale funzione "si distingue per il fatto di essere la più chiara". Sul rapporto fra la vista e la contemplazione del bello in Aristotele, cfr. E. Irrera, *Il bello come causalità metafisica in Aristotele*, Milano: Mimesis, 2011. Sulla lettura heideggeriana del capitolo VII del libro B del *De anima*, dedicato all'analisi della visione, si veda la parte iniziale del corso *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie* tenuto a Marburgo nel semestre invernale 1923-24, incentrata sull'analisi critica del *De anima* e del *De interpretatione* e compreso in [GA 17] Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di F. -W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V.

A rafforzare ancor di più il ruolo prioritario riconosciuto da Aristotele alla vista rispetto agli altri sensi e l'essenzialità della sua relazione con la facoltà conoscitiva è, inoltre, l'attribuzione, registrabile nel IX libro dell'opera in questione, del carattere di *compiutezza*, ovvero di *perfezione*, all'atto della visione. Introducendo nel VI capitolo di tale libro la distinzione fra semplici "azioni" e "azioni perfette" o "attività", e indicandone il criterio discriminante nella qualità del movimento, rispettivamente *incompiuto* o *compiuto*, che ad esse è sotteso, lo Stagirita definisce "azioni perfette" o "attività" quegli atti pratici che non rimandano ad altro da sé, ovvero che, comprendendo in sé il proprio fine, sono del tutto *autotelici* e, che, quindi, risultano *perfetti*, caratteristica alla quale si aggiunge anche quella della *simultaneità*, relativa alla peculiare estensione temporale, che coinvolge unitamente le dimensioni del passato e del presente, di tali tipi di azione, fra le quali è annoverata, assai significativamente, anche la vista:

Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία αὐτό, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνη οὕτως ἔστιν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἢ κινήσις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος)· ἀλλ' ἐκείνη <ἦ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πράξις. οἷον ὄρα ἅμα <καὶ ἐώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται· εἶ ζῆ καὶ εἶ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν [Poiché nelle azioni che hanno un termine nessuna è di per sé fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; e, poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono, sono in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perché, appunto, non sono fini. Invece, il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione. Per esempio, nello stesso tempo, uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare ed aver imparato, né guarire ed essere guarito. Uno che vive bene, ad un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, ad un tempo è stato anche felice].¹⁵⁰⁹

Klostermann, 1994. A fornirne un puntuale resoconto è A. Sordini nel suo *Heidegger a Marburgo. Una lettura del De anima*, in «Teoria» XIII (1993/1), (Nuova Serie III/1), pp. 55-88.

¹⁵⁰⁹ Arist. *Metaph.*, 1048 b17-26.

Particolarmente degna di nota, nella chiusa di tale brano, è l'assimilazione, sulla base dei caratteri di *perfezione* e di *simultaneità* succitati, dell'attività della *visione* a quelle della *conoscenza* e del *pensiero* e, in ultimo, persino a quelle del *vivere* stesso e dell'*essere felici*, le quali, così giustapposte in elenco, configurano una sorta di summa di tutte le *praxeis* che, nel loro complesso, identificano l'ἔργον proprio dell'ἄνθρωπος. L'eccellenza della ὄψις, la cui operatività si delinea quale ἀρχή stessa del sapere, trova del resto piena legittimazione in seno al più generale orientamento razionalistico aristotelico, in relazione al quale si rende pienamente intellegibile tanto il privilegio accordato all'attività visiva in funzione di quella conoscitiva, quanto l'intendimento, che a tale privilegio è strettamente connesso, dell'essere in quanto οὐσία, *presenza*, che è tale poiché costituisce *ciò che si presenta* (*das Anwesende*) dinanzi alla vista e che, in virtù della sua stessa visibilità da parte dell'uomo, risulta *apprendibile* (*vernehmbar*).

Il fondamentale nesso *visione-conoscenza-essenza*, imprescindibile per la comprensione dell'esperienza greca della φύσις, riceve adeguata chiarificazione nelle seguenti parole dell'*Einführung in die Metaphysik*:

l'e-videnza di una cosa è ciò in cui essa, come diciamo, si presenta (*präsentiert*) a noi, si propone, e come tale sta davanti a noi, ciò in cui e a titolo di cui (*als was*) essa è presente (*anwest*), ossia è nel senso greco. Questo stare è la stabilità di ciò che da se stesso si è dischiuso: della φύσις. Ma questo star-lì dello stabile costituisce in pari tempo, dal punto di vista dell'uomo, l'aspetto immediato di ciò che da se stesso è presente, l'apprendibile (*das Vernehmbare*). Nell'e-videnza, ciò che si presenta (*das Anwesende*), l'essente, è astante (*ansteht*) nel suo "che" e nel suo "come". Esso risulta appreso e acquisito, diventa oggetto di una presa di possesso recettiva, ne costituisce la proprietà; è l'essere-presente disponibile di ciò che si presenta (*verfügbares Anwesen von Anwesendem*): l'οὐσία.¹⁵¹⁰

La centralità dello sguardo, il primato riconosciuto alla funzione percettiva della vista quale senso teoretico per eccellenza, i caratteri di compiutezza e di autotelicità attribuiti all'attività visiva in quanto fondamento stesso e condizione di possibilità del conoscere, unitamente all'assunzione dell'ente come *presenza* coglibile, primariamente e con il più elevato grado di precisione, in termini di ciò che, in virtù della sua stabilità, risulta

¹⁵¹⁰ [GA. 40] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, op. cit., p. 186.

rappresentabile ed apprendibile, concorrono, nel loro complesso, a fare della visione il paradigma epistemologico dominante della metafisica greca, paradigma la cui perdurante validità si delinea quale presupposto stesso dell'orientamento soggettivistico e coscienzialistico proprio della metafisica moderna.

§ 2. ‘Visione’, ‘rappresentazione’ e ‘certezza’ nella *Metafisica della soggettività*

L’assunzione dell’essere dell’ente a partire dalla sua percettibilità visiva e, conseguentemente, dalla sua apprendibilità, costituisce il presupposto stesso del tradursi dell’*oculocentrismo* caratteristico del pensiero pre-filosofico, e, ancor di più, di quello platonico e aristotelico¹⁵¹¹, nel *logocentrismo* cui l’intera tradizione metafisica risulta improntata¹⁵¹². In quest’ultima, il paradigma della visione assurge, congiuntamente a quello della rappresentazione, a simbolo stesso dell’orientamento teoreticista che nel dispiegamento della *volontà di potenza*, nel possesso, nella manipolazione utilitaristica e nel dominio tecnico-scientifico dell’ente nella sua totalità trova la sua più compiuta espressione. Alla radicalizzazione in senso propriamente “umanistico” dell’intendimento della natura non più in quanto spontaneo $\phi\acute{o}\tau\epsilon\upsilon$ dell’essere, bensì come multidisciplinare ambito conoscitivo, corrisponde il graduale venir meno dell’originaria condizione umana di coinvolgimento patico rispetto alla totalità dell’ente, al quale si sostituisce la *volontà* di erigersi a fondamento stesso del reale e di *imporsi* su di esso mediante l’esercizio di uno *sguardo* che miri a *coglierlo* non più per *accoglierlo*, bensì per *osservarlo*, misurarlo e fare così dello stesso un oggetto di calcolo:

a differenza del “mondo” di Eraclito, secondo la cui misura all’abitante di questo mondo si offre la ricchezza della natura, oggi domina un mondo in cui la questione decisiva è: in che

¹⁵¹¹ Sul primato dell’ascolto, di contro a quello della visione tipico del pensiero occidentale, nell’ambito della tradizione ebraica e della cultura orientale, cfr. U. Curi, *op. cit.*, pp.14-15: «Nel filone che trae origine dall’ebraismo [...] a essere privilegiato è l’ascolto, sicché l’organo sensoriale di gran lunga più importante è l’orecchio, assai più dell’occhio. Il Primo e il Secondo Testamento concordano nel sostenere che l’ascolto, e non l’osservare, caratterizza l’essenza del rapporto di Dio con gli uomini e con il mondo [...]. Il primato della vista è sconosciuto anche nel mondo orientale. Difatti, se l’induismo privilegia, da un punto di vista religioso, la parola, la civiltà cinese, con la teoria dei cinque elementi, cerca di integrare i cinque sensi, mettendoli in corrispondenza con altrettanti organi, o con differenti posizioni nello spazio, mentre nel buddhismo prevale un’interpretazione integrata».

¹⁵¹² Sul perdurante primato del paradigma della visione in funzione dell’attività conoscitiva nel pensiero filosofico occidentale dalle origini greche alla modernità, cfr. M. Jay, *The Noblest of the Senses: Vision from Plato to Descartes*, in Id., *Downcast Eyes. The denigration of vision in twentieth-century french thought*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 21-82.

modo devo rappresentarmi la natura, nella successione dei suoi fenomeni, per essere in grado di fare previsioni certe su ogni cosa? La risposta a questa domanda è che, di conseguenza, non si può non rappresentarsi la natura come una totalità di masse consistenti in particelle di energia, i cui movimenti reciproci devono essere calcolabili matematicamente. Già Descartes, rivolgendosi al pezzo di cera che ha sotto gli occhi, dice: «Tu non sei altro che qualcosa di esteso, flessibile e mutabile, e con ciò ritengo di sapere di te tutto quanto di te devo sapere».¹⁵¹³

È la valorizzazione cartesiana del dispositivo della *'repraesentatio'* in riferimento all'attività coscienzialistica del *soggetto* a rappresentare, come si è avuto modo di ricordare nel precedente capitolo, l'atto iniziatico della *Metafisica della soggettività* che inaugura la filosofia moderna. In essa trova manifestazione ciò che nel pensiero greco era rimasto ancora velato, ovvero lo specifico processo *metodologico* attraverso cui il *Vorstellen* umano si volge all'essere in quanto *presenza visibile*:

che cosa succede quando giunge l'attimo in cui l'uomo si libera e attua se stesso come quell'ente che rappresenta, portando tutto dinanzi a sé come al tribunale della stabilizzazione? L'*ἰδέα* diventa allora il *perceptum* della *perceptio*; diventa quello che il rap-presentare dell'uomo porta dinanzi a sé, e precisamente come ciò che rende possibile, nella sua rappresentatezza, quel che è da rap-presentare. Ora, l'essenza dell'*ἰδέα* muta passando dalla visività e dalla presenza alla rap-presentatezza per colui che rappresenta e per suo tramite. La rappresentatezza in quanto enticità rende possibile il rappresentato in quanto ente. La rappresentatezza (l'essere) diventa la condizione della possibilità di ciò che è rap-presentato e fornito (*das Vor- und Zugestellte*) e che così sta, cioè dell'oggetto. L'essere (l'idea) diventa la condizione della quale colui che rap-presenta, il soggetto, dispone e deve disporre, se devono potergli stare di fronte oggetti.¹⁵¹⁴

Il mutamento dell'*ἰδέα* in *perceptum* e della visività¹⁵¹⁵ in *rap-presentatezza* comporta il rapporto di reciproco rimando fra la funzione esercitata dall'ente rappresentato, quale

¹⁵¹³ [GA 15] M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, a cura di C. Ochwadt, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵¹⁴ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II (1939-1946)*, a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 281.

¹⁵¹⁵ Sull'interpretazione dell'attività visiva cartesiana in relazione all'"affettività originaria" avanzata da M. Henry, cfr. V. Perego, *Affettività e immanenza. Michel Henry lettore critico di Heidegger*, in «Rivista

condizione di possibilità dell'attività rappresentativa, rispetto a quest'ultima, e quella esercitata dalla rappresentazione, quale condizione di possibilità dell'ente rappresentato, nei confronti di quest'ultimo. Tale biunivoco riferimento trova espressione nella nozione cartesiana di *'perceptio'*, che, sinonima di *'cogitatio'*, presenta, nella duplice accezione di *'percipere'*, indicante l'azione rappresentativa, e di *'perceptum'*, indicante la "rappresentazione" nel senso di "ciò che è rappresentato", la medesima ricchezza semantica della parola latina *'idea'*¹⁵¹⁶, adoperata da Cartesio per designare tanto l'oggetto rappresentato quanto l'atto della rappresentazione:

di filosofia Neo-Scolastica» 2 (2001), pp. 286-288: «Nella Seonda meditazione, dopo che il dubbio iperbolico sovverte anche le verità esterne, Descartes afferma che "tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere (*at certe videre videor*)". Per quanto il vedere sia fallace, quanto meno esso esiste [...]. *Videor* indica l'insuperabile capacità di apparire della visione che si offre a noi. Tuttavia [...], questo *videor* non deve essere confuso con il vedere; infatti, l'apparire originario del *videor*, grazie al quale mi sembra di vedere, non è in nessun modo l'esercizio del *videre*, con cui viene percepito ciò che è posto davanti [...]. Questa consizione di irriducibilità tra il *videor* e il *videre* deriva necessariamente dall'esercizio dell'*epoché* messo in atto da Cartesio, attraverso il quale il *videre* è stato messo in questione nella sua capacità rivelativa [...]. L'apparire originario, espresso dal *videor*, viene compreso [da Henry] come un "sentire": il pensiero si realizza non come un'attività che coglie ciò che sta davanti, ma come un sentire primitivo, come un'affettività originaria, come una rivelazione che si mostra da se stessa in ciò che è. [Scrivi Henry in *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF, 1985, tr. it. di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Firenze: Ponte alle Grazie, 1990, p. 31]: "*Videor in videre videor* designa questo sentire immanente al vedere e fa di esso un vedere effettivo, un vedere che si sente vedere". In definitiva, il *videor* designa l'impressione immediata del vedere, la sua originaria auto-rivelazione». Sulla peculiare lettura fenomenologica delle *Meditazioni* cartesiane offerta da Henry, cfr. M. Henry, *Reflexions sur la "Cinquieme Meditation cartesienne"*, in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, in «Phaenomenologica», 3 (1990), pp. 107-123; Id., *Representation et auto-affection*, in «Communio», 3 (1988), pp. 77-96; Id., *Sur l'ego du cogito*, in AA.VV., *La passion de la raison*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, pp. 91-112; J. Greisch, *Descartes selon l'ordre de la raison hermeneutique. Le "moment cartesien" chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques» 73 (1989), pp. 529-548; J. L. Marion, *Generosité et phenomenologie. Remarques sur l'interpretation du cogito cartesien par Michel Henry*, in «Les Etudes philosophiques», 1 (1988), pp. 51-72. Sulla relazione fra le nozioni di 'rappresentazione' e 'auto-affezione originaria' in Henry, cfr. M. Henry, *La vie se revele dans l'immanence radical de son pur pathos. La phenomenologie, une philosophie pour notre monde*, in «Magazine litteraire», 403 (2001), pp. 53-72; Id., *Narrer le pathos*, in «Revue de Sciences Humaines», 1 (1991), pp. 49-65; Id., *Un filosofo del sentimento. Michel Henry*, in Jean Lacroix, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Roma: Città Nuova Editrice, pp. 151-156; D. Zordan, *Vita interiore e vita assoluta: Michel Henry*, in «Fenomenologia e Società» anno XXXI, 4 (2008), pp. 109-124; R. Calin, *Passività et profondeur. L'affectivité chez Levinas et Michel Henry*, in «Les Etudes philosophiques», 3 (2000), pp. 335-378; M. Calle-Gruber, *Narrer le pathos: Entretien avec Michel Henry*, in «Revue de Sciences Humaines», 95/1 (1991), pp. 49-65; C. Canullo C., *Ekstasi of the world and immanence of life. Michel Henry reader of Husserl*, in «Analecta Husserliana», 79 (2003), pp. 67-87; Id., *Michel Henry, Narrare il pathos*, Macerata: CEUM, 2007.

¹⁵¹⁶ Sull'*'idea'* in quanto "*imago rei*" nel suo riferimento all'attività visiva e rappresentativa, Cfr. [GA 17] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 136: «Una classe di *cogitationes* viene indicata in quanto *ideae tanquam rerum imagines*. Al termine *imago* si è legato un intero groviglio di errori [...]. *Imago rei* deve essere colta nel senso più formale di *idea* di qualcosa, in quanto *imago rei*. Essa dà qualcosa al vedere, *pone qualcosa*. Il rappresentare (*das Repraesentieren*) è la funzione fondamentale dell'*ideae*». Sulla relazione di reciproco riferimento sussistente fra l'"ideare", il "vedere" e il "rappresentare" nella filosofia cartesiana, cfr. R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Napoli: Guida, 2005, pp. 67-68: «Percepire nel modo della chiarezza e della distinzione è la determinazione propria in cui una specifica classe di *cogitationes* si dirige rettamente alla verità; e percepire, in generale, non vuol dire altro che avere delle idee, "ideare". Ma se il percepire deve essere chiaro e distinto per giungere alla verità, deve avere il carattere dell'immediatezza percettiva sensibile, la più "esatta". Questo modo della

Descartes, in passi importanti, adopera per *cogitare* la parola *percipere* (*per-capio*) – prendere possesso di qualcosa, impossessarsi di una cosa, qui nel senso del fornirsi (*Sich-zu-stellen*) che ha il carattere del porsi-dinanzi (*Vor-sich-stellen*), del rap-presentare (*Vor-stellen*). Se intendiamo *cogitare* come rap-presentare in questo senso letterale, ci avviciniamo già di più al concetto cartesiano di *cogitatio* e *perceptio*. Le nostre parole tedesche in “-ung” designano spesso due cose che si connettono: rappresentazione nel significato dell’“atto del rappresentare” e rappresentazione nel significato di “ciò che è rappresentato”. La stessa duplicità di significato è presente anche in *perceptio* nel senso di *percipere* e *perceptum*: il portare-dinanzi-a-sé e in senso molto lato reso-“visibile”. Per questo Descartes adopera spesso per *perceptio* anche la parola *idea*, che in tale uso non significa allora soltanto: ciò che è rappresentato in un rappresentare, ma anche questo rappresentare stesso, l’atto e l’attuazione.¹⁵¹⁷

La capacità della vista di cogliere, con esattezza maggiore rispetto agli altri sensi, una vasta gamma di informazioni relative ad ogni singolo ente, e, in virtù di tale attitudine, di rendere possibile una migliore distinzione – e quindi una più ampia conoscenza – delle qualità determinate che pertengono a ciascuno di essi (estensione, movimento, numero, colore, ecc.) appare notevolmente valorizzata anche in seno al pensiero kantiano. Ponendosi, in merito all’eccellenza della funzione visiva, in diretta continuità rispetto a quello cartesiano, esso riconosce la superiorità del senso in questione rispetto agli altri quattro in virtù della sua capacità di dischiudere il più ampio spettro percettivo e di determinare una rappresentazione *immediata* dei fenomeni, caratteristica, quest’ultima, che assimila l’operatività della vista a quella dell’*intuizione pura*¹⁵¹⁸.

percezione diretta è propriamente un *vedere* [...]. Anche se qui non vi è nulla di assolutamente nuovo, provenendo questa determinazione direttamente dalla teoria aristotelica, il carattere peculiarmente “moderno” della dottrina cartesiana delle idee, con la celebre distinzione di idee innate, avventizie e fattizie, sta nel fatto che questo “percepire-idee” pone a suo compito, una volta calato nel *judicium*, di conoscere se il suo percepito presenti qualcosa di “vero” *extra mentem*, cioè qualcosa che è reale. Non [...] che l’idea stessa possa essere qualcosa di falso (che io abbia un’idea di un albero, di un triangolo o di un animale con tre teste, la *verità* del mio *avere-l’idea* non è in discussione, essendo, in quanto *cogitatio*, assolutamente esistente), ma che, attraverso il giudicare, si possa definitivamente ed incontestabilmente accertare che il *repraesentandum* di questo *percipere* sia reale, abbia cioè una costituzione ontologica tale da superare qualsiasi dubitabilità».

¹⁵¹⁷ *Ivi*, p. 180.

¹⁵¹⁸ Sulla relazione fra le nozioni kantiane di ‘intuizione pura’ e di ‘rappresentazione’, cfr. [GA 3] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klosterman, 1991, tr. it. a cura di M. E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Bari: Laterza, 1981, pp. 31-32: «Per comprendere la *Critica della ragion pura*, si deve in ogni caso figgersi

Come si legge infatti nel §19 dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in apertura del quale il filosofo pone in rilievo, similmente a quanto aveva fatto Aristotele, la determinante mediazione attuata dalla *luce*, quale condizione stessa di possibilità per l'esercizio della percezione visiva,

anche la vista [*scil.* come il tatto e l'udito] è un senso *mediato*, la cui percezione avviene attraverso una materia in movimento che si avverte solamente con un certo determinato organo (gli *occhi*): la *luce*. Essa, a differenza del suono, non consiste solamente nel moto ondulatorio di un elemento fluido che si diffonde nello spazio circostante in tutte le direzioni, ma è un irraggiamento tramite il quale viene determinato per l'oggetto un punto nello spazio [...]. Il senso della vista [...] è [...] il più nobile, perché fra tutti è quello più distante dal tatto, in quanto quest'ultimo costituisce la condizione più limitata della percezione; esso non contiene soltanto la più grande sfera percettiva, ma sente anche in misura minima l'affezione del proprio organo (poiché altrimenti non si tratterebbe di un mero vedere), e in tal modo, quindi, si avvicina maggiormente a un'*intuizione pura* (cioè a quella rappresentazione immediata dell'oggetto dato nella quale non si mescolano sensazioni avvertibili). Questi tre sensi esterni [*scil.* la vista, il tatto e l'udito], attraverso la riflessione, conducono il soggetto alla conoscenza dell'oggetto come una cosa fuori di noi.¹⁵¹⁹

Il riconoscimento del carattere di *immediatezza* della *rappresentazione* visiva dell'oggetto, in unione a quello del peculiare statuto trascendentale della vista in

bene in mente questo: conoscere è prima di tutto intuire [...]. Il pensiero, infatti, in ogni sua forma, sta unicamente al servizio dell'intuizione [...]. D'altra parte, se il pensiero dev'essere per essenza riferito all'intuizione, fra intuizione e pensiero deve esistere una certa intima parentela, che permette la loro unione. Questa parentela, questa discendenza dalla stessa famiglia (*genus*) si esprime col dire che per entrambi la "rappresentazione in generale (*repraesentatio*)" è "il genere" [...]. Questo atto di rappresentazione ha la prerogativa di poter essere compiuto "con coscienza". Gli è proprio un sapere circa l'annunciare e l'essere annunciato di qualcosa (*perceptio*). Ora, se il rappresentare qualcosa mediante qualcosa comporta la rappresentazione ("coscienza") non solo del rappresentare, ma anche del rappresentato in quanto tale, allora siffatto rappresentare è un riferirsi a ciò che si presenta nell'atto rappresentativo come tale [...]. Il rappresentare conoscitivo, o è intuizione, o è concetto (*intuitus vel conceptus*) [...]. Il pensiero, inteso come "rappresentazione in generale", serve semplicemente a far sì che il singolo oggetto, cioè lo stesso ente concreto, nella sua immediatezza, si renda accessibile, e lo divenga per ognuno [...]. Se ne potrebbe dedurre che fra intuizione e pensiero ci sia un rapporto reciproco e perfettamente simmetrico; in tal caso, sarebbe ugualmente lecito dire che la conoscenza è pensiero intuitivo ed è quindi, in fondo, pur sempre giudizio. Viceversa, non bisogna mai dimenticare che l'intuizione costituisce l'essenza autentica del conoscere e che, anche se il suo rapporto con il pensiero è reciproco, essa ha sempre il peso determinante».

¹⁵¹⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg: Nicolovius, 1798, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, con introduzione e note di M. Foucault, I. Kant: *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Milano: Einaudi, 2010, p. 146.

relazione alla *conoscenza* dell'oggetto – in quanto propriamente *ob-jectum* posto *dinanzi* e “fuori” rispetto al *sub-jectum* che lo osserva –, appare strettamente connesso all'elaborazione, nella quale Heidegger ravvisa il punto acmeico della metafisica kantiana, delle *categorie* quali *condizioni di possibilità* dell'essere dell'ente.

Lo statuto ontologico di queste ultime è assimilabile, secondo la lettura heideggeriana, a quello delle idee platoniche, in quanto, al pari di queste, esse rappresentano le determinazioni essenziali dell'entità dell'ente, intesa nella prospettiva, già compiutamente tracciata da Certesio, dell'*oggettività* (*Objektivität*), prospettiva che, in seno al programma critico kantiano, subisce una decisiva radicalizzazione. In virtù della “rivoluzione copernicana” che in esso si determina, infatti, l'essenza dell'essere dell'ente, ovvero l'*entità* (*Seiendheit*), è assunta esclusivamente in quanto *rappresentatezza* (*Gegenständlichkeit*), la quale, a sua volta, implica un diretto riferimento alle *categorie trascendentali* che *rendono possibile* l'atto rappresentativo, e, conseguentemente, al *soggetto* che all'applicazione di tali categorie ricorre per conoscere i fenomeni in cui l'essere si manifesta, della cui stessa esistenza, visibilità e apprendibilità egli si auto-assume, in ultima istanza, a *fondamento* assoluto:

il nucleo più intimo della storia della metafisica moderna consiste nel processo attraverso il quale l'essere acquisisce l'incontestato tratto essenziale di essere condizione della possibilità dell'ente, vale a dire, in termini moderni, del rap-presentato, ossia di ciò che sta di fronte, cioè degli oggetti. Il passo decisivo in questo processo lo compie Kant. Nella metafisica moderna [...], la metafisica di Kant è, nel modo in cui in essa l'inizio cartesiano è assunto e trasformato nel confronto con Leibniz, il *centro*. La posizione metafisica di Fondo di Kant è enunciata nella tesi che lo stesso Kant definisce, nella *Critica della ragione pura*, come il principio supremo della sua fondazione della metafisica. La tesi afferma: «Le condizioni della *possibilità dell'esperienza* in generale sono al tempo stesso condizioni della *possibilità degli oggetti dell'esperienza*» (A 158, B 197). Sono qui denominate “*condizioni della possibilità*” [...] quelle che Aristotele e Kant chiamano “*categorie*” [...]. Si intendono per “*categorie*” le determinazioni essenziali dell'ente in quanto tale, cioè l'entità, l'essere; quelle che Platone concepisce come “*idee*”. L'essere è, secondo Kant, condizione della possibilità dell'ente, è l'entità di quest'ultimo. Qui entità ed ente vogliono dire [...] *rappresentatezza*, *oggettività* (*Gegenständlichkeit*, *Objektivität*). Il principio supremo della metafisica di Kant dice: le condizioni della possibilità del rap-presentare il rap-presentato sono al tempo stesso, cioè non sono altro che, condizioni della possibilità del rappresentato. Esse costituiscono la *rappresentatezza* [...]. Il principio dice: l'essere è *rap-presentatezza* [...]. La sicurezza è cercata

nella *certezza*. Questa determina l'essenza della verità, [...] che ha il suo fondamento nella soggettività [...]. L'uomo, però, è in quanto rap-presenta in tal modo, cioè in quanto essere razionale [...]. Kant non ripete semplicemente ciò che già prima di lui Descartes ha pensato. Solo Kant pensa in modo trascendentale, e concepisce consapevolmente [...] ciò che Descartes pose come inizio del domandare nell'orizzonte dell'*ego cogito*. Mediante l'interpretazione kantiana dell'essere, l'entità dell'ente è pensata esplicitamente, per la prima volta, nel senso di "condizione di possibilità".¹⁵²⁰

Nella *Metafisica della soggettività* di matrice cartesiana e nella radicalizzazione degli assunti di quest'ultima cui si assiste in seno al progetto trascendentale kantiano trova dunque compiuta manifestazione quella vocazione visiva che, ponendosi a fondamento del pensiero classico greco, si configura quale presupposto stesso del primato del quale, a partire dall'assunzione platonica dell'essere come *ιδέα*, l'ambito teoretico avrebbe ininterrottamente goduto lungo l'intero corso della storia della filosofia.

La validità del paradigma della visione risulta ulteriormente corroborata in seno alla fenomenologia coscienzialistica husserliana, nella quale, come Heidegger sostiene nella *Vorlesung* marburghese del semestre invernale 1925-26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, la *conoscenza* stessa, in quanto peculiare forma dell'«avere che abbraccia l'ente [...] nella sua corporeità, è designata [...] come visione (*Anschauung*)»¹⁵²¹.

In tale orizzonte speculativo la nozione di '*Anschauung*' va intesa, come si puntualizza nel corso in questione, in un senso amplissimo, poiché essa si riferisce non soltanto all'atto dell'«abbracciare l'ente» mediante l'esercizio della vista propriamente oculare, ma, più in generale, ad ogni forma di percezione sensibile di quanto ci circonda: un «vedere», dunque, che include in sé ogni altra modalità di rapporto conoscitivo con l'ente:

'*Anschauung*': è questa la definizione fenomenologica della visione. E la visione non è limitata solo a quei modi di abbracciare l'ente in cui si tratta del vedere in senso stretto, del vedere con

¹⁵²⁰ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 282-284. Cfr. F. Prezioso, *L'interpretazione heideggeriana della "Critica della ragion pura" di Kant*, «Sapienza», 32 (1979), pp. 129-167.

gli occhi, ma comprende anche l'ascolto di un pezzo musicale; quando sia ascoltato esso stesso, è caratterizzato fenomenologicamente come visione, in quanto l'abbracciare è un abbracciare l'ente stesso nella sua corporeità. Allo stesso modo, diciamo anche, quando pronunciamo il giudizio "2 x 2 = 4" [...], che comprendiamo in se stesso quel che diciamo, "due per due è uguale a quattro", diciamo allora che questa enunciazione è un'enunciazione intuitiva (*anschauliche*), un'enunciazione che fa vedere (*anschauende*), ossia che la cosa intesa si fa essa stessa presente. Qui, la cosa non è certamente qualcosa che si possa percepire coi sensi, che si possa vedere con gli occhi o ascoltare con le orecchie; tuttavia la si deve cogliere in quel che essa stessa è e la si deve avere per la comprensione.¹⁵²²

In virtù del ruolo capitale esercitato dalla visione in seno al processo conoscitivo dell'ente, la stessa *correttezza* della conoscenza origina dalla visione della cosa "abbracciata" nell'atto percettivo, motivo per il quale la "verità" della conoscenza, ovvero la *Richtigkeit* di quest'ultima, viene a configurarsi come «l'identità di quel che si intende e di quel che si vede»¹⁵²³: la visione non rappresenta, pertanto, solo il fondamento della conoscenza, ma anche della verità, intesa come relazione di *corrispondenza* (nel senso aristotelico dell'ᾠμοίωσις) fra ciò che si vede e ciò che si comprende e, dunque, come *correttezza* (ᾠρθότης).¹⁵²⁴

Ricordando inoltre la fondamentale influenza esercitata sulla posizione fenomenologica husserliana dalla teoria della conoscenza kantiana, e in particolare dalla nozione di 'intuitus derivativus' – tale in quanto pertiene alla *substantia finita (creata)* dell'uomo in rapporto all' 'intuitus originarius' proprio della *substantia infinita* divina – quale modalità di rappresentazione fondata sulla percezione sensibile dei fenomeni – mediante

¹⁵²¹ [GA 21] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), a cura di W. Biemel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. a cura di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano: Mursia, 1976, p. 70.

¹⁵²² *Ibidem*.

¹⁵²³ *Ivi*, p. 74.

¹⁵²⁴ Cfr. *Ibidem*: «Si è ora definita la verità stessa. Formalmente bisogna dire che l'identità è una relazione; la verità in quanto identità è la relazione tra quel che si intende e quel che si vede [...]. Ciò intorno a cui indaghiamo è la definizione della verità, indaghiamo cioè intorno all'interpretazione cui si dedica Husserl nella ricerca della conoscenza come comportamento intenzionale, più esattamente, nella ricerca della conoscenza come visione». Sulla visione in rapporto all'intenzionalità degli atti di coscienza, cfr. H. Arendt, *The Life of Mind*, New York-London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente, op. cit.*, pp. 128-129: «La fondamentale e più grande scoperta di Husserl coglie con la massima precisione l'intenzionalità di ogni atto di coscienza, il fatto, cioè, che nessun atto soggettivo è mai senza un oggetto: anche se l'albero percepito può essere un'illusione, per l'atto di vedere è nondimeno un oggetto; anche se il paesaggio onirico è visibile solo al sognatore, messo è però l'oggetto del suo sogno. In virtù dell'intenzionalità l'oggettività è incorporata nella soggettività stessa della coscienza [...]. Tutto ciò che appare è destinato a un essere percipiente, a un soggetto potenziale tanto

la quale il soggetto può relazionarsi «alla presenza della cosa»¹⁵²⁵ –, Heidegger rileva come tale modalità di conoscenza sia assunta, in senso ampio, come “visione” e come tale concezione si rifletta fedelmente nel “principio di tutti i principi” della conoscenza e della ricerca formulato da Husserl nelle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phäomenologischen Philosophie*:

Husserl, cogliendo in modo caratteristicamente ampio e fondamentale il concetto di visione, come dare e avere un ente nella sua presenza in carne ed ossa, cogliendolo cioè in un modo particolare che non si limita a un ambito particolare e a una capacità particolare, ma che formula il senso intenzionale della visione, cogliendolo per la prima volta in modo radicale, ha pensato fino in fondo la grande tradizione della filosofia occidentale [...]. Per documentare [...] la portata della fondamentale concezione husserliana del concetto di visione, riportiamo la sua formulazione del principio di tutti i principi (formulato per la conoscenza in generale e per la ricerca). Dice Husserl (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phäomenologischen Philosophie*, Halle a. d. Saale, 1913, § 24, p. 43, tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino: Einaudi, 1965, pp. 50-51): “Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore quanto al principio di tutti i principi: che ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente nell’“intuizione” (per così dire, nella sua effettiva presenza in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà”. *L’origine di tutta la ricerca in generale e di tutta la conoscenza è dunque la visione in quanto primitiva sorgente legittima*. In riferimento ad essa viene formulato per la ricerca il principio di tutti i principi. Nella stessa ricerca Husserl dice (p. 282, tr. it. p. 304): “La prima forma fondamentale della coscienza razionale è il ‘vedere’ originariamente offerente, ossia la visione che offre in carne e ossa la cosa”. Vedere è qui posto tra virgolette perché questo termine, inteso in senso fondamentalmente ampio, non è ristretto al vedere degli occhi.¹⁵²⁶

L’elezione husserliana della visione a principio assoluto dell’intera conoscenza umana è decisiva, secondo Heidegger, per la determinazione degli assunti stessi del fenomeno più rappresentativo dell’età moderna, la scienza intesa come *Wissen* tecnico dell’essere dell’ente. È infatti la *ricerca* a identificare l’essenza stessa di tale sapere, e,

connaturato a ogni oggettività quanto un oggetto potenziale è connaturato alla soggettività di ogni atto intenzionale».

¹⁵²⁵ [GA 21] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 79.

¹⁵²⁶ *Ivi*, pp. 77-78, corsivo mio.

nell'orizzonte propriamente *rappresentativo* che pertiene al compimento dell'epopea storica della metafisica, l'espressione estrema del *Walten* umano sulla totalità dell'ente è ravvisabile nella tensione scientifica non soltanto a determinare matematicamente la misurazione e la pianificazione di ogni ambito del reale, ma, come osserva Arendt, anche a rendere coercitivamente *visibile*, mediante il ricorso ad apparati strumentali sempre più sofisticati, ciò che, soggiacendo alla stessa struttura ontologica dell'ente, pur *essendo*, è, *per sua natura, invisibile*:

che la scienza moderna, sempre a caccia di manifestazioni dell'invisibile – atomi, molecole, particelle, cellule, geni – dovesse aggiungere al mondo una quantità spettacolare e senza precedenti di nuove cose percepibili è paradossale solo in apparenza. Per provare o confutare le sue ipotesi, i suoi “paradigmi” (Thomas Kuhn), e per scoprire ciò che fa funzionare le cose, essa prese a imitare il funzionamento dei processi operanti in natura. E a tale scopo produsse le innumerevoli attrezzature estremamente complesse con cui costringere il *non-apparente* ad apparire (se non altro alla lettura strumentale in laboratorio), poiché tale era il solo e unico modo per lo scienziato di persuadersi della sua realtà.¹⁵²⁷

¹⁵²⁷ H. Arendt, *The Life of Mind*, New York-London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, op. cit., p. 140.

§ 3. Il primato del paradigma dell'‘ascolto’ nel pensiero heideggeriano: la cooriginarietà della dimensione *acustico-musicale* rispetto a quella *pativo-affettiva* e il *Denken* come ‘*Entsprechung*’, ‘*Stimmung*’, ‘*Handeln*’ e ‘*Hören*’

Identificando nell'assunzione dell'essenza dell'uomo in termini di ‘*soggettività*’ la compiuta espressione della metafisica moderna di matrice cartesiana, Heidegger ravvisa nell'auto-posizione del *sub-jectum a fundamentum inconcussum veritatis* l'atto finale nel quale culmina il processo, destinalmente iscritto nel corso della storia della filosofia sin dal suo inizio greco, di riduzione dell'essere dell'ente a mera presenza cosale, passibile, in virtù del suo statuto di ‘*ob-jectum*’, di rappresentazione e, conseguentemente, di misurazione.

Nel testo della conferenza del 1939 *Die Zeit des Weltbildes*, interrogandosi circa la determinazione moderna dell'essente nella sua interezza – ovvero del mondo – in termini di ‘*Bild*’, di “immagine/forma”, il filosofo osserva come una simile “configurazione” ontologica sia interamente da ricondurre all'oramai definitiva identificazione dell'essenza dell'ente, ovvero della *Seiendheit*, con il suo proprio carattere di *rappresentabilità*. È in virtù di quest'ultimo che può darsi, nell'età moderna, una “*Weltbild*” e che, *anzi*, il mondo, in tale epoca, non può che manifestarsi necessariamente in termini di “immagine”, poiché è proprio in un simile fenomeno – ovvero nel «*divenire-immagine* del mondo»¹⁵²⁸ – che è ravvisabile la cifra stessa della modernità:

là dove il mondo diviene immagine [...], l'essente è fissato [...] come ciò su cui l'uomo è informato, come ciò che l'uomo vuole condurre davanti a sé e avere davanti a sé e quindi, in un senso decisivo, porsi davanti, rappresentarsi. “Immagine del mondo”, intesa in senso essenziale, significa perciò non una immagine raffigurante il mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'essente nella sua interezza viene ora *visto* in modo tale che esso è essente solo in

¹⁵²⁸ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1939), in [GA 5] M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1950, tr. it. a cura di V. Cicero, *L'epoca* 673

quanto è posto dall'uomo pro-pone e dis-pone, rappresentante-produttore. Là dove si giunge all'immagine del mondo, si compie una decisione essenziale riguardo all'essente nella sua interezza. *L'Essere dell'essente viene cercato e trovato nella rappresentatezza dell'essente* [...]. La circostanza per cui l'essente diviene essente nella rappresentatezza, fa dell'epoca in cui ciò avviene un'epoca nuova rispetto alla precedente [...]. Non è che si sia passati da una immagine medievale del mondo a una moderna: *a contrassegnare l'essenza dell'Età moderna, piuttosto, è in generale il divenire-immagine del mondo.*¹⁵²⁹

Il carattere “immaginale” del mondo si delinea dunque quale effetto dell'esercizio della volontà coercitiva umana nella forma della *repraesentatio*, la quale, implicando un immediato riferimento a colui che ne è il *soggetto*, è espressione della nuova *posizione*¹⁵³⁰ assunta dall'uomo rispetto alla totalità dell'ente: *innalzandosi* a fondamento di quest'ultima, egli ne diviene spettatore e, solo a partire da una simile prospettiva *visuale* – profondamente dissimile rispetto a quella che aveva caratterizzato l'uomo greco, pativamente coinvolto nel gratuito ed eccedente dischiudersi della φύσις –, egli può divenire artefice di una “visione del mondo”¹⁵³¹.

Oggettivando *metodologicamente* l'intera ampiezza del reale, delimitandone i singoli ambiti conoscitivi e *calcolandone* utilitaristicamente le potenzialità, la scienza moderna, quale epifenomeno della metafisica compiuta, procede mediante l'attuazione, ovvero la messa in opera, dell'illimitata volontà dell'uomo di insignorirsi dell'ente e di assicurarlo a sé¹⁵³², per farne infine una *sua immagine*. L'antropomorfizzazione del

dell'immagine del mondo, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano: Bompiani, 2002, p.109, corsivo mio.

¹⁵²⁹ *Ivi*, pp. 108-109, corsivo mio.

¹⁵³⁰ Cfr. *ivi*, p. 111: «L'uomo occupa esplicitamente questa posizione come la posizione da lui stesso costituita, si trattiene volontariamente in essa come nel ruolo che egli deve ricoprire, e se l'assicura come il terreno per un possibile sviluppo dell'umanità. Solo adesso si dà in generale qualcosa come una posizione dell'uomo. L'uomo dispone e fissa da se stesso la modalità in cui deve porsi rispetto all'essente come oggettuale».

¹⁵³¹ Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1939), in [GA 5] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. a cura di V. Cicero, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *op. cit.*, p. 113: «Il radicamento sempre più esclusivo dell'interpretazione del mondo nell'antropologia, la quale si insedia dalla fine del XVIII secolo, trova la sua manifestazione nel fatto che l'atteggiamento fondamentale dell'uomo verso l'essente nella sua interezza si determina come visione del mondo [...]. Non appena il mondo diviene immagine, la posizione dell'uomo si concepisce come visione del mondo. A dire il vero, “visione del mondo” reca in sé il fraintendimento che si tratti di una contemplazione del mondo inattiva [...]. Che però, nonostante questa precisazione, la locuzione “visione del mondo” continui ad affermarsi come denominazione della posizione dell'uomo al centro dell'essente, è un fatto che attesta quanto decisamente il mondo sia divenuto immagine non appena l'uomo ha innalzato la sua vita, in quanto *sub-jectum*, al rango privilegiato di centro di riferimento».

¹⁵³² Cfr. M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* (1965), in [GA 16] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000, tr. it. di A. Fabris, *Per la domanda intorno all'intonazione della cosa del pensiero*, in *Id.*, M.

mondo si fa pertanto espressione dell'elezione del paradigma conoscitivo della visione a strumento privilegiato di dominio, strumento mediante il quale non soltanto tutto ciò che è visibile è passibile, per ciò stesso, di essere conosciuto, ma, nell'ormai sconfinata ὄψις umana, tutto ciò che *esiste* (l'interezza dell'ente, il mondo) è tale, ovvero *essente*, in quanto *visibile* (traducibile in immagine, in forma dai contorni definiti) e, quindi, conoscibile: è dunque l'esistenza stessa del reale ad originare, insieme alla sua apprendibilità, dall'attività rappresentativa umana.

È così l'*assolutizzazione della vista* – della capacità di guardare, di vedere e di osservare tutto l'esistente – a determinarsi quale stessa condizione di possibilità della riduzione dell'Essere a *nihil* – il “niente” a cui esso è ridotto in quanto mera immagine oggettuale prodotta dall'attività scientifica – e, con essa, dell'illimitata signoria umana sul mondo.

Nell'assurgere della visione a condizione stessa di possibilità della *Seiendheit* e nell'auto-assunzione dell'uomo a fondamento ontologico del reale, la relazione ermeneutica che costui instaura con la totalità dell'ente è esclusivamente improntata alla costatazione, *in primis* per via visiva, dei riferimenti cosali in virtù dei quali può orientare la sua condotta teoretica e pratica, la quale trova attuazione solo a partire dall'edificazione di una sempre più esatta e circostanziata conoscenza del mondo in cui egli è gettato. Una conoscenza che, per i summenzionati caratteri di oggettività, universalità ed esattezza – ovvero, in un'unica parola, di scientificità – che la connotano, si rivela pienamente coincidente con quel *Wissen* tecnico i cui remoti presupposti sono già scorgibili, come s'è avuto modo di rilevare nel precedente capitolo, nella peculiare esperienza greca di apprendimento della φύσις mediante l'esercizio della τέχνη, la quale, in quanto modalità poetica dell'*imporsi* (*walten*) dell'ἄνθρωπος sull'emergere dischiudentesi del *daß* del mondo, prefigura in nuce l'ineluttabile progressivo declino del *Denken* dell'*erste Anfang* nel *Vorstellen* dell'evo moderno.

In netta antitesi rispetto all'intera tradizione metafisica dominata dal paradigma conoscitivo della 'visione', il *Denkweg* heideggeriano, in seno al quale il *genuino pensare* è assunto esclusivamente nei termini di un interrogarsi *appassionato* sull'essere

Heidegger: *Filosofia e cibernetica*, Pisa: ETS, 1997, pp. 38-39: «In che misura l'impiegabilità costituisce l'ultima fase della storia della trasformazione della presenza? Nessun uomo può decidere se ci attendono o meno ulteriori trasformazioni. Non conosciamo il futuro. Tuttavia, per definire l'impiegabilità come l'ultima fase possibile della trasformazione storica della presenza non serve una visione profetica del futuro. È sufficiente un'accorta osservazione del presente, a patto che essa, anziché descrivere lo stato del mondo e la condizione dell'uomo, presti attenzione a riconoscere il modo della presenza di uomini e cose insieme alla presenza dell'uomo rispetto alle cose. Emergerà allora che proprio nel dominio dell'impiegabilità di ciò che è presente viene alla luce la potenza del porre provocante, nella misura in cui essa soprattutto determina l'uomo a porre al sicuro nell'impiegabilità tutto ciò che è presente, e quindi anche sé medesimo».

dell'ente, risulta improntato, secondo l'ipotesi ermeneutica che si intende avanzare nella presente ricerca, al primato della dimensione dell' 'ascolto'. Ambito, quest'ultimo, che è fortemente connotato in senso "patico-disvelativo", e il cui privilegiamento è attestabile tanto lungo l'arco temporale che si distende fra il periodo dei primi anni di insegnamento accademico a Friburgo e la stesura del capolavoro del '27, quanto nel contesto concettuale delle *Vorlesungen* e delle conferenze tenute successivamente alla cosiddetta "Kehre". Secondo quanto emerso dalla trattazione fin qui svolta, il perdurante interesse nutrito dal filosofo, a partire dal primo dopoguerra sino agli inizi degli anni Trenta, nei confronti della funzione rivelatrice della *Befindlichkeit* in riferimento alla costituzione aperturale dell'Esserci da un canto, e, dall'altro, il ruolo prioritario riconosciuto, in prospettiva storico-ontologica, alle *Grundstimmungen* caratterizzanti l'epocale donarsi dell'Essere in corrispondenza delle diverse tappe della storia della metafisica, attestano indiscutibilmente la fondamentale rilevanza che il suddetto ambito assume, nel complesso sviluppo del percorso speculativo heideggeriano, in rapporto tanto alla possibilità dell'Esserci di afferrarsi autenticamente in quanto 'Erschlossenheit', quanto all'essenziale *transitività* della relazione umana con l'Essere. La *cooriginarietà* della dimensione dell'ascolto e di quella patico-affettiva trova conferma, anzitutto, in seno all'analitica esistenziale sviluppata in *Sein und Zeit*, in cui l'ampia trattazione della 'situazione emotiva' appare caratterizzata, sul piano linguistico, dal frequente ricorso a termini e locuzioni appartenenti ad un registro propriamente *acustico-musicale*. A tal proposito, nel contesto dell'analisi, condotta fra i §§ 55-60 dell'opera in questione, della nozione di 'Gewissen', particolarmente indicativo è il notevole numero di occorrenze di espressioni atte ad indicare le modalità attraverso cui la "voce della coscienza" (*Stimme des Gewissens*) può, da un canto, *risuonare* e, dall'altro, *essere udita* dall'Esserci, identificate, rispettivamente, nella "chiamata" ('Ruf', 'Anruf', 'Aufruf', 'Rückruf') e nell'"ascolto" ('Hören', 'Hinhören', 'Überhören').

Costantemente in fuga da sé, smarrito tra le semplici presenze a partire dalle quali, inautenticamente, si assume, stordito dal "chiasso" (*Lärm*) delle continue novità su cui verte la *Gerede* e degli equivoci che essa genera, l'Esserci può ridestarsi al suo se-Stesso solo qualora cessi, come si legge nel § 55, di "prestare ascolto" (*Hinhören*) alle chiacchiere del Si per "ascoltare" (*Hören*) invece quanto la coscienza, mediante la sua chiamata, e nella modalità eminentemente patica dell'angoscia, gli *annuncia*, ponendo

così fine alla sua tendenza a “*non sentire*” (*Überhören*) quanto solo nell’interrompersi del confuso *vociare* della comunicazione impersonale del *Man* egli può *udire*:

la coscienza apre e appartiene [...] alla cerchia dei fenomeni esistenziali che costituiscono l’*essere del Ci* in quanto apertura [...]. In virtù dell’apertura, l’ente che noi chiamiamo Esserci è nella possibilità *di essere* il suo Ci [...]. L’Esserci è un ente gettato, il cui essere-gettato è aperto, in modo più o meno chiaro e profondo, da uno stato-emotivo [...]. Perso nella pubblicità del Si e nelle sue chiacchere, l’Esserci *non sente* più il proprio se-Stesso, smarrito com’è nel dar retta al Si-stesso. Se l’Esserci deve poter essere sottratto alla perdizione del non sentire se-Stesso e se lo deve proprio attraverso se stesso, è necessario che esso possa ritrovarsi, che possa ritrovare quel se-Stesso che esso ha trascurato di sentire *dando ascolto* al Si. Questo dare ascolto deve essere interrotto, cioè deve essere data all’Esserci, dall’Esserci stesso, la possibilità di un sentire che interrompa il dare ascolto. La possibilità di una rottura di questo genere richiede una chiamata immediata. La chiamata mette fine al non sentire che dà ascolto al Si stesso solo se essa, in corrispondenza col suo carattere di chiamata, suscita un sentire le cui caratteristiche siano in tutto opposte a quelle del sentire che definisce la perdizione del Si. Poiché quest’ultimo sentire è stordito dal “chiasso” e dalla rumorosa equivocità della chiacchera ogni giorno “nuova”, la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente, inequivocabilmente e senza appiglio per la curiosità.¹⁵³³

A rendere estremamente *inquietante* (*unheimlich*) la *Stimme* della coscienza è, oltre all’apparente *indeterminatezza* del chiamante e del contenuto della chiamata, il carattere di *silenziosità* proprio di quest’ultima, al quale Heidegger allude – in contrapposizione alla “*rumorosa equivocità*” propria della chiacchera – in conclusione del brano succitato: tale voce è profondamente *straniante* poiché origina dal fondo di *Unheimlichkeit* in cui l’Esserci precipita nel destarsi della *Grundstimmung* dell’angoscia, che, cogliendolo di sorpresa e strappandolo alla dispersione *tranquillizzante* che connota la quotidianità della sua esistenza, lo costringe ad esperire la condizione del “*das Nicht-zuhause-sein*”, condizione solo in relazione alla quale si rende comprensibile il senso in cui la *Stimme* che l’Esserci d’improvviso *ode* gli “suoni” estranea, poiché familiare gli è soltanto, «innanzitutto e per lo più», il *brusio* del Si:

¹⁵³³ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 323-324.

la coscienza risveglia il se-Stesso dell'Esserci dalla sua dispersione nel Si [...]. Non solo non c'è risposta alle domande concernenti il suo nome, il suo stato, la sua origine e il suo rango, ma il chiamante, benché nella chiamata non si dissimuli affatto, non concede la minima possibilità di rendersi familiare a una comprensione dell'Esserci impostata "mondanamente" [...]. L'indeterminatezza e l'indeterminabilità che caratterizzano il chiamante non sono un nulla, ma una determinazione *positiva*. Esse attestano che il chiamante consiste nel puro e semplice "risvegliare a...", e *che solo in quanto tale esso vuole essere sentito*, e che non tollera chiacchiere su di sé [...]. *Nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso* [...]. Lo spaesamento si rivela autenticamente nella situazione emotiva fondamentale dell'angoscia che, in quanto apertura più elementare dell'Essere gettato, pone il suo essere-nel-mondo davanti al nulla del mondo [...]. *E se il chiamante della chiamata della coscienza fosse l'Esserci nel profondo del suo sentirsi emotivamente spaesato?* [...] Sul piano "mondano" il Chi del chiamante non è determinabile da nulla. Esso è l'Esserci nel suo spaesamento, l'originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria, il nudo "fatto che" nel nulla del mondo. Il chiamante è così poco familiare al Si-stesso quotidiano che gli appare come una voce *estranea*. Che mai vi può essere di più estraneo al Si, perduto nel "mondo" molteplice di cui si prende cura, del se-Stesso isolato nel suo spaesamento e gettato nel nulla? "Qualcuno" chiama, e tuttavia non dice nulla di udibile da un orecchio immerso nelle cure e curioso, nulla che possa passare indifferentemente da orecchio a orecchio ed essere pubblicamente discusso.¹⁵³⁴

L'effetto *perturbante* suscitato dall'impossibilità di determinare "mondanamente" l'identità del chiamante appare inoltre strettamente connesso al carattere di *incontrollabilità* proprio della chiamata stessa, la quale, in maniera del tutto analoga a quanto pertiene al *destarsi* (*Wecken*) delle tonalità emotive in cui la *Befindlichkeit*, di volta in volta, si modula, *sfugge ad ogni volontà di controllo*. Come infatti le *Stimmungen accordano* (*stimmen*) *spontaneamente* l'Esserci, *indipendentemente* dalla sua intenzione di predisporre affettivamente in una maniera determinata rispetto all'essere dell'ente, e consentendo allo stesso di *dischiudersi*, lasciandosi-*chiamare*-*innanzi* (*Sich-vorrufen-lassen*) dalla condizione patica così destatasi, al suo proprio sé, allo stesso modo la coscienza *si fa sentire*, nella chiamata, senza che sia stata affatto interpellata intenzionalmente dall'Esserci.

Il *risveglio* (*Erweckung*) delle *Stimmungen* si rivela pertanto, assai significativamente, del tutto simile, tanto per modalità in cui esse inorgano quanto per quella attraverso cui

esse possono essere accolte-udite, a quello della *Stimme* della coscienza, la quale si manifesta all'Esserci, come avviene nel caso delle disposizioni emotive, nella forma dell'*appello*:

l'apparente indeterminatezza del contenuto della chiamata non può valere da pretesto per ignorare la *direzione precisa del suo appello* [...]. Gli "errori" nascono nella coscienza per uno sbaglio (nel chiamare) da parte della chiamata, ma solo per il modo i cui la chiamata è *udita* [...]. La chiamata [...] è il risveglio del se-Stesso al suo poter-essere-se-Stesso, e perciò una chiamata dell'Esserci di fronte alle proprie possibilità [...]. La chiamata non è mai progettata né preparata né volutamente effettuata *da noi stessi*. "Qualcuno" chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà [...]. La chiamata viene da me e tuttavia da *sopra* di me.¹⁵³⁵

Quanto al secondo dei caratteri fondamentali della chiamata precedentemente indicati, ovvero la sua *silenziosità*, occorre considerare che l'effetto dirompente che una simile modalità di comunicazione provoca è in primo luogo riconducibile allo *straniante* interrompersi del flusso *rumoroso* dal quale l'Esserci è quotidianamente trascinato e frastornato, che, come si è già sottolineato, si pone all'origine dello *sradicamento* (*Entwurzelung*) che connota la condizione deietta della dispersione dell'Esserci fra gli enti intramondani. Il *vibrare* (*Erzittern*) della *Stimme* della coscienza avviene così nella forma del tutto peculiare del *tacere* (*Schweigen*), mediante il quale la chiamata *richiama* (*rückruft*) l'Esserci all'*ascolto muto* e attento delle sue proprie possibilità inattuate.

È dunque il *silenzio* a rappresentare la modalità precipua attraverso cui si determina tanto la *chiamata (muta)* della coscienza quanto la *risposta* dell'Esserci, nella forma di un *ascolto (Hören) carico di angoscia*, all'appello che la coscienza stessa gli rivolge e, a tale proposito, non si può non ricordare la descrizione dell'atmosfera di «vuoto silenzio» generata dal dilagare della *Grundstimmung* appena menzionata in seno alla prolusione *Was ist Metaphysik?*, di cui riportiamo di seguito un breve stralcio, ponendolo a confronto con alcune righe di *Sein und Zeit* dedicate alla tematizzazione della nozione di '*Ruf*':

¹⁵³⁴ *Ivi*, pp. 328-331.

¹⁵³⁵ *Ivi*, pp. 327-329.

l'angoscia ci *soffoca la parola*. Poiché l'ente nella sua totalità si dilegua e poiché così proprio il niente ci assale, *tace* al suo cospetto ogni tentativo di *dire* "è". Che nello spaesamento dell'angoscia noi si cerchi spesso di infrangere il *vuoto silenzio* proprio con *parole* dette a caso, non è che la prova della presenza del niente.¹⁵³⁶

La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesante del *tacere*. E ciò perché la voce della chiamata non spinge il richiamato nelle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo trae fuori da esse *richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente* [...]. La chiamata, emotivamente pervasa da angoscia, fa sì che l'Esserci possa progettarsi nel suo poter-essere più proprio [...]. Lo spaesamento incalza l'Esserci e minaccia il suo oblio nella perdizione [...]. Il chiamante è l'Esserci che, nell'essere gettato (essere-già-in...), si angoscia per il suo poter-essere [...]. La comprensione esistentivamente-udente della chiamata è tanto più autentica quanto più incondizionatamente l'Esserci ode e comprende il *proprio* essere-richiamato e quanto meno il senso della chiamata è ottenebrato da ciò che si dice, si sente dire e si ritiene valido [...]. La chiamata non "dice" *nulla* di cui si possa discorrere; non dà notizia di eventi mondani. La chiamata pone l'Esserci *dinanzi* al suo poter-essere, e ciò in quanto chiamata che viene *dallo* spaesamento.¹⁵³⁷

La *voce muta* della chiamata, al pari dell'ascolto silenzioso che ad essa può far seguito, è quella dell'Esserci – nel quale le tre figure del '*chiamante*', del '*chiamato*' e del '*richiamato*' si identificano –, ed essa chiama (*ruft*) l'Esserci a *rispondere della colpa* (*Schuld*)¹⁵³⁸ che gli è originariamente imputata in virtù della sua stessa costituzione aperturale, ovvero al *factum* del suo '*Ci*' e all'irriducibilità di quest'ultimo al '*Was*' che

¹⁵³⁶ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 68, corsivo mio.

¹⁵³⁷ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 331-335.

¹⁵³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 334-364: «Il richiamo, rivolto al Si-stesso, equivale al risveglio del se-Stesso più proprio al suo poter-essere, e precisamente in quanto Esserci, cioè in quanto essere-nel-mondo prendente cura e con-essere con gli altri [...]. Chi è che parla? Come siamo colpevoli? Che cosa significa colpa? [...] L'idea di "colpevole" porta con sé il carattere del non [...]. L'ideale formale esistenziale di "colpevole" va quindi definita così: esser-fondamento di un essere che è determinato da un "non", cioè esser-fondamento di una nullità [...]. Nello spaesamento, l'Esserci è in rapporto originario con se stesso. Lo spaesamento porta l'Esserci in cospetto di quell'inequivocabile nullità che rientra nella possibilità del suo poter-essere più proprio [...]. L'Esserci è colpevole per essenza, non *talvolta sì e tal'altra no* [...]. L'assunzione esistentiva di questa "colpa" nella decisione è quindi realizzata autenticamente solo quando la decisione è divenuta così trasparente nella sua apertura dell'Esserci da comprendere l'essere-colpevole *come costante*. Ma questa comprensione è possibile solo se l'Esserci apre il suo poter-essere "fino in fondo", cioè fino "alla sua fine". L'*essere-alla-fine* significa esistenzialmente per l'Esserci: essere-*per-la-fine* [...]. La decisione non ha un legame qualsiasi con l'anticipazione, intesa come qualcosa di diverso da essa. *Essa cela in sé l'essere-per-la-morte autentico come la modalità esistentiva possibile della sua autenticità*».

pertiene esistentivamente alle mere presenze cosali del mondo in cui l'Esserci è gettato: il *Gewissen richiama (Rückruft)* dunque il *Da-sein* al suo 'Da', attestandone *tacitamente (schweigendlich)* la possibilità di un'auto-assunzione autentica mediante la *decisione anticipatrice* per la morte. Nella dinamica che si articola nel *dialogo muto* dell'Esserci con il suo proprio se-Stesso, l'essenziale relazione *comunicativa* in cui essi sono coinvolti si sottrae a ogni possibilità di essere *detta*, dispiegandosi unicamente nella forma dell'*Hören*.

In tale prospettiva,

si può allora trovare [...] una spiegazione della netta predominanza, in queste pagine di *Essere e tempo*, del registro della voce e dell'ascolto rispetto a quello della visione. È nello scalfirsi della disponibilità del linguaggio inteso come strumento, nel suo incepparsi, poiché gli manca la parola [...], che la stabilità della rappresentazione si incrina: qui, nel silenzio, un invisibile si fa sentire, e solo così può forse anche farsi vedere, ma come irrepresentabile. L'incepparsi del linguaggio è anche l'affiorare di una visione che non è rappresentazione, che non è conoscenza di oggetti: è lo scalfirsi della semplice-presenza, la possibilità del darsi di una presenza altra da quella dell'oggetto, su cui, secondo Heidegger, il linguaggio e la logica si sono finora modellati. Nel sottrarsi delle parole, affiora il "fenomeno" stesso, in quanto "apparizione": ciò che il nostro vedere normalmente nasconde. Come se il diradarsi delle parole, l'allentarsi dei loro nessi, della loro presa sulle cose, che fanno tutt'uno con l'incrinarsi della stabilità dell'io, potesse creare uno spazio per questo apparire.¹⁵³⁹

Nel protendersi in ascolto, da parte dell'Esserci, della voce della sua stessa coscienza, così come nel sottrarsi del complesso dei riferimenti mondani, nello sprofondare dell'interezza dell'ente nella silenziosa lontananza in cui l'angoscia la fa precipitare, decade ogni tentativo di rappresentazione di quanto, investendo l'Esserci, si sottrae alla possibilità di *essere visto*, perché si manifesta unicamente nella forma di un *coinvolgimento* di natura patico-affettiva, interrogando radicalmente l'Esserci circa l'abisso che egli stesso è e inducendolo a porsi al cospetto di quanto la chiarezza della visione teoretica non potrebbe mai illuminare.

In merito all'autentica possibilità di *visione (Sich)*, da parte dell'Esserci, della totalità ontica con la quale egli costantemente si rapporta – visione di natura propriamente

¹⁵³⁹ G. Berto, *op. cit.*, p. 191.

“ontologica” e, pertanto, profondamente dissimile tanto dalla visione sensibile-percettiva, quanto da quella di tipo teoretico –, occorre sottolineare che essa è identificata da Heidegger in quella peculiare modalità relazionale in cui consiste lo *scoprimiento aletico* della *Seiendheit*, mediante il quale il *Dasein* lascia-venire-incontro (*begegnen-läßt*) l’essere dell’ente facendo sì che esso si sveli nella *radura* del suo stesso *Da*:

il termine ‘visione’ deve essere messo al sicuro da un pericoloso malinteso. Esso corrisponde a quella luminosità (*Gelichtetheit*) che è caratteristica dell’apertura del Ci. Il ‘vedere’ (*Sehen*) non significa la visione oculare (*das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen*) e neppure la visione pura e non sensibile (*das pure unsinnliche Vernehmen*) della semplice-presenza nel suo esser-presente. La determinazione del significato esistenziale della visione fa appello esclusivamente a *quella* caratteristica del vedere per cui esso lascia venire incontro come disvelato in se stesso l’ente in questione (*es das ihm zugänglich Seiende an ihm Selbst unverdeckt begegnen läßt*).¹⁵⁴⁰

Nell’*Erschlossenheit* in cui dimora la cifra ontologica del *Dasein*, il ‘*daß*’ del mondo può apparire nello spazio luminoso che l’*ascolto patico* dell’essere dell’ente dischiude, giungendo a *trasparenza* non in quanto oggettivato nella *rappresentazione visiva*, ma perché emergente dal fondo in cui l’Essere stesso si vela. Alla dimensione dell’ascolto è strutturalmente connesso inoltre quell’ambito di pura *Möglichkeit* che è proprio – oltre che della stessa costituzione ontologica dell’Esserci, improntata ad una mai compiutamente attuabile *δύναμις* – del *dinamismo* dei suoni¹⁵⁴¹, la cui *contingenza* e *motilità* si sottrae al controllo volontaristico del soggetto. *Investendo* quest’ultimo, essa richiede, per poter essere afferrata, il *predisporsi*, da parte dell’Esserci stesso, ad un atteggiamento – di natura al contempo *patica* e *pratica* – di *silenziosa* attenzione e di attesa¹⁵⁴², e non, come accade nel caso della percezione visiva, di intenzionale tensione

¹⁵⁴⁰ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 242. Cfr. inoltre G. Berto, *op. cit.*, pp. 194-196.

¹⁵⁴¹ Per una lettura della fenomenologia heideggeriana dell’affettività in relazione all’arte musicale, cfr. F. Nicolaci, *Esserci e musica. Heidegger e l’ermeneutica musicale*, pref. di M. Donà, Saonara: Il Prato, 2012, in particolare pp. 111-147.

¹⁵⁴² Sull’interpretazione heideggeriana del ‘silenzio’, ‘sentire’, del ‘tacere’ e dell’‘ascoltare’ in quanto specifiche modalità della *Rede*, cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 198-202: «Il discorso, in quanto costituzione esistenziale dell’apertura dell’Esserci, è costitutivo dell’esistenza dell’Esserci. Fanno parte del linguaggio come sue possibilità il *sentire* e il *tacere* [...]. La connessione del discorso con la comprensione e la comprensibilità si fa chiara in base a una possibilità esistenziale del discorso, il sentire

a *fixare* (*fest-stellen*) l'oggetto – di volta in volta “ritagliato” dal mondo¹⁵⁴³, e dunque sempre *scelto* e mai “subito” dal percipiente – in una *datità* (*Gegebenheit*) *statica* che, in quanto stabilmente cristallizzata, può essere continuamente sottoposta ad un nuovo atto visivo.

A testimoniare la radicale cooriginarietà della dimensione *acustico-musicale* e di quella *pativo-affettiva* è, inoltre, il loro comune e immediato riferimento alla possibilità dell'Esserci, che esse stesse comportano, di *aprirsi*, nella modalità dell'ἀλήθεια che costitutivamente gli pertiene, tanto al suo autentico sé quanto al darsi dell'Essere, possibilità che si pone a fondamento stesso della *reciprocità* e della *transitività* della relazione ontologica che tra di essi sussiste.

Ad ulteriore conferma del suddetto rapporto di cooriginarietà, nonché della priorità assunta, nell'orizzonte tematico propriamente esistenziale del *Denkweg* heideggeriano, dal paradigma dell'“*ascolto*”, basti solo ricordare la peculiare caratterizzazione – fortemente connotata, *in primis* sul piano lessicale, in termini acustico-musicali – dell'ambito pre-riflessivo dell'esistenza dischiuso dalle disposizioni emotive¹⁵⁴⁴, il lemma per indicare le quali, ‘*Stimmungen*’, rinvia direttamente, in quanto derivante dal ‘*Stimme*’ (“voce”), al plesso concettuale comprendente le nozioni di ‘*accordatura*’, di ‘*tono*’, di ‘*intonazione*’, di ‘*vibrazione*’ e di ‘*tonalità*’. Assai rilevante è inoltre, come si è avuto modo di osservare nel VI capitolo, la corrispondenza, rilevata da Spitzer¹⁵⁴⁵, fra la parola tedesca ‘*Stimmung*’ e le espressioni latine ‘*temperamentum*’/‘*temperatura*’ e ‘*consonantia*’/‘*concordia*’, nelle quali si riflette il portato semantico del greco

[...]. Il sentire è costitutivo del discorrere. Allo stesso modo che la comunicazione orale si fonda nel discorso, la percezione acustica si fonda nel sentire [...]. Il sentire costituisce addirittura l'apertura primaria e autentica dell'Esserci al suo poter-essere più proprio, come ascolto della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé. L'Esserci sente perché comprende [...]. Sul fondamento di questo poter-sentire esistenzialmente primario è possibile qualcosa come l'*ascoltare*, che, da parte sua, è fenomenicamente più originario di ciò che la “psicologia” definisce “innanzi tutto” come “udito”, cioè la ricezione dei suoni e la percezione dei rumori [...]. Su questo stesso fondamento esistenziale riposa anche un'altra essenziale possibilità del discorso, il *tacere* [...]. Per poter tacere l'Esserci deve aver qualcosa da dire, deve cioè disporre di un'apertura di se stesso ampia e autentica. In tal caso il silenzio rivela e mette a tacere la “chiacchera”. Il silenzio, come modo del discorso, articola così originariamente il poter sentire genuino e l'essere-assieme trasparente».

¹⁵⁴³ Cfr. Fr. Ante Vučković, *La dimensione dell'ascolto in M. Heidegger*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum Facultas Philosophiae, n. 104, 1993, pp. 20-21: «La *contemplatio* [...] è il vedere che seziona e separa ciò che viene percepito con l'occhio. La traduzione tedesca della *contemplatio* è *Betrachtung*. La *theoria* diventa così *Betrachtung*. In questa parola tedesca risuona ancora il verbo latino *tractare*, che significa trattare, maneggiare (*behandeln*) ed elaborare, formare (*bearbeiten*). La teoria allora non è solo il puro guardare, ma è già in se stessa la tecnica, il maneggiamento e l'intervento sul reale per modificarlo (*das Bearbeiten des Wirklichen*)».

¹⁵⁴⁴ Cfr. B. Han, *Au-delà de la métaphysique et de la subjectivité: musique et 'Stimmung'*, in «Les études philosophiques» 4 (1997), pp. 519-539.

¹⁵⁴⁵ Cfr. L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, edited by Anna Granville Hatcher, Baltimore: John Hopkins Press, 1963, tr. it. di V. Poggi, *L'armonia del mondo. Storia semantica di*

‘ἁρμονία’, che allude alla regolarità matematica, all’ordine e alla perfetta “ritmicità” del κόσμος¹⁵⁴⁶.

Designata nei *Grundbegriffe der Metaphysik* del 1929-30 con il termine ‘*Melodie*’¹⁵⁴⁷, la disposizione patica secondo cui l’essere dell’Esserci è, di volta in volta, *accordato*, si delinea quale fondamento trascendentale dell’effettivo manifestarsi, nella località *aperta* del ‘Da’, del *fondo abissale* (*Abgrund*) dell’Essere, il quale solo nel *risuonare* delle *corde* emotive del *Dasein* può *vibrare* (*erzittern*) e far *udire*, così, la sua *Stimme*.

In virtù del primato riconosciuto da Heidegger alla dimensione dell’‘ascolto’ e all’ambito pre-teoretico dell’esistenza dischiuso dalle molteplici *Stimmungen* in cui la *Befindlichkeit* si declina, a subire una radicale mutamento è l’intendimento stesso dell’essenza dell’essere umano, assunto, in quanto per sua natura *sempre emotivamente tonalizzato* (*gestimmt*), come l’ente che, primariamente, *patisce, sente e ascolta*, e non in quanto *animal rationale*, non più, dunque, come ‘ἄνθρωπος’ determinato, nella sua costituzione ontologica, dalla priorità della *vista* in funzione dell’*attività conoscitiva*, che si riflette nell’assai significativa definizione platonica, tracciata nel *Cratilo* per via etimologica, del termine ‘ἄνθρωπος’:

ᾠδε. σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρία ὦν ὄρα οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδέ ἀναλογίζεται οὐδέ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἐώρακεντοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ ὄπωπε καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄπωπεν. ἐντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἅ ὄπωπε. [Dico questo: questo nome, ‘*anthropos*’, significa che, mentre gli altri animali sulle cose che vedono non indagano nulla, non congetturano e non *anathrèi* (osservano attentamente), l’*anthropos* nel momento stesso che vede – e cioè *òpope* (ha visto) – *anathrèi* e ragiona su ciò che *òpope*. Di qui perciò all’uomo,

un’idea, op. cit.

¹⁵⁴⁶ Sul ‘*thaumazein*’ in Platone, quale disposizione emotiva che si esplica nella contemplazione *silenziosa* dell’ἁρμονία cosmica, cfr. S. Forti, *op. cit.*, p. 119: «Lo stupore platonico non si sorprende affatto della singolarità di ogni individuo e della peculiarità di ogni cosa particolare [...]; è ammirazione *muta* per un’armonia che trascende i diversi suoni e per una totalità che va oltre la particolarità».

¹⁵⁴⁷ [GA 29/30] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di P. Coriando, *op. cit.*, p. 91. Sulla *Grundstimmung* della noia profonda quale eminente modalità patica che conduce l’Esserci all’interrogazione metafisica, la quale si manifesta significativamente nella forma “*acustica*” dell’*annuncio* rispetto al quale l’Esserci si pone in *ascolto*, sulla totalità dell’ente, cfr. *ivi*, p. 222: «Ci interroghiamo su *mondo* e *isolamento* non come su due cose qualunque, bensì come su ciò che, proprio nello stato d’animo fondamentale della noia profonda, si manifesta in una *unità e struttura originaria*, e che, solamente come tale unità, ci può pervadere nel diniego annunziante e nell’annunziare che nega». Sull’interpretazione heideggeriana del tema paolino dell’*annuncio* (εὐαγγέλιον), anch’esso considerato in diretto riferimento al destarsi di una serie di significative *Grundstimmungen*, mediante le quali i fedeli cui l’apostolo Paolo si rivolge si dispongono all’evento della *parousia*, cfr. la trattazione svolta nel capitolo II, §§ 2-3 della presente ricerca.

unico fra gli animali, è stato correttamente dato nome *ànthropos*, in quanto *anathròn hà òpope* (osserva attentamente ciò che ha visto)].¹⁵⁴⁸

Nel pensiero heideggeriano, è dunque l'originario fondo (*das Ursprungliche*) "armonico", invisibile e pre-logico in cui si radica la struttura patica della *Befindlichkeit*, e non le potenzialità teoretiche connaturate al senso della vista a soggiacere, in netta contrapposizione rispetto all'intera tradizione metafisica, alla determinazione dell'essenza stessa dell'*humanitas*, la cui cifra ontologica dimora pertanto nella capacità di *disporsi ad accogliere* e a far *risuonare* in quel fondo il manifestarsi *silente* della *Stimme* dell'Essere, ponendosi così nelle condizioni *patico-pratiche* a partire dalle quali si rende possibile l'esperienza, propriamente *metafisica*, della *trascendenza* della totalità dell'ente.

Nell'orizzonte storico-ontologico soggiacente alla produzione heideggeriana *post-Kehre*, a caratterizzare "linguisticamente" la *Grundstimmung* del *passaggio (Gang)* nell'*andere Anfang* del pensiero, il *ritegno (Verhaltenheit)*, è il *sottrarsi della parola* in relazione alla *disposizione* umana, al contempo *pudiva e sgomenta*, a *porsi in ascolto* dei *cenni (Winke)* dell'Essere, disposizione che funge, essa stessa, da condizione indispensabile perché possa *risuonare* la «*necessità (Not)* dell'assenza di necessità (*Notlosigkeit*)» dell'epoca dell'abbandono dell'Essere e perché, come si legge nei *Beiträge*, possa essere nuovamente udita, nel *silenzio*, l'*Erzitterung des Seyns*:

viene meno la parola; e ciò non come evenienza occasionale per cui non hanno luogo il discorso o un'enunciazione preferibili, per cui semplicemente non si dà corso all'asserzione o ripetizione di ciò che si è già detto e che si potrebbe dire, ma in senso originario. *La parola non arriva ancora a parlare* giacché proprio con il suo mancare perviene al primo salto. *Ciò che toglie la parola è l'evento in quanto cenno e capitare dell'Essere*. Tale privazione è la condizione iniziale per sviluppare la possibilità di un'originaria [...] denominazione dell'Essere. Linguaggio e *grande silenzio*, la semplice vicinanza dell'essenza e la chiara lontananza dell'ente [...]. Lo *stato d'animo guida della risonanza*: sgomento e pudore, che però scaturiscono sempre dallo stato d'animo di fondo del *ritegno*. La somma necessità: *la necessità dell'assenza di necessità*. Anzitutto farla *risuonare*: con ciò molto resta necessariamente

¹⁵⁴⁸ Plat. Crat., 399b 10-c 7, tr. it., introduzione e note di F. Aronadio, Platone: *Cratilo*, Roma-Bari: Laterza, 2004.

incomprensibile e indomandabile, e tuttavia si rende possibile un primo *cenno* [...]. Abbiamo noi venturi *l'orecchio per il suono della risonanza* che nella preparazione dell'altro inizio deve essere portata a *risuonare*?¹⁵⁴⁹

È quindi l'*affettività* lo spazio fondativo del pensiero e l'ambito manifestativo della verità dell'Essere (*Wahrheit des Seyns*) e dell'essenza dell'uomo, il quale, *intonato* (*gestimmt*) ad accogliere i cenni *muti* dell'Essere, si pone in *con-sonanza* e *disposizione armonica* (*Stimmung*) con quest'ultimo.

In tale prospettiva, il *Denken*, genuinamente assunto secondo l'accezione dell'originario φιλοσοφειν, si prospetta essenzialmente quale *sommo esercizio d'ascolto* che, nella forma di una rinuncia a ricondurre a rappresentazione *visiva* ciò che per sua essenza si sottrae ad essa, si determina perciò in quanto *Streben* di natura propriamente *pratica*, il quale, a sua volta, si esplica nella *disponibilità* (*Bereitschaft*), di carattere eminentemente *patico*, dell'Esserci a *lasciarsi-accordare* (*gestimmen-lassen*) dal peculiare *stato patico-emotivo* (*Gestimmtsein*) in cui l'Essere può spontaneamente svelarsi emergendo dal suo fondo abissale.

Nel *dischiudere originario* (*ursprüngliches Erschliessen*) della *Befindlichkeit*, il *pensare* si configura nei termini *modali* di una *relazione all'Essere emotivamente intonata* (*gestimmtes Seinsverhältnis*), fondata non sull'esercizio della visione e della rappresentazione dell'*homo rationale*, bensì sulla *capacità di sentire* e di *ascoltare*¹⁵⁵⁰, capacità che, non appartenendo a nessuno degli enti *semplicemente presenti* ed essendo *esclusiva* del solo *Dasein*, ne costituisce quindi il *proprium*, l'essenza.

Pensare, in quanto *ascoltare*, significa allora *lasciarsi-risvegliare* (*Sich-aufrufen-lassen*) e *lasciarsi-chiamare-innanzi* (*Sich-vorrufen-lassen*) dall'*appello* (*Zuspruch*) rivolto dalla voce dell'Essere, ovvero *disporsi ad essere interpellati ed interrogati*, per poter, a propria volta *interrogare*. Significa rinunciare a *vedere* per aprirsi all'autentico

¹⁵⁴⁹ [GA 65] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 63-132, corsivo mio.

¹⁵⁵⁰ Cfr. G. Berto, *op. cit.*, p. 219: «Il pensiero non è una facoltà dell'uomo in quanto capace di rappresentarsi l'essere, ma è piuttosto l'appartenenza dell'uomo stesso all'essere, il luogo in cui quest'ultimo appare, in una svelatezza che è tutt'altro dalla trasparenza, poiché è già la differenza del manifestarsi. Più che un prendere, il pensiero è l'ambito di un essere presi: in una visibilità che non controlliamo, in un'esteriorità che non si lascia assimilare. Esso si dà come ciò che ci impedisce di aderire compiutamente alla prospettiva della coscienza, producendo in essa uno sfocamento, disturbando la sua chiarezza. L'interiorità è infatti abitata da un fuori, o, addirittura, abita in un fuori: in ciò da cui dovrebbe, per principio, separarsi».

sentire, destarsi dal torpore dell'uniformità di un mondo interamente rappresentato per *porsi in ascolto (Horchen)*¹⁵⁵¹ e, in tal modo, *rischiare (Wagen)* e *attendere (Warten)*.

Assumendosi il compito di divenire autenticamente pensante, il *Denken* si manifesta anzitutto come *ricettività* e, nel delinearci come genuina *meditazione* sull'Essere, esso si protende verso quest'ultimo *attendendolo* e *vigilando*, prospettandosi, in tal senso, come 'attenzione' (*Wachsamkeit/Wächterschaft*).

L'esercizio dell'ascolto in cui si traduce così l'esercizio del pensiero è identificabile in quella *praxis* cui Heidegger allude con l'espressione '*Ent-sprechen*' (*corrispondenza*) in *Was ist das-die Philosophie?*, nella quale egli, nel tentativo di rispondere alla domanda che dà il titolo stesso a tale conferenza, ravvisa in tale peculiare forma di *risposta (Antwort)* all'appello rivoltoci dall'Essere l'essenza dell'autentica φιλοσοφία:

la parola tedesca *antworten*, rispondere, autenticamente significa qualcosa come corrispondere, *ent-sprechen* [...]. La risposta non è una mera asserzione che replica alla domanda, ma è piuttosto la corrispondenza che corrisponde, fronteggiandolo, all'Essere dell'essente [...]. In tale corrispondere noi prestiamo ascolto, dall'inizio, a ciò che la filosofia ci ha detto chiamandoci in causa, la filosofia, cioè la φιλοσοφία come la intendevano i Greci (*In solchen Entsprechen hören wir vonAnfang an auf das, was die Philosophie uns schon zugensprochen hat, die Philosophie, d. h. die griechisch verstandene*) [...]. Benché sempre e ovunque soggiorniamo nella corrispondenza con l'Essere dell'essente, tuttavia solo di rado prestiamo attenzione all'appello dell'Essere. *La corrispondenza con l'Essere dell'essente è costantemente la nostra dimora*. Tuttavia solo di tanto in tanto essa diviene un comportamento che noi stessi assumiamo facendolo nostro e che quindi diviene suscettibili di ulteriori sviluppi. Solo se questo accade corrispondiamo autenticamente a ciò che riguarda la filosofia, la quale è in cammino verso l'Essere dell'essente [...]. Tale corrispondere accade in modi diversi, a seconda che l'appello dell'Essere *ci rivolga la parola*, a seconda che questa *venga udita o resti inascoltata*, a seconda che ciò che è stato *ascoltato venga detto oppure taciuto* [...]. Φιλοσοφία è il corrispondere compiuto in proprio, *quel corrispondere che parla in quanto presta attenzione all'appello dell'Essere dell'essente*. *Il corrispondere porge l'orecchio alla voce dell'appello (Das Ent-sprechen hört auf die Stimme des Zuspuchs)*. ciò che come voce dell'Essere si rivolge a noi e ci chiama in causa determina il nostro corrispondere. 'Corrispondere' significa allora: *essere determinati ad accogliere e a far propria l'ingiunzione*

¹⁵⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"* (WS 1941-42), in [GA 4] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), a cura di F.-W. von Hermann, 1981, tr. it. a cura di C. Sandrin e U. M. Ugazio, *L'inno 'Andenken' di Hölderlin*, Milano: Mursia, 1997, p. 66: «Ascoltare, infatti, non è soltanto percepire la parola. Ascoltare è in primo luogo stare in ascolto (*Horchen*)».

che ci è rivolta, être disposé a partire dall'Essere dell'essente. Dis-posé significa qui letteralmente es-posto, aperto-illuminato e conseguentemente trasposto nei molteplici modi di essere-in-rapporto con ciò che è [...]. Il corrispondere è necessariamente e sempre [...] un corrispondere disposto all'appello. Esso è in un esser-disposto (*Es ist in einer Gestimmtheit*) [...]. In quanto dis-posto e de-terminato, il corrispondere è, quanto alla sua essenza, in una disposizione (*Als ge-stimmtes und be-stimmtes ist das Entsprechen wesentlich in einer Stimmung*). Grazie a ciò, il nostro comportamento (*Verhalten*) è congiunto all'appello in modo di volta in volta diverso. La disposizione così intesa non è una musica di sentimenti che si affacciano casualmente e che fanno da accompagnamento al corrispondere. Caratterizzando la filosofia come *il corrispondere disposto all'appello (das gestimmte Entsprechen kennzeichnen)*, non intendiamo in nessun modo abbandonare il pensiero alla casuale mutevolezza e alle oscillazioni di stati sentimentali. Viceversa, si tratta unicamente di dimostrare che ogni precisione del dire si fonda *in una disposizione del corrispondere, dico: del corrispondere, della correspondance nel prestare attenzione all'appello.*¹⁵⁵²

In quanto *corrispondere disposto all'appello (gestimmtes Entsprechen kennzeichnen)*, la filosofia, assunta quale *pensiero essenziale (Erdenken)*, si fonda dunque sul *sentire patico*, il quale, come peculiare modalità dell'*ascolto*, trova manifestazione nel disporsi a quel peculiare atteggiamento interrogante in cui dimora l'essenza dell'originaria φιλοσοφία. Ed è in tale prospettiva che l'*Erdenken* si profila come *leidenschaftliches Fragen (domandare appassionato)*, in quanto, come Heidegger sostiene nell'*Einführung in die Metaphysik*, «la passione del sapere è il domandare»¹⁵⁵³.

Irriducibile ad uno stato di mera fascinazione estatica, l'atteggiamento di *attenzione* e di *protensione* in cui – nell'inestricabile commistione di attività e di passività che inerisce all'*Erdenken* – l'Esserci incontra l'Essere *rispondendo* al suo *Zuspruch*, trova *espressione* nel *silenzio interrogativo* che accompagna il *Leiden*.

Quest'ultimo, eccendo il registro puramente percettivo e obbiettivante del *Sehen*, *coglie* solo in quanto *accoglie* e *lascia-essere (sein-lassen)* ciò che lo suscita, determinandosi pertanto quale luogo di reciproca apertura in cui il *rispondere (Antworten)* accade nella forma paradossale del *domandare (Fragen)*¹⁵⁵⁴, come Heidegger precisa nelle

¹⁵⁵² M. Heidegger, *Was ist das-die Philosophie?*, op. cit., pp. 33-39, corsivo mio.

¹⁵⁵³ [GA. 40] M. Heidegger, op. cit., p. 167.

¹⁵⁵⁴ Sul *Denken* in quanto essenzialmente *Fragen*, con particolare riferimento alla *Grundstimmung* dell'*Erstaunen* quale fondamento della filosofia, cfr. S. Petrosino, *Lo stupore*, op. cit., pp. 84-85: «Nello stupore il rispondere, la ripresa come risposta, è sempre il domandare, esso accade come domandare [...]. Il riprendersi del soggetto e il suo andare oltre il colpo della fascinazione qui avviene nella domanda, o

Grundfragen der Philosophie, in cui, riferendosi al compito più rigoroso del pensiero, quello di rispondere alla *domanda fondamentale* circa l'Essere dell'ente, scrive:

la risposta ad una domanda pensante, tanto più alla domanda pensante, alla domanda che per prima porta il pensiero all'inizio che gli è proprio, la risposta a questa domanda filosofica non è mai un risultato che si possa isolare e racchiudere in una proposizione. Una tale risposta non si lascia staccare dalla domanda stessa; questa risposta resta invece essenzialmente risposta solo se continua ad appartenere al domandare, ad appartenergli sempre di più [...]. Nell'opinione e nell'interrogare abituali, la risposta è, certamente con piena legittimità, quel che fa tacere la domanda. Rispondere, allora, è soddisfare e accantonare la domanda. Con la risposta pensante [...], il domandare, invece, non si interrompe, ma incomincia, si dispiega come inizio.¹⁵⁵⁵

Cifra ontologica del *Dasein*, il genuino *Denken*, in quanto *patire (Leiden)* e *corrispondere (Entsprechen)*, ovvero in quanto *rispondere (Antworten)* nella forma del *domandare (Fragen)* è, in definitiva, *Gelassenheit*, disposizione – anch'essa di natura propriamente *patico-affettiva* – a *lasciar-essere* che l'Essere si manifesti¹⁵⁵⁶:

come domanda, ed è proprio attraverso la domanda che egli stesso interviene, andando incontro e in un certo senso animando lo splendore che lo anima e gli viene incontro [...]. Il silenzio che accompagna sempre lo stupore [...] è [...] il luogo di un *clamore*, la condizione di un continuo essere interpellati e di un rispondere, di un essere chiamati a rispondere».

¹⁵⁵⁵ [GA. 40] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 95.

¹⁵⁵⁶ Sulla ricodificazione semantica della nozione originariamente mistico-religiosa di '*Gelassenheit*' nell'opera di Heidegger, cfr. C. Angelino, Il religioso nel pensiero di Martin Heidegger, in [GA 13] M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), a cura di H. Heidegger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, tr. it. di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*, in *Gelassenheit*, a cura di C. Angelino, *L'abbandono*, Genova: Il Melangolo, 1983, pp. 19-21: «Il *Denken* heideggeriano che corrisponde alla chiamata dell'Essere senza ricorrere all'essente o al fondamento deve spogliarsi di sé come soggetto, deve rinunciare alla propria volontà di conoscere e di sapere, deve abbandonare la luciferina tentazione di asservire a sé il linguaggio, riconoscere e rispettare il mistero che filtra attraverso le cose e dalle cose, accogliere in sé il silenzio per disporsi all'ascolto della parola, deve lasciar cadere infine la propria determinazione metafisica di *animal rationale* e diventare mortale. L'esperienza del pensiero che Heidegger ha delineato [...] come via d'accesso all'Essere è in questo senso esperienza della *Gelassenheit* [...]. La *Gelassenheit* mistica viene definitivamente traspunta da momento essenziale di un'esperienza individuale ed eccentrica della fede e della teologia cristiana a *Stimmung*, disposizione determinante dell'uomo in generale, che nel riconoscimento della propria natura mortale si abbandona alle cose e si apre al mistero. La *Gelassenheit* è la via che conduce il mortale sulle tracce dell'Essere, è il cammino che porta la più universale delle forme del sapere prodotte dall'uomo, la filosofia, ad abbandonare la propria luciferina volontà di dominio della realtà, per porsi sulle soglie della *Differenza*, al di là della quale si apre la contrada non mortale dell'Essere».

ciò che [...] si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero (*das Geheimnis*) [...]. L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'una all'altra. Essi ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica. L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero ci permettono di intravedere la possibilità di un nuovo modo di radicarsi dell'uomo nel proprio terreno.¹⁵⁵⁷

È nell'*Erwekung* di tale *Stimmung*, nella quale dimora la possibilità della somma espressione della vocazione teoretica, pratica ed estetica dell'essere umano, che questi può esperire la suprema forma di *libertà*, della quale ci riserviamo di tratteggiare i caratteri strutturali nell'*Appendice* conclusiva del presente lavoro.

¹⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 39.

APPENDICE II

L'esperienza della libertà *patico*-estetica: prospettive dell'interpretazione heideggeriana di Kant a partire da *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930)

§ 1. La libertà *transcendentale* e il nesso 'Freiheit'-'Kausalität'-'Bewegung' nella *Critica della Ragion Pura*

La potenza rivelatrice della paticità si manifesta, come è stato osservato in precedenza, nella funzione di *originario svelamento* cui essa assolve in relazione alla possibilità dell'Esserci di *oltrepassare* se stesso e l'interezza dell'ente in funzione del suo proprio *Sein-können*. In tal senso, è solo a partire dall'esperienza patica del mondo che l'Esserci può *trascendere* quest'ultimo e, così, esperire autenticamente la *libertà*.

Quest'ultima, intesa come cifra ontologica stessa dell'Esserci, è assunta ad oggetto specifico d'indagine nel corso *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, che Heidegger tenne presso l'università di Friburgo nel semestre estivo del 1930 e che reca il significativo sottotitolo di *'Einleitung in die Philosophie'*.

Qui l'interrogazione heideggeriana muove dalla preliminare segnalazione della necessità di porre a tema il *Dasein* e la connotazione eminentemente pratica della sua *faktische Lebenserfahrung*, designando come intento programmatico della *Vorlesung* l'analisi e la problematizzazione della concezione kantiana della libertà, quale essa si configura in connessione ai problemi della 'causalità' e, in particolare, del 'movimento', *Leitmotiv* concettuale e metodologico, quest'ultimo, del programma ermeneutico avviato nei primi anni dell'insegnamento friburghese.

Definito in tal modo l'orizzonte teoretico entro cui può manifestarsi la dimensione propriamente ontologica della libertà, occorre anzitutto soffermarsi sull'apparente paradossalità, segnalata sin dalle prime battute dell'opera in questione, del titolo del corso, che annuncia la possibilità di introdurre alla filosofia – il cui statuto epistemologico è improntato, per definizione, all'*universalità*, in quanto interrogazione sulla totalità dell'ente – per mezzo della posizione di una questione *particolare*, quella

concernente non la *libertà* nel suo più ampio senso teorico, bensì, specificamente, *l'essenza della libertà umana*:

Intraprendere un'introduzione alla filosofia a partire dalla messa in questione della domanda sull'essenza della libertà umana; cercare di conseguenza una comprensione dell'*universalità della filosofia* e tuttavia slittare dall'inizio verso una *questione particolare*: si tratta chiaramente di un progetto impossibile.¹⁵⁵⁸

L'insufficienza della domanda sull'essenza della libertà umana – vertente, nella sua stessa formulazione, su un ambito d'indagine limitato, in quanto sin dall'inizio circoscritto ad un solo ente, l'Esserci – rispetto allo scopo cui essa mira e al compito che le è stato assegnato, quello di introdurre all'universalità propria del sapere filosofico, si fonda, in realtà, sull'elezione dell'induzione, tipica del modo di procedere delle scienze, ad approccio metodologico adeguato alla questione qui presa in esame. È proprio il presupposto dell'appartenenza della filosofia al rango delle scienze particolari che Heidegger respinge recisamente, sottolineando come essa, proprio perché mira alla *totalità*, non possa condividere l'impostazione procedurale di carattere induttivo propria delle discipline scientifiche:

nell'ambito di ogni scienza si comincia dal particolare e dal concreto, non al fine di rimanere a questo livello, ma in modo da poter procedere verso l'essenziale e l'universale. Il particolare è diverso dall'universale, ma questa diversità non comporta contraddizione o la reciproca esclusione. Al contrario, il particolare rappresenta sempre la particolarità di una cosa, cioè dell'universale contenuto in esso, e l'universale è sempre l'universalità dei vari particolari determinati da esso. Occorre sempre guardare al particolare se si spera di scoprire l'universale. Pertanto, procedere dalla trattazione di un problema particolare – in questo caso la libertà umana – all'universalità della conoscenza filosofica, non è affatto un compito impossibile. Al contrario, questo è l'unico metodo fruttuoso e scientifico per un'introduzione alla filosofia. Esso è il metodo che ogni scienza naturale adotta [...]. Ma l'assunzione [secondo cui] la filosofia sia anch'essa una scienza [...] è erronea [...]. Consideriamo [a conferma di ciò] questa sola cosa: in origine la totalità degli enti è stata indicata come “natura materiale”, “natura

¹⁵⁵⁸ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 2-3.

vivente”, ecc. La scienza divide la totalità degli enti – la totalità di mondo e Dio – in differenti domini [...]. La natura rappresenta l’oggetto della teoria fisico-matematica. La storia (che concerne le azioni umane) è l’oggetto della scienza storica, che ha carattere sistematico. Dio è l’oggetto di studio della teologia. Poiché la filosofia non verte su uno specifico dominio di enti, essa si volge ad essi considerati come una totalità. Se ogni scienza è necessariamente limitata ad uno ed un solo particolare dominio, la filosofia chiaramente non può essere una scienza.¹⁵⁵⁹

A partire da tali considerazioni è possibile cogliere il fraintendimento sotteso all’apparente contraddizione precedentemente rilevata: la domanda sull’essenza della libertà umana non è affatto una *Sonderfrage*, una domanda particolare¹⁵⁶⁰, ma dischiude un orizzonte tematico ben più vasto di quanto non si possa pensare. Ciò si palesa già solo attraverso l’esplicitazione del concetto *negativo* di libertà, secondo cui essa è intesa come ‘*autonomia*’, tradizionalmente compresa tanto come indipendenza dell’agire umano dai processi della natura e della storia – ovvero, secondo l’interpretazione heideggeriana, dal complesso degli eventi del mondo –, quanto come indipendenza da Dio, poiché «la possibilità stessa di una *conversio* o di una *aversio* nei confronti [...] [dell’ente divino] è [...] [concepibile] solo dove l’uomo gode di una propria autonomia»¹⁵⁶¹.

¹⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 3. Sugli specifici domini e sul metodo delle scienze particolari, cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.* tr. it. a cura di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 60-61: «Gli ambiti delle scienze sono lontani l’uno dall’altro. Il modo di trattare i loro oggetti è fondamentalmente diverso [...]. Non c’è un modo di trattare gli oggetti che sia superiore all’altro. La conoscenza matematica non è più rigorosa di quella storico-filologica. Essa ha solo il carattere dell’“esattezza”, che non coincide con il rigore. Richiedere esattezza alla scienza storica significherebbe contravvenire all’idea di rigore che è specifica delle scienze dello spirito. Tutte le scienze, come tali, sono governate da quel riferimento al mondo che fa loro cercare l’ente stesso, per farne l’oggetto di un’indagine e di una determinazione fondante, secondo il suo contenuto essenziale e secondo il suo modo d’essere [...]. Ma la scienza si distingue per la caratteristica di lasciare, in un suo modo proprio, esplicitamente e unicamente alla cosa stessa la prima e l’ultima parola. In tale oggettività del domandare, del determinare e del fondare si attua una sottomissione all’ente stesso, delimitata in maniera particolare, affinché tocchi a esso di manifestarsi».

¹⁵⁶⁰ Cfr. F. O. Murchadha, *Hegel, Nietzsche, Heidegger: thinking freedom and philosophy*, in «British Journal for the History of Philosophy», 13/2 (2005), pp. 367-368.

¹⁵⁶¹ F. Chiereghin, *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930), «Verifiche», 1 (1985), p. 38. Cfr. [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 4-5 «Questa definizione dell’essenza della libertà come indipendenza, l’assenza di dipendenza, implica l’assenza di dipendenza da qualcos’altro [...]. Chiaramente, questa libertà negativa dell’uomo è del tutto definita specificando ciò da cui l’uomo è indipendente, e il modo in cui tale indipendenza deve essere intesa [...]. Questo “da-cui” dell’indipendenza deve essere esperita e problematizzata in due essenziali direzioni: 1) la libertà da...è *indipendenza dalla natura*. Con ciò intendiamo dire che l’agire umano come tale non è primariamente causato dai processi naturali e dalla loro necessità [...]. Da ciò che è stato fin qui detto si potrebbe definire *questa indipendenza dalla natura e dalla storia come indipendenza dal “mondo”*, laddove quest’ultimo è compreso come *la totalità unitaria di storia e natura* [...]. 2) [...] [libertà da...] significa *indipendenza da Dio*, autonomia rispetto a Dio [...]. La possibilità di volgersi o meno [a Dio] presuppone già una certa indipendenza e libertà rispetto a Dio. Così il concetto completo di *libertà negativa designa l’indipendenza dell’uomo dal mondo e da Dio*».

Poiché dunque la questione della libertà umana, intesa anche solo *negativamente*, comporta un esplicito riferimento al mondo e a Dio, che – afferma Heidegger – «costituiscono nella loro unità la totalità dell’ente»¹⁵⁶² e che inoltre non possono essere considerati come l’universale in rapporto all’uomo, inteso come particolare, essa non verte quindi su alcunché di limitato, e si annuncia come interrogazione propriamente filosofica e non scientifica, in quanto è strutturalmente aperta alla totalità dell’ente¹⁵⁶³. Tale questione introduce pertanto al problema filosofico universale per eccellenza, scaturente dalla posizione della *Seinsfrage*:

non solo la questione concernente l’essenza della libertà umana non limita le nostre considerazioni ad un particolare dominio, ma rimuove i limiti stessi [fra i singoli domini della conoscenza]; invece di limitare il campo d’indagine, essa lo estende [...]. La rimozione di tali limiti ci pone in rapporto alla totalità dell’ente, costituito dall’unità di mondo e Dio, nella quale l’uomo stesso è gettato [...]. Così si rende del tutto chiaro che la questione relativa all’essenza della libertà umana non si riferisce né a un particolare né a un universale. Tale questione è completamente differente da ogni altro tipo di questione scientifica, che è sempre confinata entro un dominio particolare e si interroga riguardo alla particolarità di un universale [...]. Questa differenza e peculiarità della questione della libertà umana, ovvero il fatto che essa verte sulla totalità dell’ente, la definisce come una questione specificamente filosofica [...]. Non solo in un senso quantitativo, ma anche qualitativo, nessuna scienza comprende un orizzonte tale da abbracciare la totalità unitaria implicata [...] dalla questione della libertà [...]. Poiché questa domanda verte sulla totalità dell’ente, essa ha una connessione necessaria con la più generale questione concernente l’essere dell’ente come tale.¹⁵⁶⁴

Poiché il concetto di libertà intesa come ‘*indipendenza*’ (*Unabhängigkeit*) è tale da mettere in questione non solo l’Esserci, ma anche il riferimento negativo rispetto a cui egli risulta indipendente, ovvero la totalità degli enti, la questione che funge da filo conduttore del corso heideggeriano del 1930, traducendosi nella domanda sull’essere dell’ente in quanto tale, eccede la propria determinatezza, proponendosi come

¹⁵⁶²[GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 5.

¹⁵⁶³ Cfr. *ivi*, p. 14: «Con la domanda sull’essenza della libertà umana viene a tematizzarsi già dal principio la totalità dell’ente, Dio e mondo, e non solo i suoi confini [...]. E così possiamo, meglio dobbiamo, osare porre come filo conduttore della domanda sull’essenza della libertà umana una effettiva introduzione alla filosofia come immissione nel tutto dell’ente».

¹⁵⁶⁴ *Ivi*, pp. 5-6.

interrogazione filosofica che si configura al contempo come un ‘*andare-al-tutto*’ (*Aufs-Ganze-Gehen*)¹⁵⁶⁵ e come un ‘*andare-alla-radice*’ (*An-die-Wurzel-Gehen*). Essa infatti, espletando compiutamente il compito di introdurre al pensare filosofico, non soltanto schiude la prospettiva sulla *Leitfrage* conducendo in prossimità dell’ente assunto nella sua *totalità*, ma muove anche dall’intento di attingere ad una comprensione *radicale* dell’essenza dell’essere dell’ente, profondamente diversa rispetto a quella ereditata dalla tradizione metafisica, e alla quale solo la *Grundfrage* – che è sottesa al nuovo compito del pensiero – può introdurre.

Perché ciò sia possibile è necessario procedere nell’esplicitazione dell’accezione *positiva* del concetto di libertà, secondo cui essa è intesa come ‘libertà-per’, ‘determinazione-a’, ‘disponibilità-per’: in tale prospettiva, l’interlocutore privilegiato di Heidegger è, come sopra annunciato, Kant, in cui egli riconosce colui che, intendendo per primo la libertà non più in un senso eminentemente antropologico, ma metafisico, ha posto in rilievo – seppur in modo non sufficientemente radicale, come si osserverà in seguito – la strutturale connessione sussistente tra la nozione di ‘*Freiheit*’ e la problematica ontologica¹⁵⁶⁶:

nella storia del problema della libertà, Kant occupa una posizione del tutto particolare. Per la prima volta egli porta esplicitamente il problema della libertà a connettersi radicalmente con il problema fondamentale della metafisica. Certo, l’essersi aperto un primo varco nell’autentica dimensione del problema implica – come sempre accade, necessariamente, in momenti decisivi come questo – un restringimento unilaterale, che noi dovremo discutere a fondo.¹⁵⁶⁷

¹⁵⁶⁵ Riguardo alla considerazione heideggeriana della filosofia come interrogazione sulla totalità dell’ente, cfr. *ivi*, p. 14: «Forse riposa qui la forza e la potenza del filosofare, dal momento che ciò rende chiaro il tutto solo nel reale coglimento di un unico problema. Forse sta proprio in questo la forza e l’efficacia del filosofare, cioè nel fatto che l’intero può essere palesato solo in un unico effettivo afferramento del problema».

¹⁵⁶⁶ Cfr. V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 127: «Ancora in Aristotele, invece, la libertà, essendo una caratteristica antropologica, non può che riguardare il mondo sub-lunare (dimensione ontica) e non può, anzi non deve, concorrere alla formulazione dell’interrogazione ontologica». Cfr. inoltre M. Casucci, *Essere, idea, libertà. La dottrina dell’idea in Martin Heidegger*, Lanciano: Casa Editrice Rocco Carabba, 2008, p. 61: «Nel problema della libertà positiva, così come è posto da Kant, la questione dell’essere viene ad esplicitarsi in maniera radicale, ma mai del tutto esplicitata, in relazione con alcuni dei termini fondamentali della metafisica moderna e classica in generale. La domanda sulla libertà, in quanto andare alla radice, si apre nella sua prospettiva metafisica al tema dell’essere e a ciò che in questa relazione la metafisica sottende, senza mai portarlo esplicitamente in questione».

¹⁵⁶⁷ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 21.

La concezione kantiana della libertà positiva è interpretata da Heidegger secondo una duplice accezione, ovvero in termini di ‘libertà *cosmologica*’ e di ‘libertà *pratica*’, che, nell’articolare lo svolgimento del corso, esplicita la «modalità dell’autoposizione della libertà, sia rispetto al mondo che rispetto a se stessi, determinando così lo stesso esser-nel-mondo dell’esserci finito, rispetto all’essere dell’ente»¹⁵⁶⁸.

La libertà intesa in senso *cosmologico* o *trascendentale* è esplicitamente tematizzata da Kant, come è noto, nella *Critica della ragion pura*, entro l’ambito teoretico del II libro della *Dialettica trascendentale*, laddove la libertà è definita come ‘*spontaneità assoluta*’ o ‘*assoluta autoposizione*’, ovvero come capacità di dare inizio da sé ad un nuovo stato di cose e a una nuova serie causale nel mondo fisico indipendentemente da alcuna causa precedente. In questa accezione, essa si configura come un’*idea pura trascendentale* che, in quanto tale, non è derivabile dall’esperienza, e la cui causalità risulta di genere del tutto eterogeneo rispetto alla causalità *secondo natura* che concerne i fenomeni fisici afferrabili mediante un procedimento conoscitivo.

Tali sono le parole con cui Kant fornisce la definizione della libertà cosmologica in connessione alla sua propria causalità e in rapporto alla causalità naturale:

per libertà, nel senso cosmologico, intendo la facoltà di cominciare da sé uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un’altra causa, che la determini nel tempo, secondo la legge di natura. La libertà, in questo significato, è un’idea pura trascendentale, che primariamente non contiene nulla di derivato dall’esperienza, e il cui oggetto, in secondo luogo, non può neanche essere dato mai come determinato in un’esperienza, giacché è una legge universale della stessa possibilità di ogni esperienza, che tutto quello che accade deve avere una causa, quindi anche la causalità della causa [...] deve a sua volta avere una causa: onde infatti l’intero campo dell’esperienza, per quanto si estenda, viene trasformato in un complesso di semplice natura. Ma poiché in tal modo non si può raggiungere una totalità assoluta delle condizioni nel rapporto di causa, così la ragione si crea l’idea d’una spontaneità, che da se stessa possa cominciare ad agire, senza che occorra premetterle un’altra causa per determinarla all’azione conformemente alla legge del rapporto causale.¹⁵⁶⁹

¹⁵⁶⁸ M. Casucci, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵⁶⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell’Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. III, tr.it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari: Laterza, 1981, p. 347.

La libertà cosmologica, assunta come ‘assoluta spontaneità’, è compresa entro un’orizzonte puramente noumenico e rappresenta dunque la condizione incondizionata della serie degli eventi condizionati che da essa è avviata. Trova qui conferma l’affermazione heideggeriana secondo cui la posizione della questione della libertà consente al pensiero di volgersi alla totalità dell’ente (*Aufs-Ganze-Gehen*), dal momento che, configurandosi la libertà trascendentale come modo della causalità ed investendo quest’ultima l’intera dimensione ontologica dell’essere dell’ente, non può che porsi in connessione necessaria con il tutto. Inoltre, il fatto stesso che la determinazione primaria del concetto di libertà sia proposta da Kant non in riferimento alla dimensione pratica, ma in ambito teoretico-trascendentale – in cui essa riceve la sua prima compiuta fondazione – assume una capitale rilevanza in ordine alla critica che Heidegger muoverà – come si osserverà in seguito – all’intera impostazione kantiana del problema in questione.

È precisamente nell’ambito della *Cosmologia razionale* della *Dialettica trascendentale* – vertente su una delle tre *idee*¹⁵⁷⁰ (aventi valore puramente *regolativo*)¹⁵⁷¹ della ragione, quella di ‘mondo’ – che il problema della libertà viene esplicitamente fatto oggetto di trattazione.

In conformità all’esigenza della ragione di condurre la conoscenza – determinata, per mezzo dell’applicazione delle categorie, dall’intelletto, il quale opera sui molteplici dati fornitigli dalla sensibilità, la quale a sua volta opera attraverso le intuizioni o forme pure di ‘spazio’ e ‘tempo’ – ad un’unità suprema e incondizionata, le idee trascendentali di ‘anima’, ‘mondo’ e ‘Dio’ che essa elabora costituiscono dei concetti necessari e incondizionati che non si riferiscono ad alcun oggetto d’esperienza. L’unità sistematica ultima perseguita dalla ragione può essere così solo pensata e non conosciuta e, in ultima istanza, la pretesa di conoscenza perseguita dalla ragione si rivela illusoria.

¹⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 254: «Intendo per idea un concetto necessario della ragione, al quale non è dato trovare un oggetto adeguato nei sensi. I nostri concetti pure razionali ora esaminati sono dunque idee trascendentali. Essi sono concetti della ragione pura; consideriamo infatti ogni conoscenza sperimentale come determinata da una totalità assoluta di condizioni. Non sono escogitati ad arbitrio, ma dati dalla natura della stessa ragione, e si riferiscono quindi necessariamente all’uso intero dell’intelletto. Essi infine sono trascendenti e sorpassano i limiti di ogni esperienza, nella quale perciò non può presentarsi un oggetto che sia adeguato all’idea trascendentale».

¹⁵⁷¹ Sull’uso puramente regolativo delle idee trascendentali cfr. *ivi*, p. 255: «Ora, sebbene noi dei concetti trascendentali della ragione dobbiamo dire che non sono se non idee, tuttavia non avremo in alcun modo a ritenerli superflui e nulli. Se infatti per mezzo di essi nessun oggetto può essere determinato, essi nondimeno possono in fondo, e quasi di nascosto, servire all’intelletto da canone nell’estendere e rendere coerente il suo uso; ond’esso bensì non conosce alcun oggetto più che non lo conoscerebbe coi suoi concetti, ma in questa stessa conoscenza è diretto meglio, e più in là. Per tacere che, probabilmente, esse possono rendersi possibile un passaggio dai concetti della natura a quelli morali, e procurare in tal modo alle idee morali stesse una specie di sostegno e un nesso con le conoscenze speculative della ragione».

Concordemente alla definizione kantiana dell'idea trascendentale quale rappresentazione razionale di un'unità assoluta, l'idea trascendentale di 'mondo', su cui verte la *Cosmologia razionale*, si riferisce alla *totalità incondizionata dei fenomeni esterni*,¹⁵⁷² ed è in relazione ad essa che il problema della libertà si pone inevitabilmente, dando luogo alla terza delle quattro antinomie nelle quali la ragione non può che imbattersi, assecondando quel bisogno ineliminabile di una conoscenza incondizionata, la cui illusorietà è smascherata proprio dalla *Dialettica trascendentale*. La *III Antinomia*¹⁵⁷³ nella quale la ragione umana si irretisce – assumendo che, dato un fenomeno condizionato e quindi conoscibile, sia data anche come oggetto conoscibile la serie delle sue condizioni –, cadendo nell'illusione dialettica che scaturisce dall'intendere come fenomeno e quindi come oggetto di conoscenza ciò che non può esserlo (poiché il mondo, inteso come totalità incondizionata dei fenomeni esterni è un oggetto solamente pensabile cui non corrisponde alcuna esperienza), si fonda sulla categoria intellettuale della 'relazione', e, più specificamente, della 'causalità'. Essa è enunciata da Kant nei seguenti termini:

Tesi: La causalità secondo le leggi di natura non è la sola da cui possono essere derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà.

¹⁵⁷² Mentre la cosmologia razionale si fonda sull'idea di mondo come unità assoluta dei fenomeni esterni, e si risolve nelle relative quattro antinomie, la psicologia razionale, com'è noto, si riferisce all'idea di anima come unità assoluta dei fenomeni interni e si risolve in una serie di paralogismi o ragionamenti formalmente falsi, e infine la teologia razionale verte sull'idea trascendentale di Dio inteso come unità assoluta di tutti i fenomeni, esterni ed interni, e sfocia in un complesso di prove (circa l'esistenza di Dio) tutte confutabili. Sulla relazione delle tre idee trascendentali kantiane rispetto ai tre ambiti tradizionali della metafisica, cfr. G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Milano: Mursia, 1987, pp. 114-115: «Alle tre idee corrispondono [...] le tre parti della metafisica speciale (cosiddetta per distinguerla dalla metafisica generale o ontologia che studia i tratti che ogni essere ha in quanto essere) di Wolff e la critica a cui Kant sottopone queste discipline è una critica della metafisica di Wolff o più semplicemente una critica della metafisica quale è stata tradizionalmente elaborata nell'ambito del pensiero occidentale e che nell'opera di Wolff trova una sua espressione scolastica facilmente trasmissibile e assimilabile, un'elaborazione che però per Kant non è accidentale ma è lo svolgimento delle esigenze intime della ragione».

¹⁵⁷³ Riguardo al significato del termine 'antinomia', cfr. I. Kant, *op. cit.*, p. 179, nella quale il filosofo definisce tale nozione come *conflitto di leggi della ragion pura*, conflitti fra tesi e antitesi che si escludono reciprocamente e che sono rispettivamente dimostrabili. Ricordiamo inoltre che la prima antinomia è relativa alla limitatezza (tesi) e infinitezza (antitesi) del mondo rispetto allo spazio e al tempo, la seconda antinomia (che è, come la prima, di tipo matematico) si riferisce all'indivisibilità (tesi) e divisibilità all'infinito (antitesi) del mondo, mentre la quarta (che, come la terza è di tipo dinamico) ha come oggetto la necessità (tesi) e la contingenza (antitesi) di un essere che sia causa del mondo. Inoltre, mentre nel caso delle prime due antinomie la soluzione è data dal riconoscimento della falsità tanto della tesi quanto dell'antitesi, nel caso delle ultime due antinomie dal riconoscimento della verità sia della tesi che dell'antitesi.

Antitesi: Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi di natura.¹⁵⁷⁴

Poiché di entrambe le proposizioni è possibile fornire una legittima dimostrazione (che condurrebbe ad attestare la verità tanto dell'una quanto dell'altra), il loro conflitto appartiene alla ragione in quanto tale ed è risolvibile solo considerando l'eterogeneità degli ambiti cui la tesi e l'antitesi, rispettivamente, si riferiscono e che sono rappresentati, nel caso della prima, dal mondo noumenico, e, nel caso della seconda, dal mondo fenomenico. Tale antinomia si determina – analogamente a quanto si verifica per le altre tre antinomie della *Cosmologia razionale* – dalla pretesa della ragione di assumere il mondo noumenico (inteso come totalità *incondizionata* dei fenomeni) come oggetto d'esperienza, e dunque dal conseguente misconoscimento della distinzione fra 'noumeno' o 'cosa in sé' e 'fenomeno', il solo, quest'ultimo, che – secondo quanto è sostenuto nell'*Estetica trascendentale* – può costituire oggetto d'esperienza *secondo le condizioni* a priori del soggetto conoscente.

È proprio la distinzione ontologica tra fenomeno e noumeno – la quale rinvia costitutivamente al problema della finitezza della conoscenza umana – e la corrispondente distinzione tra *causalità secondo natura* e *causalità secondo libertà* (ovvero tra il manifestarsi dei fenomeni naturali secondo una relazione necessaria e il darsi di una causalità incondizionata che è a sua volta condizione della serie causale dei fenomeni d'esperienza), a porsi a fondamento della libertà intesa in termini di spontaneità assoluta come condizione noumenica del darsi di una serie di fenomeni condizionati, consentendo così di approdare ad una conciliazione tra la causalità deterministica della natura e la causalità della libertà. Tale conciliazione è raggiungibile in virtù del fatto che un medesimo evento del mondo può essere interpretato secondo modalità causali differenti senza che esse collidano in maniera contraddittoria: ciò si verifica nell'ente uomo in quanto connotato al contempo dai caratteri fenomenico e noumenico (motivo per cui l'attribuzione di entrambe le causalità – intese come predicati – ad un medesimo soggetto non risulta contraddittoria, poiché tale soggetto, l'uomo, viene considerato, secondo quanto richiede il principio di non-contraddizione, sotto due aspetti diversi)¹⁵⁷⁵, in funzione dei quali viene garantita la pensabilità

¹⁵⁷⁴ I. Kant, *op. cit.*, pp. 300-301.

¹⁵⁷⁵ Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. IV, tr. it., introduzione, note e apparati a cura di V. 699

dell'unione della causalità naturale, quanto all'uomo considerato come appartenente alla natura e sottoposto perciò alle sue leggi necessarie, e della causalità secondo libertà, quanto all'uomo inteso come agente morale.

A partire da queste premesse, si rende evidente che la domanda sull'essenza della libertà positiva conduce in prossimità del tema della 'causalità della causa' (ovvero dell' 'esser causa di una causa', l'*Ursachesein*), e proprio quest'ultimo si configura quale presupposto stesso a partire dal quale la definizione della *libertà positiva* può essere guadagnata.

Ora, poiché la libertà è riconducibile alla causalità (*Kausalität*), la quale costituisce la legge fondamentale del divenire dell'essere dell'ente in generale – dato che la conoscenza dell'ente fenomenico è guidata dal principio di causa-effetto –, dalla domanda circa l'essenza della libertà umana non può che scaturire l'interrogazione circa l'ente in quanto tale. D'altro canto, tuttavia, il delinearsi della libertà cosmologica o trascendentale in una prospettiva eminentemente causale comporta che, secondo Heidegger, in primo luogo, il concetto stesso di libertà finisca per rimettersi interamente a quello di causalità (della quale rappresenterebbe una modalità specifica), e che, in secondo luogo, il senso della libertà in relazione all'essenza dell'essere in quanto tale – ovvero in connessione alla problematica propriamente ontologica – venga del tutto obliato¹⁵⁷⁶:

la libertà è perciò vista da Kant come la possibilità di un proprio e ben preciso esser-causa [...]. La libertà viene discussa nella prospettiva dell'esser-causa. Certamente Kant ha costruito il

Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano: Bompiani, 2003, pp. 209-213: «l'apparenza di contraddizione si fonda sul fatto che noi pensiamo l'uomo in un altro senso, e sotto un altro rispetto, quando lo diciamo libero e quando lo consideriamo come un elemento della natura sottoposto alle sue leggi; e che le due proposizioni, non soltanto possono ben coesistere, ma devono, anzi, venir pensate congiuntamente nel medesimo soggetto; [...] L'uomo [...] si colloca con ciò in un altro ordine di cose, e in un rapporto con cause determinanti di tutt'altro tipo, quando si pensa come un'intelligenza dotata di volontà, e perciò di causalità, da quando si percepisce come fenomeno del mondo sensibile [...] e assoggetta la sua causalità alla determinazione esterna secondo leggi naturali. Ma presto egli si accorge che entrambe le cose possono, anzi devono, coesistere. Che, infatti, una cosa come fenomeno (appartenente al mondo sensibile) sia assoggettata a determinate leggi, da cui la medesima cosa, o il medesimo essere, in sé è indipendente, è proposizione che non contiene la benché minima contraddizione».

¹⁵⁷⁶ Cfr. G. Fical, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag GmbH, 1988, tr. it. a cura di F. Filippi, *Martin Heidegger, Fenomenologia della libertà, op. cit.*, p. 138: «In una lezione del 1930 Heidegger si è dettagliatamente confrontato con la concezione kantiana della libertà, criticandone innanzitutto l'orientamento alla causalità. La critica di Heidegger si basa sulla giusta osservazione per cui la causalità, per Kant, non è pensabile senza la libertà. Kant ha infatti rappresentato, come Heidegger cerca di mostrare, la relazione tra causalità e libertà sotto il presupposto della causalità come legge di natura».

problema della libertà in maniera tale che esso indichi in questa direzione [...]: domandare sull'essenza della libertà umana, così come sul suo che-cosa, sull'essenza dell'interna possibilità e del suo interiore fondamento, – cioè domandare sull'essenza della libertà significa: problematizzare l'essenza della causalità, dell'esser-causa.¹⁵⁷⁷

Il riferimento della libertà alla causalità comporta inoltre, secondo l'interpretazione heideggeriana, un altro passaggio ontologico fondamentale: ampliando l'ambito di significazione del concetto di causalità, Heidegger riconduce quest'ultimo al *movimento*, del quale l'esser-causa costituisce una specificazione. E ancora, poiché il movimento (*Bewegung*) riguarda la totalità dei fenomeni – visto che 'l'essere in movimento' e 'l'essere in quiete' sono determinazioni essenziali dell'essere dell'ente, come è stato messo in luce nel IV capitolo in riferimento alla lettura heideggeriana della concezione aristotelica della '*Bewegtheit*' –, esso implica una esplicita connessione con la *Leitfrage* circa l'essere dell'ente considerato nel suo complesso:

essere causa significa tra l'altro: lasciar seguire (*Folgenlassen*), iniziare; esso rientra nell'ambito di ciò che accade (*vor sich gehet*); questo è un carattere degli avvenimenti, degli eventi, di ciò che accade. Gli stessi caratteri mostrano comunemente ciò che noi in senso lato nominiamo come movimento [...]. Movimento, cioè essere-mosso (*Bewegtsein*), ovvero esser-quieto (*Ruhen*) (come modo proprio del movimento) si rivela come una determinazione fondamentale di ciò a cui noi in generale assegniamo un essere, e cioè l'ente. Il modo del possibile essere in movimento (*Bewegtheit*), ovvero del non esserlo, cambia a seconda del tipo di ente di volta in volta preso in considerazione. Il problema del movimento è fondato sull'essenza dell'ente in quanto tale.¹⁵⁷⁸

Attraverso il progressivo ampliamento dell'orizzonte di significazione della nozione di '*Freiheit*' in direzione degli ambiti di senso schiusi dal concetto di 'causalità' prima, e di 'movimento' dopo, Heidegger esplicita in che senso dunque la questione concernente la determinazione dell'essenza della libertà umana si delinea allo stesso tempo come un

¹⁵⁷⁷ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁵⁷⁸ *Ivi*, pp. 30-31.

‘*Aufs-Ganze-Gehen*’ e un ‘*An-die-Wurzel-Gehen*’, sintetizzando nel seguente modo il percorso metodologico e concettuale attraverso cui si snoda l’indagine fin qui condotta:

così si amplia lo sguardo attraverso il problema della libertà [...]: libertà pratica (autonomia) – libertà trascendentale (assoluta spontaneità) – causalità determinata – causalità (esser-causa) in quanto tale – movimento in quanto tale – ente in quanto tale. Con la domanda sull’ente in quanto tale, su ciò che l’ente in quanto ente in tutta la sua ampiezza e profondità è propriamente, noi poniamo quella domanda che dall’antichità è considerata la prima ed ultima domanda decisiva dell’autentico filosofare – la domanda fondamentale della filosofia: τί τὸ ὄν, che cos’è l’ente?¹⁵⁷⁹

L’analisi heideggeriana, dopo aver messo in luce – attraverso la connessione tematica fra le nozioni elencate nel passo appena citato – la necessità di affrontare la questione relativa all’essenza della libertà umana a partire dalle analisi sul movimento e sull’ente sviluppate da Aristotele, procede attraverso l’esplicitazione della modalità attraverso cui la nozione di ‘causalità’ si relaziona a quella di ‘movimento’, o meglio, di ‘mutamento’ – del quale il movimento *strictu sensu*, come osservato in merito alla concezione aristotelica della κίνησις, costituisce una forma specifica –, al fine di rendere perspicua la concezione kantiana dell’essere dell’ente inteso come ambito ontologico sottoposto alla legge di causa-effetto e come oggetto di esperienza sensibile e di conoscenza intellettuale.

La causalità, così come essa si configura nella filosofia trascendentale kantiana, diviene in tal modo per Heidegger il *medium* concettuale attraverso cui illustrare criticamente la più generale concezione *ontologica* sottesa alla determinazione della libertà positiva (intesa tanto in senso trascendentale o cosmologico quanto in senso pratico, come si vedrà in seguito) elaborata da Kant.

La connessione strutturale fra la *causalità* e il manifestarsi dell’*essere dell’ente* in rapporto alla *temporalità* si delinea compiutamente nell’interpretazione heideggeriana di quella parte del II libro dell’*Analitica trascendentale* corrispondente all’*Analitica dei principi*, in cui Kant si sofferma sulla trattazione delle *Analogie dell’esperienza* (esposte, più precisamente, nella III sezione del II capitolo del suddetto libro).

A tal proposito, occorre ricordare che l’applicazione delle categorie dell’intelletto agli oggetti dell’esperienza sensibile avviene attraverso quei giudizi sintetici a priori supremi

ed ultimi (ovvero che possono fungere da fondamento ad ulteriori giudizi, ma che a loro volta non possono essere ricondotti a giudizi più generali) che sono appunto i *principi* dell'intelletto, i quali costituiscono le condizioni ultime a priori di ogni esperienza oggettiva e dunque di ogni possibile conoscenza. Tali principi sintetici a priori sono distinti da Kant nei seguenti quattro gruppi, corrispondenti alle categorie della 'quantità', 'qualità', della 'relazione' e della 'modalità': 1) *assiomi dell'intuizione*; 2) *anticipazioni della percezione*; 3) *analogie dell'esperienza*; 4) *postulati del pensiero empirico*. Mentre i primi due principi sono detti 'matematici', gli ultimi due sono detti 'dinamici' (come le corrispondenti categorie) in quanto costituiscono i presupposti dei principi della scienza della natura (fisica) e riguardano l'esistenza degli oggetti in relazione fra loro. Inoltre, tanto le analogie dell'esperienza quanto i postulati del pensiero empirico sono principi *regolativi* – a differenza dei primi due principi, che Kant definisce 'costitutivi' – perché sono relativi alla connessione dinamica in cui si danno i fenomeni e non alla loro determinazione matematica (ovvero alla costituzione di essi in ordine alla loro grandezza estensiva e intensiva).¹⁵⁸⁰

Le *analogie*¹⁵⁸¹ dell'esperienza che corrispondono alla categoria di 'relazione' occupano un posto prioritario rispetto a tutti gli altri principi sintetici dell'intelletto, in quanto rendono la natura, assunta nel suo complesso, possibile oggetto d'esperienza, poiché forniscono la connessione di tutti i fenomeni naturali, attestandone la relazione di reciproca dipendenza. Il *principio generale* delle analogie d'esperienza recita:

l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni.¹⁵⁸²

¹⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 31.

¹⁵⁸⁰ Cfr. R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2007, p. 148.

¹⁵⁸¹ Sull'accezione in cui Kant intende la nozione di analogia, cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit.*, pp. 160-161: «In filosofia le analogie significano qualche cosa di assai diverso da ciò che rappresentano in matematica. In queste sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, e sono sempre costitutive; per modo che, quando siano dati tre membri della proposizione è da to insieme, cioè può essere costruito il quarto. Nella filosofia invece l'analogia è l'uguaglianza di due rapporti non quantitativi ma qualitativi, in cui dati tre membri può essere conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto, ma non questo quarto membro stesso; posseggo bensì una regola per cercarlo nell'esperienza, e un segno per scoprirvelo».

¹⁵⁸² *Ivi*, p. 158.

La connessione evocata in tale principio trova fondamento nella *determinazione temporale* dei fenomeni, in virtù della quale ciascuno di essi è rappresentabile attraverso una determinata collocazione nel tempo. Corrispondentemente alla distinzione tra le determinazioni temporali dei fenomeni, rappresentate dalla ‘*permanenza*’, dalla ‘*successione*’ e dalla ‘*simultaneità*’, Kant distingue tre “principi”, o “analogie dell’esperienza”, attraverso cui avviene la connessione delle percezioni (che non sono in se stesse già oggetti, i quali sono determinati dall’intelletto per mezzo della connessione fra le percezioni operata attraverso l’applicazione delle categorie): 1) *il principio della permanenza della sostanza*; 2) *il principio della successione temporale secondo la legge della causalità* e 3) *il principio della simultaneità*. Quanto alla seconda analogia dell’esperienza, alla quale principalmente Heidegger si rivolge nella sua interpretazione, essa esprime il principio sintetico a priori secondo cui «tutti i cambiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa-effetto»¹⁵⁸³, cosicché l’esperienza si possa costituire non come mera giustapposizione di percezioni diverse, bensì nella forma di nessi di fenomeni congiunti fra loro, secondo una successione temporale, in virtù di un preciso ordine causale.¹⁵⁸⁴

È dunque il nesso causale a fondare e a strutturare la conoscenza umana finita dell’ente, compreso come complesso di enti che si danno all’esperienza, nella loro reciproca connessione, secondo una precisa determinazione temporale, la ‘*successione*’, ai cui termini, il ‘prima’ e il ‘poi’, corrispondono rispettivamente la causa e l’effetto, come Heidegger osserva nel seguente passo:

la legge di causalità dà un principio alla successione temporale. La causalità è in relazione alla successione temporale [...]. Nella relazione di causa-effetto sta quindi un precedente e un seguente; in generale, il seguire l’uno all’altro, l’uno dopo l’altro, la successione, ciò che Kant comprende come successione temporale. Così noi vediamo la connessione tra causalità e successione temporale [...]. Le analogie dell’esperienza, cioè i principi a cui anche il principio

¹⁵⁸³ *Ivi*, p. 166.

¹⁵⁸⁴ In riferimento a tale concezione avviene da parte di Kant, come è noto, il rovesciamento della tesi umana secondo cui il principio di causa non è oggettivo in quanto non può essere fornito dall’esperienza, tesi sintetizzata dall’espressione “*post hoc, ergo propter hoc*”. A tal proposito, cfr. G. Riconda, *op. cit.*, p. 104: «Kant è d’accordo con Hume in questa affermazione [scil. l’affermazione secondo cui il principio di causalità non è deducibile dall’esperienza], se per esperienza si intende il complesso delle sensazioni: del resto, se il principio di causa (e in generale tutti i principi di cui qui si parla) fossero derivati dall’esperienza non avrebbero valore di necessità e non potrebbero essere affermati come oggettivi. Tali rapporti sono invece introdotti dall’intelletto stesso (tramite la determinazione a

di causalità appartiene (seconda analogia), Kant le chiama *determinazioni trascendentali del tempo*. Esse contengono le regole della necessaria e la generale determinazione temporale di tutto l'ente presente (*Vorhandenen*).¹⁵⁸⁵

Si palesa in tal modo il valore costitutivo della temporalità quale tessitura base della conoscenza, dal momento che l'ente presente alla percezione può essere rappresentato e divenire dunque oggetto di conoscenza solo qualora esso sia determinato temporalmente nella sua permanenza, successione o simultaneità rispetto ad un altro ente, pena l'impossibilità di essere appreso nel pensiero.

La *temporalità* finisce così per rappresentare, come osserva opportunamente Heidegger, *la condizione stessa di possibilità dell'ente presente di manifestarsi in quanto tale*: l'ente presente è cioè rappresentabile proprio perché si dà secondo specifici rapporti di tempo, i quali si pongono a fondamento della sua stessa esperibilità:

nelle analogie Kant formula delle regole, che in ogni esperienza umana in quanto tale sono rappresentate anticipatamente in modo tale che esse mettono davanti a ciascuna singola esperienza i rapporti fondamentali del possibile essere-nel-tempo dell'ente presente (*Vorhandenen*) [...]. Le analogie lasciano comprendere l'esperito, l'esperibile in quanto tale come ente che in se stesso viene incontro nella connessione del suo essere presente (*Vorhandenseins*). In esse si concentra per una parte la comprensione dell'essere in rapporto all'essere presente dell'ente presente (natura).¹⁵⁸⁶

L'intima connessione fra il *rapporto causale* e la *successione temporale* secondo cui l'ente presente si dà alla conoscenza finita dell'uomo implica, a sua volta, un diretto riferimento al fenomeno del '*mutamento*', in relazione al quale si rende pienamente intellegibile la determinazione temporale della '*permanenza*' definita da Kant in corrispondenza alla categoria intellettuale della '*sostanza*', e dunque il contenuto della *prima analogia* dell'esperienza, secondo cui «in ogni mutamento dei fenomeni la

priori del senso interno) e sono oggettivi in quanto condizionano l'esperienza stessa che è possibile solo come connessione necessaria delle percezioni».

¹⁵⁸⁵ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 149-157.

¹⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 162.

sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce»¹⁵⁸⁷, come Heidegger non manca di rilevare:

il problema della causalità in qualche modo è legato al problema della *sostanzialità* nel senso lato di *permanenza* [...]. Nella prima analogia viene determinato già il rapporto della prima alla seconda analogia a partire dalla determinazione essenziale dell'“autentico oggetto” dell'esperienza, la natura, e determinante l'essenza del possibile movimento: la successione è solo *mutamento*. I passaggi sono successioni e conseguenze di ciò che è e non è, così che questi non solo semplicemente cambiano, ma si susseguono sul fondamento di un *permanere* e stabiliscono così l'accadere che noi apprendiamo nell'esperienza.¹⁵⁸⁸

Heidegger pone così in luce come la nozione kantiana di 'libertà trascendentale' risulti fortemente improntata alla categoria relazionale di 'causalità' – delineandosi quale sua specifica modalità –, e come, pertanto, essa conduca inevitabilmente – dato che la causalità costituisce la condizione di possibilità della conoscenza dell'ente, considerato, nella sua totalità, come insieme di fenomeni causalmente connessi fra loro in un rapporto di successione temporale – sino al tema filosofico per eccellenza, relativo alla domanda circa l'essere dell'ente. Ed è a questo proposito che Heidegger si pronuncia in modo recisamente critico nei confronti della concezione kantiana della libertà: se quest'ultima, da un canto, consente un accesso privilegiato al problema ontologico, dall'altro risulta tuttavia fondata, nella sua formulazione, sulla determinazione della categoria della causalità. In tal modo, essa rimane, nel complesso, fortemente vincolata

¹⁵⁸⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 162.

¹⁵⁸⁸ [GA 31] M. Heidegger, op. cit., pp. 173-175. Cfr. C. Esposito, *Heidegger, Kant e il problema della causalità libera*, «Paradigmi», 1999, pp. 496-497: «L'accadere fenomenico è un cambiamento regolato, nel tempo, una successione di causa-effetto. Ma che cosa “cambia”, se non ciò che è già stato preliminarmente compreso come sostanzialmente presente? Il rapporto di tempo è così identificabile come successione *del* presente, lì dove la presenza – intesa appunto come regola necessaria – connota costitutivamente ciò che precede e ciò che segue. Di modo che l'idea stessa di successione è possibile soltanto sulla scorta di quel principio della “permanenza della sostanza” che era stato stabilito con la prima analogia. Il problema della causalità viene così a ricondursi ontologicamente a quello della permanenza di una semplice presenzialità, che lungi dall'essere ricavata dall'osservazione empirica deve al contrario essere presupposta come ciò che rende strutturalmente possibile ogni esperienza – vale a dire, nel lessico kantiano, ogni oggettivazione del fenomeno naturale». Cfr. anche F. Chiereghin, *Heidegger e la filosofia pratica kantiana*, op. cit., pp. 49-50: «Che cos'è la causalità per Kant? Dall'esame delle analogie dell'esperienza si ricava che la permanenza, come condizione della pensabilità di ogni fenomeno, è condizione anche della relazione di causalità, grazie alla quale viene compiuto un essenziale passo innanzi nella comprensione della possibilità dell'esperienza. Se infatti è vero, come afferma la prima analogia, che in ogni mutamento dei fenomeni la sostanza permane, il mutamento stesso, e cioè il sorgere e il perire di alcunché, non è comprensibile senza un riferimento a ciò che precede e a ciò che segue».

all'interno dell'orizzonte della metafisica della presenza e quindi ad una dimensione di "inautenticità" che non consente di attingere l'essenza dell'essere né di afferrare in modo radicale e adeguato la nozione di 'libertà' in riferimento all'essere dell'Esserci, nell'accezione di carattere pratico che Kant fornisce di essa e cui Heidegger allude nel seguente passo:

è ovvio per Kant vedere la libertà e l'esser libero nell'orizzonte dell'esser presente (*Vorhandensein*), cioè tralasciare la domanda sullo speciale modo d'essere dell'ente libero, di non appropiarsi e spiegare originariamente e appositamente la libertà come problema metafisico [...]. Così si mostra dal concetto di azione e dal suo ampio significato il subentrare del generale concetto di causalità nella determinazione della libertà. Noi comprendiamo ancor più chiaramente il generale orizzonte ontologico in cui sta per Kant il problema della libertà, nella misura in cui la libertà è un modo della causalità.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁹[GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 193-199.

§ 2. L'insufficiente radicalità della concezione kantiana della libertà *pratica*

Se l'interpretazione proposta da Heidegger in merito a quello che egli definisce come il “*primo cammino*” della libertà nel sistema kantiano – che conduce alla determinazione della libertà cosmologica o trascendentale – si conclude con la critica relativa all'intendimento della libertà come spontaneità assoluta sul fondamento della relazione di causalità, che rimanda, a sua volta, a un'interpretazione dell'essere dell'ente in termini presenzialistici, l'indagine ermeneutica vertente sul “*secondo cammino*” kantiano della libertà assume ad oggetto specifico di trattazione la nozione di ‘libertà’ non in riferimento al problema del mondo e dunque all'ambito tematico abbracciato dalla *Cosmologia razionale*, bensì all'essere umano in quanto essere noumenico, secondo quanto trova compiuta espressione nella *Critica della ragion pratica*.

È nella prassi morale che si realizza, come sopra ricordato, la possibilità dell'unione della causalità secondo natura e della causalità secondo libertà, ed è solo in virtù di essa che tale unione si rende pensabile e non si risolve nell'esito contraddittorio segnalato dalla *Terza Antinomia* della *Cosmologia razionale*.

L'interpretazione avanzata da Heidegger nella seconda parte del corso del semestre estivo del 1930 mira a rilevare come nel sistema kantiano, a discapito della notoria preminenza riconosciuta alla ragione pratica su quella pura¹⁵⁹⁰, sia in realtà quest'ultima a fondare trascendentalmente e metodologicamente – come del resto dimostra il fatto che l'architettura della ragione teoretica venga proiettata ed estesa agli altri ambiti

¹⁵⁹⁰ Cfr. a questo proposito, I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. V, tr. it. di F. Capra e introduzione di S. Landucci, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari: Laterza, 2003, pp. 3-5: «Il concetto della libertà, in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esso e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché questa idea si manifesta con la legge morale».

dell'essere, quello etico ed estetico – la possibilità del darsi di una libertà la cui realtà si manifesta nell'agire morale dell'uomo proprio in quanto ente razionale.

Seguendo l'impostazione kantiana della questione della libertà specificamente umana, Heidegger ricorda come essa non sia da intendersi come assoluta spontaneità in grado di porsi al di là della serie necessaria e condizionata degli enti del mondo, bensì nel duplice significato di (a) (negativo) indipendenza dalle inclinazioni sensibili e di (b) (positivo) autolegislazione della ragion pura pratica. Della libertà (intesa nella *Critica della ragion pura* come *idea* della ragione, o, più precisamente, come una sottospecificazione dell'idea trascendentale di 'mondo' assunto come totalità) Kant formula – come già ricordato – il concetto corrispondente mediante la categoria di causalità, ed è in base a tale operazione che egli parla di una “*causalità per libertà*”, in antitesi alla “*causalità naturale*”.

Ora, la causalità per libertà comporta sì l'indipendenza dalla necessità naturale, ma non si riduce a essa, configurandosi più compiutamente come *autodeterminazione*: concepita in questi termini, la libertà è legittimamente attribuibile all'uomo in quanto ente dotato di ragione e di volontà (definita nella *Critica della ragion pratica* come la «facoltà [degli esseri razionali] di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole»¹⁵⁹¹), e dunque di libero arbitrio: libero in quanto non è determinato *necessariamente* – a differenza di quanto avviene per gli animali (il cui arbitrio è sempre condizionato) – dai desideri, ma può essere determinato anche dal rispetto della legge morale. Ed è proprio la legge morale, e non la libertà, ciò a cui l'uomo ha direttamente accesso, poiché solo la consapevolezza, nell'uomo, della legge morale – che costituisce la *ratio cognoscendi* (cioè la condizione per l'ammissione) della libertà – può condurre al concetto della libertà, la quale a sua volta rappresenta, come precisa Kant, la *ratio essendi* (ovvero la condizione della realtà) della legge morale¹⁵⁹², come si rende esplicito nel seguente passo:

¹⁵⁹¹ *Ivi*, p. 69.

¹⁵⁹² Cfr. *ivi*, p. 5 (in nota): «Perché qui non si creda di trovare incoerenze, se ora [*scil.* nella *Prefazione*] chiamo la libertà la condizione della legge morale, e poi nella trattazione asserisco che la legge morale è la condizione alla quale solamente possiamo diventar consci della libertà, ricorderò soltanto che la libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà. Poiché, se la legge morale non fosse prima pensata chiaramente nella nostra ragione, noi non ci terremmo mai autorizzati ad ammettere una cosa come la libertà (benché questa non sia contraddittoria). Ma se non vifosse libertà, la legge morale non si potrebbe assolutamente trovare in noi».

la libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque reciprocamente. Ora io qui [...] domando [...] donde comincia la nostra conoscenza dell'incondizionato pratico, se dalla libertà, o dalla legge pratica. Dalla libertà non può cominciare; infatti noi non possiamo divenire consci di essa immediatamente, perché il suo primo concetto è negativo, né dedurla dall'esperienza, perché l'esperienza ci manifesta soltanto la legge dei fenomeni, e quindi il meccanismo della natura, il quale è affatto l'opposto della libertà. Dunque è la legge morale ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà), ciò che ci si presenta anzitutto, e che, poiché la ragione ci presenta quella legge come un motivo determinante sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere, ma che è affatto indipendente da esse, ci conduce direttamente al concetto di libertà.¹⁵⁹³

Una volta chiarita la sua connessione con la legge morale nella forma dell'imperativo categorico, la nozione di 'libertà' si delinea nell'ambito tematico della seconda *Critica* non più come semplice idea, ma come realtà oggettiva, che la stessa legge morale postula in modo necessario. Poiché tuttavia la *realtà* della libertà è presupposta in virtù della legge morale (della quale è condizione), la libertà assume qui lo statuto di 'postulato pratico' (al pari dell'idea dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio)¹⁵⁹⁴, sul fondamento del quale occorre determinare la volontà (perché l'azione che da essa scaturisce sia morale). In tal modo, tanto l'idea della 'libertà' (derivata da quella di mondo inteso come totalità) quanto quelle dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, che nell'ambito della *Dialettica trascendentale* della *Critica*

¹⁵⁹³ *Ivi*, pp. 62-63.

¹⁵⁹⁴ La differenza fra il postulato della libertà e gli altri due (l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio) è rappresentata dal fatto che mentre il postulato della libertà è condizione della legge morale, l'immortalità dell'anima è postulata per ammettere una durata corrispondente al perfetto adempimento alla legge morale, cioè la santità, ideale cui l'uomo può approssimarsi progressivamente solo attraverso un processo all'infinito, e infine l'esistenza di Dio deve essere ammessa come causa suprema del mondo, causa in cui si realizza compiutamente la connessione di virtù e felicità come sommo bene. A tal proposito, cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., pp. 291-293: «Questi postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà positivamente considerata (come causalità di un essere in quanto questo appartiene al mondo intellegibile), e dell'esistenza di Dio. Il primo deriva dalla condizione praticamente necessaria di una durata corrispondente all'adempimento completo della legge morale; il secondo dalla supposizione necessaria dell'indipendenza del mondo sensibile e del potere della determinazione della propria volontà, secondo la legge di un mondo intellegibile, cioè della libertà; il terzo dalla necessità della condizione di un mondo intellegibile per l'esistenza del sommo bene, mediante la supposizione del sommo bene indipendente, cioè dell'esistenza di Dio. L'aspirazione necessaria al sommo bene mediante il rispetto alla legge morale, e la supposizione che ne deriva della realtà oggettiva di questo bene, conduce dunque [...] 1) [...] a un concetto (cioè a quello dell'immortalità) per la cui soluzione la ragione speculativa non poteva far altro che paralogismi [...]; 2) [...] a un concetto, di cui la ragione speculativa non contiene se non un'antinomia, la cui soluzione poteva fondare soltanto su un concetto che poteva bensì pensare problematicamente, ma non dimostrare o determinare quanto alla sua realtà oggettiva [...]; 3) [...] a ciò che la ragione speculativa poteva bensì pensare, ma doveva lasciar indeterminato come semplice ideale trascendentale, al concetto teologico dell'essere primordiale».

della ragion pura si configuravano come meramente regolative e trascendenti, assumono in sede pratica un valore costitutivo e immanente, seppure ciò non comporti affatto l'ampliamento della nostra conoscenza di esse (e quindi alcuna estensione dell'ambito di pertinenza della ragione teoretica). Perciò tali postulati, precisa Kant, non costituiscono dei dogmi razionali, ma degli oggetti di *fede razionale*, in quanto la presupposizione della loro realtà oggettiva è funzionale alla determinazione della volontà che, in obbedienza alla legge morale, è volta al conseguimento del sommo bene, inteso come unione di virtù e felicità.

Se il valore morale di un'azione si manifesta qualora essa non sia solo *conforme* al dovere (inteso come obbligazione ideale, *Sollen*), ma compiuta *per* il dovere in sé (assunto come fondamento stesso di determinazione della volontà), è il concetto di 'personalità' (*Persönlichkeit*) e non quello di 'umanità' (*Menschheit*) – come acutamente nota Heidegger – quello a cui si riferisce la moralità del soggetto agente, in quanto suscettibile, solo *qua* persona¹⁵⁹⁵, di *responsabilità* o *imputabilità*. Mentre infatti la nozione di 'umanità', precisa Heidegger, si fonda sulla definizione tradizionale di matrice aristotelica secondo cui all'*homo* come '*animal*' (componente che funge da sostrato) si aggiungerebbe come carattere differenziale la '*rationalitas*', quella di 'personalità'¹⁵⁹⁶ si incentra invece interamente sull'essere dell'uomo come *soggetto morale* – come dimostra la seconda formulazione dell'imperativo categorico elaborata

¹⁵⁹⁵ Cfr. F. Schalow, *Toward a Concrete Ontology of Practical Reason in Light of Heidegger's Lectures on Human Freedom*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 17, no. 2 (1986), pp. 162-163: «Insofar as the subjective side of moral obligation lies in the feeling of respect (which defines a finite being's relation to the moral law), while the objective side lies in the constraint expressed in the categorical imperative, the existential task of being-responsible reconciles an unconditioned moral will with finite human consciousness. Having shown that the practical employment of reason is necessarily finite (i. e., conforms to the existential task of being-responsible), Heidegger explains why freedom resides in moral personhood [...]. By reconciling practical freedom with human finitude, Heidegger closes the gap left in his original study of Kant's ethics».

¹⁵⁹⁶ Sulla nozione kantiana di 'personalità' in riferimento alla libertà pratica e al sentimento del 'rispetto' (*Achtung*) quale forma eminente di auto-affezione del soggetto dell'azione morale, cfr. F. Schalow, *Imagination and Existence. Heidegger's Retrieval of the kantian Ethic*, Boston: University Press of America, 1986, pp. 9-10: «According to Heidegger, Kant allows for the affective faculty to determine its own experience, that is, become *self-affective*. What form does this strange "self-affection" take? We can only look where a sense of our humanity becomes primary, that is, in the practical domain where we must step back from what normally occupies our field of attention (i. e., things) and address the demands that our humanity places upon us (i. e., persons). Kant, however, based our awareness of personhood on a feeling of respect for the moral law. Heidegger interprets this feeling as a way of offering oneself, of submitting to the authority of the law. This offering of oneself is a way of becoming open to who one truly is, the proper dignity ascribed to the self. Hence, the openness to the Being of the self is the self-affection possible within the structure of sensibility. As an affective state, respect defines our capacity to be influenced by the law's authority over us. This way of being-influenced defines the motivational quality of respect. According to Heidegger, the *feeling* of respect includes the native predisposition to be open, so that in respecting the law one necessarily respects oneself».

nella *Fondazione della metafisica dei costumi*¹⁵⁹⁷ – in grado di agire rendendosi responsabile di fronte a se stesso e per se stesso, ossia sul concetto di ‘auto-responsabilità’:

l’essenza dell’uomo, l’umanità, non consiste perciò nella sua umanità, intesa quest’ultima come l’unità di ragione e sensibilità, bensì si trova al di là di essa, nella personalità [...]; qui l’*auto-responsabilità* (*Selbstverantwortlichkeit*) è il *modo fondamentale* dell’essere che determina tutto il fare dell’uomo, *lo specifico, caratteristico agire umano, la praxis etica* (*die sittliche Praxis*).¹⁵⁹⁸

È dunque nel modo dell’*auto-responsabilità* (*Selbstverantwortlichkeit*) che la libertà pratica si fa reale, radicandosi nella prassi morale, nella quale essa diviene esperibile come un *fatto*, pur essendo la libertà un oggetto noumenico e, in quanto tale, non esperibile empiricamente. Motivo per cui, secondo Heidegger, si rende necessario esplicitare il tipo di fattualità (*Tatsächlichkeit*) che compete alla libertà e che evidentemente non può essere di carattere empirico. A tal proposito egli si rifà esplicitamente al paragrafo 91 della *Critica del Giudizio*, in cui l’apparente contraddizione sopra rilevata viene risolta nel modo seguente:

ora le cose conoscibili sono di tre specie: cose d’opinione (*opinabile*), cose di fatto (*scibile*) e cose di fede (*mere credibile*) [...]. 2) Gli oggetti dei concetti, di cui può essere provata la realtà oggettiva (sia mediante la ragione, sia mediante l’esperienza [...]), sono cose di fatto (*res facti*). Tali sono le proprietà matematiche delle grandezze (nella geometria), perché sono suscettibili di una esibizione *a priori* per l’uso teoretico della ragione. Son tali anche le cose, o le qualità di esse, che possono essere provate mediante l’esperienza (la propria, o l’altrui mediante una testimonianza). Ma ciò che è molto notevole è che tra le cose di fatto si trovi anche un’idea della ragione (che in sé non è capace di alcuna esibizione nell’intuizione, e quindi di nessuna dimostrazione teoretica della sua possibilità); ed è questa l’idea della libertà, la cui realtà, come

¹⁵⁹⁷ Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 142-143, grassetti miei: «*Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner **Person** als in der **Person** eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.* [L’imperativo pratico sarà, dunque, il seguente: agisci in modo da considerare l’umanità, sia nella tua **persona**, sia nella **persona** di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo]».

una specie particolare di causalità (il cui concetto sarebbe trascendente dal punto di vista teoretico), si può dimostrare mediante le leggi pratiche della ragion pura e, conformemente a queste, nelle azioni reali, e quindi nell'esperienza.¹⁵⁹⁹

La non appartenenza della libertà all'orizzonte empirico degli enti di cui l'uomo, mediante l'esperienza sensibile e l'esercizio dell'intelletto, può avere conoscenza, non esclude dunque a priori che essa si costituisca nella sua fattualità, compresa come realtà (*Realität*) dimostrabile, mediante le leggi pratiche, nella *praxis* morale, che è, essa stessa, *esperienza*. Di quest'ultima nozione, pertanto, e del tutto analogamente a quella di 'fattualità', occorre specificare l'accezione (di carattere eminentemente pratico e non empirico-conoscitivo) secondo la quale la stessa realtà della libertà diviene intellegibile, come Heidegger avverte precisando come segue quale tipo di *oggettualità* possa essere riconosciuta alla libertà pratica:

la libertà può benissimo essere un fatto e non aver bisogno di diventare un concetto derivato dall'esperienza [...]. Ad un nuovo concetto di fatticità corrisponde allora anche un nuovo concetto di esperienza [...], Il problema della libertà reale è dunque la dimostrazione della sua realtà [...]. La realtà (*Realität*) della libertà richiede un altro modo di intendere la realtà (*Wirklichkeit*), come se essa mostrasse gli oggetti di natura, essa non è nessuna realtà oggettiva. Oppure, nel caso in cui, come anche Kant fa qui, si comprende di nuovo la realtà (*Wirklichkeit*) come realtà oggettiva, allora la realtà (*Realität*) oggettiva della libertà riguardo alla sua oggettività deve essere distinta dall'oggettività degli enti di natura [...]. La fatticità, che corrisponde alla realtà (*Realität*) della libertà è quella della prassi. È nell'agire pratico, volontario, ciò che noi intendiamo esperibile con la libertà, la sua realtà. La libertà ha realtà (*Realität*) pratica, ovvero la sua realtà (*Realität*) oggettiva è riguardo alla sua oggettività pratica.¹⁶⁰⁰

La libertà può essere riconosciuta nella sua fattualità oggettiva esclusivamente nell'ambito della prassi morale, nella quale essa si manifesta attraverso il volere puro,

¹⁵⁹⁸ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 263.

¹⁵⁹⁹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. VII, traduzione italiana di A. Gargiulo, introduzione di P. D'Angelo, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari: Laterza, 2002, pp. 623-627.

¹⁶⁰⁰ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 270-271.

autoresponsabile e sottomesso alla legge morale quale principio pratico di legislazione della volontà. È dunque la volontà *pura*, ovvero la libertà che si autodetermina in maniera *indipendente* da qualsivoglia desiderio suggerito dall'inclinazione sensibile e dalla rappresentazione di scopi ulteriori rispetto all'obbedienza all'obbligazione imposta dall'imperativo categorico a determinare la fatticità oggettiva della libertà all'interno della sfera pratica.

La legge morale – unitamente alla possibilità della volontà di essere *pura* qualora vi obbedisca assumendo il *Sollen* a suo unico oggetto – si pone a fondamento ultimo e irriducibile dell'azione morale, e, con essa, del manifestarsi della libertà nella sua realtà effettiva. La questione della realtà effettiva della legge morale è infatti risolta nella *Critica della ragion pratica* sostenendo che per il principio della moralità non è praticabile né è necessaria alcuna fondazione o giustificazione filosofica, in quanto essa è *valida in sé*, e costituisce quindi un *assioma* (della ragion pura pratica).

Pertanto Kant può affermare che la legge morale, ed anche la nostra coscienza di essa (intesa come 'consapevolezza', *Bewusstsein*), si impone come un fatto autoevidente e tuttavia nient'affatto empirico, e proprio al fine di introdurre una distinzione netta fra i fatti empirici e il *fatto puro* della legge morale quale principio della moralità, non derivabile dall'esperienza né da una volontà esterna né dai dati della ragione, Kant ricorre al latinismo '*Faktum*':

la regola pratica [*scil.* la legge morale] è dunque incondizionata, e quindi rappresentata a priori come una proposizione pratica categorica, mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente [...] determinata oggettivamente [...]. La volontà è concepita come indipendente dalle condizioni empiriche, e quindi come volontà pura, determinata mediante la semplice forma della legge; e questo motivo determinante è considerato come la condizione suprema di tutte le massime. La cosa è abbastanza singolare, e non ha l'uguale in tutta la conoscenza pratica rimanente [...]. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto (*Faktum*) della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per es., dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica [...], ma è il fatto particolare della ragion pura, la quale per esso si manifesta come originariamente legislativa (*sic volo, sic iubeo*).¹⁶⁰¹

¹⁶⁰¹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., pp. 65-67.

Coerentemente al dettato kantiano, Heidegger interpreta l'imperativo categorico in cui la legge morale si esprime non come vuota formula prescrittiva di cui l'uomo, come soggetto agente razionalmente, sarebbe un mero realizzatore, bensì come il principio attraverso cui la *persona* dell'Esserci, la cui costituzione ontologica ha rivelato, già attraverso il confronto heideggeriano con l'etica aristotelica, una connotazione eminentemente pratica, può attingere la propria *essenza*, risolvendosi, per mezzo della decisione (*Entschlossenheit*), per se stesso, ovvero, in termini kantiani, per il *puro volere* – in cui si esplica il senso kantiano dell'esistenza morale, e dunque *libera* –, che ha a sua volta diretta traduzione nella *práxis* morale:

una volontà buona, in quanto è una volontà, e cioè nella misura in cui vuole soltanto il volere e vuole propriamente solo così, è buona per antonomasia. Una volontà buona, in quanto è buona per antonomasia, è una volontà pura. In questa maniera noi abbiamo messo in luce l'essenza di una ragion pura pratica come pura volontà [...]. *La moralità dell'azione non consiste nel fatto che io realizzi un cosiddetto valore, bensì nel fatto che io realmente voglia, cioè mi decida, che io voglia nella risolutezza (Entschlossenheit), vale a dire che io assuma una responsabilità su me stesso, e in questa assunzione divenga esistente (existent werde) [...]. L'imperativo categorico significa allora: sii nel tuo agire sempre anche, e cioè anzitutto, essenzialmente nella tua essenza. L'essenza della persona è questa autoreponsabilità: vincolarsi a se stesso, non in maniera egoistica o in riferimento ad un io contingente. Esser-responsabile-di-sé, rispondere soltanto, vale a dire anzitutto domandare, sempre e soltanto, dell'essenza del se-stesso. Dare anzitutto a e in tutto la parola a questo sé, volere il dovere del puro volere.*¹⁶⁰²

Individuato nell'*autoreponsabilità* e nell'*autodeterminazione* il senso della concezione kantiana dell'*essenza dell'uomo* – in quanto *persona*, e quindi soggetto morale – e, insieme, della *libertà (positiva) pratica*, Heidegger conclude l'interpretazione condotta nel corso friburghese del 1930 ponendo in rilievo come, se da un lato il guadagno apportato dalla filosofia pratica kantiana consiste nell'aver messo in luce – analogamente, ma più decisamente rispetto a quanto avviene nella filosofia aristotelica – che la dimensione della *Faktizität* dell'esistenza umana si dischiude primariamente nella

¹⁶⁰² [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 277-293.

prassi e nella capacità di *volere* e di *decidere* che al *Dasein*, in quanto soggetto agente, pertiene, dall'altro come il tentativo kantiano di operare un oltrepassamento della metafisica tradizionale attraverso la determinazione dell'essenza dell'uomo come libertà pratica si riveli infine fallimentare, a causa del mancato approfondimento in direzione ontologica della questione dell'agire stesso.

Il senso dell'*Auseinandersetzung* heideggeriana nei confronti della concezione kantiana della libertà pratica può essere compendiato, in ultima istanza, nei seguenti tre punti:

1) La libertà pratica kantianamente intesa, pur configurandosi come *ratio essendi* della legge morale secondo cui si determina la volontà pura, e quindi come fondamento stesso della *praxis* – in cui è coglibile l'autentica essenza dell'Esserci – è concepita a partire dalla *pensabilità* della coesistenza della *causalità secondo natura* e della *causalità secondo libertà* asserita nell'ambito della *Critica della ragion pura*. Per tale ragione, essa rinvia costitutivamente alla libertà trascendentale tematizzata in sede cosmologica e rimane sottoposta al vincolo di fondazione ontologica che essa intrattiene con la categoria di causalità. Pertanto, l'intera concezione kantiana della libertà pratica non può che manifestarsi sullo sfondo dell'ontologia tradizionale della *Vorhandenheit* (come sopra si è dimostrato in riferimento alla prima e alla seconda analogia dell'esperienza esposte nell'*Analitica trascendentale*, relative alle determinazioni temporali della *permanenza* e della *successione*).

2) In questa prospettiva, la problematica ontologica dell'esistenza non risulta indagata in modo sufficientemente radicale, e, poiché la libertà viene concepita come un modo specifico della causalità (una causalità puramente intellegibile quale è quella della ragione, che è espressione del carattere noumenico dell'uomo), il primato non può che essere riconosciuto alla sfera cosmologica e dunque teoretica nella quale la questione della libertà trova fondamento. In virtù di ciò si determina che l'ente uomo venga compreso come *mero caso* all'interno dell'orizzonte cosmologico, come quell'unico caso in cui si manifesta senza contraddizione l'unione fra i due ordini di causalità (secondo natura e secondo libertà):

l'uomo è incluso nel generale problema cosmologico [...]; la problematica metafisico-ontologica dell'esistenza non si afferma, ma è sottomessa alla generale e ovvia problematica dell'essere della metafisica tradizionale [...]. La libertà è un modo della causalità, cioè una causalità non-empirica, intellegibile, cioè una causalità della ragione, la cui unità con la

causalità secondo natura è possibile. Con questa versione del risultato, noi rimaniamo del tutto [...] nei limiti della trattazione puramente cosmologica dell'ente, per la quale l'ente che noi in generale conosciamo come libero, *l'uomo, si costituisce come un mero caso dell'ente* che non ha davanti e prima un altro ente – così poco che questo ente, l'uomo, non è nemmeno una volta il primario e decisivo motivo per il problema della libertà. Ciò deriva piuttosto semplicemente dal compito tematico di una conoscenza della totalità dei fenomeni, del mondo, come l'idea trascendentale della causalità incondizionata.¹⁶⁰³

3) Se la questione dell'*essenza* della libertà umana, da cui muove l'intera indagine ermeneutica condotta da Heidegger in seno al corso friburghese in questione, si propone il compito di introdurre alla filosofia e dunque di costituirsi come interrogazione che sia al contempo un '*Aufs-Ganze-Gehen*' e un '*An-die-Wurzel-Gehen*', occorre individuare l'autentico, originario ed incondizionato fondamento della libertà, perché se ne possa cogliere l'*essenza* e quindi *andare-alla-radice* della questione che verte su di essa. A tal fine si impone una vera e propria *inversione (Kehre) del pensare* in direzione di una metafisica autentica¹⁶⁰⁴ e di una radicale tematizzazione del problema della libertà umana, che prelude alla *Grundfrage* sull'essere.

Questa operazione si traduce in una duplice necessità teoretica:

- Ripensare a fondo la dimensione propriamente ontologica della libertà attraverso il preliminare riconoscimento della *funzione fondativa* che essa riveste nei confronti della stessa nozione di 'causalità', determinando dunque un rovesciamento del rapporto di derivazione dell'una dall'altra, cosicché la libertà stessa giunga a configurarsi non più nella prospettiva teoretico-cosmologica come una modalità specifica della causalità (libertà pratica come causalità della ragione), e sia, al contrario, la causalità a rappresentare una modalità determinata in cui la libertà si esplica. Solo in questo modo, precisa Heidegger, l'afferramento dell'essenza della libertà umana può propriamente e legittimamente costituirsi come *il problema fondamentale della filosofia*¹⁶⁰⁵, a partire dal quale ogni altra questione filosofica, compresa quella relativa alla comprensione del rapporto fra l'Esserci e l'essere, può essere posta. Così,

¹⁶⁰³ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 246-259.

¹⁶⁰⁴ Cfr. M. Casucci, *op. cit.*, p. 100.

¹⁶⁰⁵ Cfr. [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 205-206: «Il problema dell'essere dell'ente in generale è in se stesso un problema della libertà [...]. Così, *la questione concernente l'essenza della libertà umana è la questione fondamentale della filosofia, in cui trova fondamento anche la questione dell'essere*».

inoltre, «la domanda sulla libertà non risulterebbe più essere un che di determinato nell'ambito della metafisica dell'esser presente come un caso particolare della causalità, quanto piuttosto verrebbe a proporsi come il “ciò a partire da cui” qualsiasi atteggiamento rispetto all'ente e all'essere dell'ente è dato e istituito in quanto tale»¹⁶⁰⁶:

Kant affronta il problema della causalità come tale e il problema della libertà come un modo particolare della causalità in modo più radicale rispetto ad ogni altro filosofo. Una volta compreso il problema della libertà in una prospettiva metafisica [...], *la questione che si pone è se la libertà debba essere concepita come un tipo di causalità, o se, al contrario, sia la causalità ad essere un problema della libertà* [...]. Se consideriamo che l'essere dell'ente è per lo più compreso come presenza costante [...], è chiaro che precisamente la causalità, nel senso tradizionale in cui è compreso l'essere dell'ente, nella comprensione comune e nella tradizione metafisica, è la categoria fondamentale dell'essere dell'ente-presente. Se la causalità è un problema della libertà e non vice-versa, il problema dell'essere in generale è in sé un problema della libertà [...]. *La causalità, pertanto, è una determinazione ontologica degli enti fra le altre. La causalità è fondata sulla libertà. Il problema della causalità è un problema della libertà e non vice-versa.*¹⁶⁰⁷

- Sulla base dell'irriducibile originarietà della domanda circa l'essenza della libertà umana rispetto ad ogni altra questione di ordine teoretico, compresa tanto la *Leitfrage* quanto la *Grundfrage* della filosofia, Heidegger asserisce anche – assumendo una posizione antitetica rispetto a quella sostenuta da Kant in particolare nella *III Sezione della Fondazione della metafisica dei costumi*¹⁶⁰⁸ – la necessità di considerare non la libertà come *proprietà* dell'uomo in quanto persona, ovvero in quanto agente razionale soggetto di imputazione, ma l'uomo come *possibilità* (di manifestazione) *della libertà*. Il carattere fondativo

¹⁶⁰⁶ *Ivi*, p. 99.

¹⁶⁰⁷ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 205-207.

¹⁶⁰⁸ Il secondo paragrafo di tale sezione è significativamente intitolato *La libertà dev'essere presupposta come proprietà del volere di ogni essere razionale*, cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, *op. cit.*, p. 187-189, corsivi miei: «Non basta che noi, per una ragione qualsiasi, ascriviamo alla nostra volontà la libertà, se non abbiamo una ragione sufficiente per *attribuirle* anche a tutti gli esseri razionali. Poiché, infatti, la moralità ci serve da legge solo in quanto siamo esseri razionali, essa deve valere anche per tutti gli altri esseri razionali; e poiché la si deve poter ricavare dalla *proprietà della libertà*, occorre dimostrare che la libertà, come proprietà del volere, *appartiene* a tutti gli esseri razionali».

dell'autentica libertà si esplica, pertanto, non solo rispetto alla categoria intellettuale e ontologica della causalità, ma anche rispetto alla stessa *essenza* dell'Esserci, la cui esistenza è dunque comprensibile in modo proprio o autentico solo sul fondamento dell'attingimento dell'essenza della libertà, motivo per cui la *Menschfrage*, al pari di ogni altra questione filosofica, non può che essere formulata in modo derivativo rispetto all'interrogazione che assume ad oggetto la *Freiheit*.

Solo a partire da questa impostazione teoretica è possibile rendere perspicua la relazione transitiva e aperturale che l'Esserci intrattiene con l'essere, nonché la possibilità dell'afferramento, da parte dell'Esserci, del suo proprio se stesso come luogo in cui la libertà – su cui la sua esistenza si fonda – e l'essere stesso possono manifestarsi:

L'essenza della libertà balza all'occhio per la prima volta autenticamente quando la cerchiamo come *fondamento della possibilità dell'esserci*; balza dunque all'occhio come ciò che sta ancor prima di essere e tempo [...]. Noi dobbiamo compiere un totale cambiamento del luogo della libertà, così che risulta: il problema della libertà non è inserito nella domanda guida (*Leitfrage*) e nella domanda fondamentale (*Grundfrage*) della filosofia, ma il contrario: la domanda guida della metafisica si fonda sulla domanda sull'essenza della libertà [...]. *Libertà umana non significa: libertà come proprietà dell'uomo, ma al contrario: l'uomo come possibilità della libertà. Libertà umana è la libertà nella misura in cui essa irrompa nell'uomo e lo prenda su di sé, e, attraverso di ciò, lo renda possibile. Se la libertà è fondamento della possibilità dell'esserci, se è la radice di essere e tempo e con ciò il fondamento della possibilità di comprensione dell'essere in tutta la sua ampiezza e pienezza, allora l'uomo, che nella sua esistenza si fonda su e in questa libertà, è quel luogo e quell'occasione presso cui e con cui l'ente nella sua totalità si manifesta, e quell'ente attraverso cui l'ente nella sua totalità in quanto tale prende parola (hindurchspricht) e così si esprime (ausspricht).*¹⁶⁰⁹

Il rovesciamento concettuale proposto da Heidegger, e la conseguente rinnovata determinazione dell'essenza della libertà umana, conduce inevitabilmente, secondo le intenzioni dello stesso filosofo, a radicare dunque nella libertà la stessa questione dell'essere. Mentre per Kant tanto la determinazione trascendentale quanto quella pratica della libertà non ineriscono affatto al problema ontologico (cioè alla questione

¹⁶⁰⁹ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 134-135.

dell'essere dell'ente) proprio perché la libertà è definita a partire dalla categoria della causalità (intesa, più precisamente, come causalità secondo libertà), la quale si inserisce pienamente nell'orizzonte di una concezione presenzialistica (e naturalistica, da un punto di vista strettamente temporale) dell'essere dell'ente, invece per Heidegger la posizione della questione sull'essenza della libertà conduce ad una «più originaria comprensione dell'essere rispetto a quella dell'oggettività dell'ente»¹⁶¹⁰ assicurata dalla ragione teoretica.

L'interpretazione heideggeriana della concezione kantiana della libertà pratica si radica così nella più ampia critica mossa dallo stesso filosofo di Meßkirch nei confronti dell'orientamento razionalistico e ontologicamente improntato alla determinazione dell'essere dell'ente in termini presenzialistici ereditato dalla tradizione filosofica moderna, nella quale il predominio del *cogito* – che da Cartesio, passando per Kant, giunge a Hegel, sino a trovare conferma in Husserl – offusca irrimediabilmente la rilevanza del *sum*. Ed è proprio nel ribadire la distanza da ogni forma di solipsismo soggettivistico e coscienzialistico che faccia capo ai dogmi dell'autoevidenza e dell'autosussistenza metafisica, che Heidegger, specie attraverso la posizione della fondamentale questione concernente l'essenza della libertà umana, sottolinea l'urgenza di un'indagine fenomenologica che non intenda arrestarsi al soggetto in quanto ente deputato all'esercizio dell'attività razionale finalizzata alla rappresentazione conoscitiva e dunque al dominio, che da essa consegue, dell'ente-presente assunto come *ob-iectum*. Occorre, piuttosto, che l'interrogazione filosofica, indirizzandosi al coglimento della costituzione d'essere dell'ente che solo impropriamente può essere indicato con il termine 'soggetto', ne illumini la struttura ontologica problematizzandone la specifica modalità d'essere. In tale prospettiva, l'Esserci potrà sollevare la questione sul senso dell'Essere proprio in quanto il suo essere è un essere sempre *in questione*, passibile di un'interrogazione volta non alla determinazione del *che-cosa*, ma del *come*, della modalità in cui si costituisce la sua esistenza fattiva, estaticamente aperta alla possibilità di trascendersi e pertanto di conquistarsi autenticamente nell'esperienza della libertà, tanto propria quanto dell'essere stesso, che nell'Esserci in quanto δόναμις, *Möglichkeit* mai completamente attuata, trova il luogo privilegiato di manifestazione.

¹⁶¹⁰ C. Esposito, *op. cit.*, p. 515.

§ 3. La libertà estetica kantiana e la *Stimmung* della ‘*Gelassenheit*’ heideggeriana. Un’ipotesi interpretativa: la *Ragione patica* qual cifra ontologica dell’*humanitas*

L’interpretazione heideggeriana della nozione kantiana di ‘libertà’ pare in realtà non esaurirsi, a dispetto di quanto possano suggerire le osservazioni conclusive della *Vorlesungen* del 1930 in questione, con il solo rilevamento dell’insufficiente radicalità in cui la fondamentale problematica dischiusa da tale nozione risulta affrontata, secondo Heidegger, dal suo referente polemico.

Si delinea così la possibilità di indagare ciò che negli scritti heideggeriani attualmente consultabili rimane spesso implicito, ma che, oltre a trovare riscontro negli appunti in larga parte inediti sulla *Critica del Giudizio*¹⁶¹¹, emerge dalle pagine del corso di lezioni su Nietzsche dedicate all’analisi della dottrina kantiana del bello. Qui infatti, ponendo in luce come le opposte interpretazioni dello stato estetico kantiano elaborate da Schopenhauer e da Nietzsche, rispettivamente in termini di “sospensione della volontà” e di “ebbrezza”, comportino un essenziale fraintendimento dell’intendimento kantiano

¹⁶¹¹ Heidegger tenne su passi scelti della *Critica del Giudizio* un *Proseminar* nel 1930 e un *Seminar*, più articolato e compiuto, "fuer mittlere und hoehere Semester", nel 1936. Di quest'ultimo è pervenuto un vastissimo apparato di appunti, la cui pubblicazione è prevista nella GA 84. Inizialmente la cura di tale volume era stata affidata a Gander, per poi passare a Neumann. Il passo più ampio dedicato da Heidegger alla *Critica del Giudizio* nelle opere attualmente pubblicate è in [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 114-121. Particolarmente fertile appare l’ipotesi ermeneutica volta a leggere l’interpretazione heideggeriana di Schiller (avanzata nel seminario dedicato alle lettere schilleriane *Sull’educazione estetica dell’uomo* (1795) che il filosofo tenne nel semestre invernale 1936-37 all’Università di Friburgo, i cui appunti sono stati pubblicati in italiano a cura di A. Ardovino, M. Heidegger, *Introduzione all’estetica: le Lettere sull’educazione estetica dell’uomo di Schiller*, Roma:

del bello come oggetto di un piacere disinteressato, Heidegger assume l'*assenza di interesse* che connota l'esperienza estetica non come espressione di indifferenza nei confronti dell'oggetto da cui essa stessa scaturisce, bensì come l'unica modalità di relazione attraverso cui si rende possibile un accoglimento genuino – in quanto non strumentale – dell'ente:

si può dire che l'incidenza della *Critica del Giudizio* di Kant, opera nella quale è esposta l'estetica, ha finora avuto luogo solo sul fondamento di fraintendimenti. Schiller è stato l'unico a capire cose essenziali in riferimento alla dottrina kantiana del bello e dell'arte [...]. Il fraintendimento dell'estetica kantiana riguarda una asserzione di Kant sul bello. Si tratta di una definizione sviluppata nei §§ 2-5 della *Critica del Giudizio*. "Bello" è ciò che piace soltanto in modo puro. Il bello è oggetto del "mero" piacere. Questo piacere, in cui il bello si apre a noi in quanto bello, secondo le parole di Kant è "senza alcun interesse" [...]. Il comportamento estetico, cioè il comportamento nei confronti del bello, è il "piacere senza alcun interesse" [...]. Se il rapporto con il bello, il piacere, viene determinato come "disinteressato", allora lo stato estetico è, secondo Schopenhauer, una sospensione della volontà, un calmarsi di ogni appetito, il puro riposare, il puro non-volere-più-nulla, il puro librarsi nella noncuranza. E Nietzsche? Egli afferma: lo stato estetico è l'ebbrezza. Questo è evidentemente il contrario di ogni "piacere disinteressato", quindi l'antagonismo più netto rispetto a Kant nella determinazione del rapporto con il bello [...]. Kant imposta la questione dell'essenza del bello nel seguente modo. Si chiede: per trovare il bello in quanto bello, da che cosa deve essere determinato il comportamento nel quale noi troviamo che qualcosa in cui ci imbattiamo è bello? [...] Prima di dire in positivo che cosa è questa ragione determinante del trovare-bello [...], Kant dice anzitutto, in negativo, che cosa non può e non deve mai imporsi come ragione determinante: un interesse [...]. Questo vuol dire: per trovare bello qualcosa, dobbiamo lasciare che sia ciò in cui ci imbattiamo a venirci dinanzi puramente come tale, nel suo proprio rango e nella sua dignità. Non dobbiamo fin dall'inizio metterlo in conto in vista di qualcosa d'altro, in vista dei nostri scopi e intenti, di un possibile piacere e vantaggio. Il comportamento nei confronti del bello in quanto tale, dice Kant, è il *libero favore* (*freie Gunst*).¹⁶¹²

L'identificazione, che emerge chiaramente dal lungo brano succitato, del *libero favore* con l'atteggiamento del *Sein-lassen* – che, lungi dal configurarsi come mera passività

Carocci, 2008), come strettamente connessa a quella della terza *Critica*, in quanto filtrata dall'estetica kantiana.

estatica, comporta, al contrario, la strenua e mai compiutamente risolta tensione dell'Esserci in direzione del proprio Sé, nella quale è ravvisabile «lo sforzo sommo del nostro essere»¹⁶¹³ – spinge l'indagine heideggeriana ad individuare in tale disposizione la possibilità di realizzazione di una duplice dinamica di emancipazione, che si esplica nella «liberazione di noi stessi per lasciare [al contempo] libero ciò che ha in sé una propria dignità, affinché l'abbia soltanto in modo puro»¹⁶¹⁴.

È proprio in virtù di una simile interpretazione, che pone l'accento sulla gratuità del rapporto in funzione del quale al venir meno della volontà soggettivistica di riconduzione del fenomeno alle condizioni percettive che ne determinano la conoscibilità – e delle quali nella *Critica della ragion pura* si attesta l'assoluta priorità ontologica – corrisponde la possibilità, da parte dell'oggetto del giudizio di gusto, di apparire in modo tale che il suo venire alla presenza si dispieghi nella sua propria originarietà e al di là di ogni mediazione intellettuale, che si rende dunque comprensibile l'affermazione heideggeriana secondo cui la concezione kantiana del «comportamento estetico [...] penetra in uno stato fondamentale dell'essere uomo, nel quale soltanto [...] perviene alla pienezza fondata della sua essenza»¹⁶¹⁵.

Infatti, come il filosofo sostiene nel prosieguo dell'opera in questione, il “libero favore” si configura come l'unico atteggiamento in forza del quale l'essere umano può relazionarsi con il venire alla presenza dell'essere dell'ente, lasciando che quest'ultimo si dispieghi per ciò che è, e non in funzione del valore di utilità che esso può esibire in relazione ai fini teoretici, poetici e pratici umani:

dobbiamo lasciare libero in quello che è, come tale, ciò in cui ci imbattiamo, dobbiamo lasciargli e favorirgli (*gönnen*) ciò che gli appartiene e che esso ci apporta. Ma questo libero favorire – domandiamo ora –, questo lasciare che il bello sia quello che è, è una sospensione della volontà, è indifferenza? O questo libero favore non è piuttosto lo sforzo sommo del nostro essere, la liberazione di noi stessi per lasciare libero ciò che ha in sé una propria dignità, affinché l'abbia soltanto in modo puro? Il “senza interesse” di Kant è un “contaminare” e addirittura un “insudiciare” il comportamento estetico, o non è piuttosto la sua prima grande scoperta e valorizzazione? [...]. Questo fraintendimento dell'“interesse” conduce all'opinione erronea che con l'esclusione dell'interesse sarebbe impedito ogni riferimento essenziale

¹⁶¹² [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 114-116.

¹⁶¹³ *Ivi*, p. 116.

¹⁶¹⁴ *Ibidem*.

¹⁶¹⁵ *Ivi*, p. 119.

all'oggetto. Accade invece il contrario. Lo stesso riferimento essenziale all'oggetto entra in gioco proprio in virtù del "senza interesse". Non si vede che soltanto ora l'oggetto viene in luce come oggetto puro, che questo venire-in-luce è il bello. La parola "bello" vuol dire l'apparire nella luce di questo venire-in-luce.¹⁶¹⁶

In merito allo statuto del piacere estetico e al nesso che quest'ultimo intrattiene con la nozione di 'disinteresse', si consideri la distinzione kantiana tra i concetti di '*Neigung*' (inclinazione), '*Acht*' (stima) e '*Gunst*' (favore)¹⁶¹⁷, che sono connessi rispettivamente a quelli di 'gradevole' (*das Angenehme*), di 'buono' (*das Gute*) e di 'bello' (*das Schöne*). Tale distinzione conduce alla necessità di accordare unicamente al piacere scaturente dalla rappresentazione bella quel carattere di *purezza* che trova espressione nel riconoscimento dell'autonomia ontologica di ciò a cui la contemplazione estetica si rivolge.

Da un lato, il piacere suscitato dal gradevole ha sempre una valenza strettamente individuale e rappresenta il godimento derivante dagli stimoli sensoriali da cui il soggetto è di volta in volta affetto. In questo senso, esso risulta condizionato *patologicamente* ed è proprio anche degli animali privi di ragione. Dall'altro, il piacere connesso a ciò che viene reputato moralmente buono – o in senso assoluto o in quanto utile in vista di altro – è determinato dalla ragione ed è esperibile, oltre che dall'uomo, da ogni altro essere dotato di essa. A prescindere dalle loro differenze, entrambi i tipi di piacere afferiscono alla facoltà appetitiva¹⁶¹⁸ e, pertanto, non appaiono autonomi, ma subordinati – ovvero *interessati* – all'esistenza fattuale dell'oggetto che procura *diletto* o all'azione morale assunta come *scopo*.

¹⁶¹⁶ *Ivi*, pp. 116-117.

¹⁶¹⁷ I. Kant, *Critica del Giudizio*, op. cit., Roma-Bari: Laterza, 2002, p. 51.

¹⁶¹⁸ Cfr., a tal proposito, *ivi*, p. 50: «Il piacevole e il buono si riferiscono entrambi alla facoltà di desiderare e producono quindi, il primo un piacere condizionato patologicamente (da eccitazioni, *stimuli*), il secondo un piacere pratico puro; cioè un piacere che è determinato in entrambi i casi non semplicemente dalla rappresentazione dell'oggetto, ma anche da quella del rapporto del soggetto con l'esistenza dell'oggetto stesso». In merito a tale tematica, cfr. inoltre F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Trento: Verifiche, 1988, p. 59: «La facoltà appetitiva è in sé articolata e si presenta secondo modalità distinte in quanto facoltà di desiderare inferiore e superiore [...]. Se la facoltà di desiderare inferiore è attivata da una materia appartenente al mondo della sensibilità e stimola nel soggetto un'inclinazione particolare [...], come facoltà di desiderare superiore essa è invece la stessa ragione pura pratica che determina la volontà per sé sola, indipendentemente da qualsiasi movente estrinseco (sentimento, affezione o inclinazione), in virtù della sola forma della legge morale [...]. In entrambi i casi la facoltà di desiderare produce un interesse, e interesse è definito quel piacere che noi connettiamo con la rappresentazione dell'esistenza di un oggetto».

Solo il piacere originato dal bello risulta, dunque, propriamente *in favore* di quest'ultimo, in quanto – avendo a che fare esclusivamente con la condizione sentimentale, con lo stato d'animo dell'essere umano – esula dalla sua fruizione strumentale da parte del contemplante e dall'interesse nei confronti dell'esistenza reale dell'oggetto.

Alla purificazione del soggetto, che nella disposizione contemplativa dismette ogni intenzione conoscitiva, corrisponde simmetricamente lo svincolarsi dell'oggetto dal suo carattere di *res*, ovvero, in termini heideggeriani, di ente semplicemente presente, irretito, in funzione della sua mera utilizzabilità, entro il contesto ontico di rimandi in cui la pratica del commercio mondano trova attuazione. In questo processo di *liberazione*, la materialità cosale dell'oggetto, la sua effettualità reale si deposita, per così dire, sul fondo, per far sì che ad emergere in superficie sia unicamente la sua *forma*. Sottraendosi a ogni tentativo di sistematizzazione concettuale, ciò che appare può così offrirsi, nell'immediatezza della sua irriducibile singolarità e contingenza, alla facoltà del Giudizio.

Nella terza *Critica*, pertanto, l'*Erscheinung* – non più intesa come il risultato del processo di “soggettivazione” percettiva che ha luogo mediante l'applicazione delle forme a priori della sensibilità (spazio e tempo) – può dunque disvelarsi aeticamente in favore del soggetto e del libero gioco delle sue facoltà conoscitive ed essere in tal modo *accolta e custodita* nella sua verità.

In particolare, la modalità della *bellezza libera* (*pulchritudo vaga*)¹⁶¹⁹, non presupponendo – a differenza di quanto avviene nel caso della *bellezza aderente* (*pulchritudo adhaerens*), riguardo alla quale il giudizio di gusto non può prescindere dalla normatività intrinseca all'oggetto, per cui il piacere che ne deriva è sempre

¹⁶¹⁹ Sulla nozione di ‘bellezza libera’ in Kant, cfr. A. Rueger, *Beautiful surfaces: Kant on free and adherent beauty in nature and art*, in «British Journal for the History of Philosophy» 16/3 (2008), p. 547: «The proper object of the pure aesthetic judgement is only a part of the whole object that, as a whole, is not usually judged merely in terms of its subjective purposiveness. Whether or not the pure judgement of taste can indeed be separated from a combined judgement of adherent beauty will depend on how tightly the purpose or function of the whole is connected to the existence and form of the aesthetically relevant part, the “surface”. This becomes clear in those of Kant’s examples that are artefacts, that is, products of the intention of a designer. He famously lists wallpaper designs – “designs *à la grecque*, foliage for borders on wallpapers, etc.” (5: 229) – as a case of free beauty. More generally, “pleasure gardens... decoration of rooms... all sorts of tasteful utensils and the like” seem to fall under this category even though these objects are, of course, “possible only through an intention” (5: 242); but what is relevant for a *pure* judgement of taste is only the surface of these objects, features of their form that we can reflect on without taking into consideration the purposes for which the “carries” of these surfaces (the whole objects) have been produced. The design on a wallpaper is linked only to the purpose of pleasing us in taste (subjective purposiveness); it is not connected to the objective purpose for which the wallpaper itself was produced, e. g., covering a rough wall with a smooth surface. In all of the cases listed, Kant says, the

mediato dal concetto di perfezione – alcuna concordanza tra il contemplato e il concetto di ciò che esso dovrebbe essere, ben si presta ad essere interpretata come forma originaria di manifestazione della verità (intesa non come *adaequatio rei et intellectus*, bensì come *Unverborgenheit*)¹⁶²⁰.

La contemplazione estetica, consentendo a «ciò in cui ci imbattiamo [...] [di] venirci dinanzi [...] nel suo proprio rango e nella sua dignità»¹⁶²¹, si pone quindi a fondamento stesso della possibilità dell'esperienza di una *duplice libertà*. Quest'ultima assume infatti i contorni di una *corrispondenza* improntata ad una relazione di reciproca *donazione*, al contempo “oggettiva”, ovvero relativa allo *svelarsi* del fenomeno che, affrancato dagli scopi della ragione teoretica e pratica, può offrirsi *in favore* del libero gioco dell'intelletto e dell'immaginazione del contemplante, e “soggettiva”, propria di colui che – rinunciando ad ogni istanza di riduzione coscienzialistica dell'oggetto – si predispone, da parte sua, *in favore* dell'*accoglimento disinteressato* del bello.¹⁶²²

In tale prospettiva, l'atteggiamento del *Sein-lassen* che soggiace all'esperienza estetica dell'ente presuppone l'*affrancarsi* del soggetto dalla sua stessa volontà di dominio su ciò a cui si rivolge la sua relazione scoprente, ed è nell'insorgere di una simile *disposizione patica* (*Stimmung*) che si pone la stessa condizione di possibilità del libero φύειν dell'Essere nelle forme ontiche in cui esso risplende *fenomenicamente*.

only purpose connected with the surface features is to maintain “a free play of the powers of representation” (*ibid.*)».

¹⁶²⁰ Cfr. G. Lebrun, *Kant et la mort de la métaphysique. Essai sur la «Critique de la faculté de Juger»*, Paris: A. Colin, 1970, pp. 351-35; P. Guyer, *Free and adherent beauty: a modest proposal*, in «British Journal of Aesthetics» 42 (2002), pp. 357-366; F. Marty, *Raison pure, raison affectée. A propos de l'affectivité chez Kant*, in «Epokhè» 2, Grenoble, 1991, pp. 9-33; A. Rueger, *Beautiful surfaces: Kant on free and adherent beauty in nature and art*, in «British Journal for the History of Philosophy» 16/3 (2008), pp. 535-557 e L. Cozzoli, *Il linguaggio senza nome. Estetica, analogia e belle arti in Kant*, Bologna: Clueb, 1996, pp. 53-76.

¹⁶²¹ [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 116.

¹⁶²² Cfr., a tale riguardo, H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris: Gallimard, 1978, pp. 217-218: «Heidegger montre ensuite que le « sans intérêt » de Kant, de même que le « sans concept » ou le « sans fin », doit être entendu de manière positive et non pas négative [...]. La notion d'intérêt qui chez Kant, comme nous l'avons vu, se rapporte toujours au besoin ou au désir, vient de la locution latin *mihi interest*: cela m'importe, cela m'incombe. Prendre de l'intérêt à une chose signifie vouloir posséder pour soi-même cette chose afin d'en disposer ou de l'utiliser d'une manière ou de l'autre [...]. Le sujet l'accueille « sans intérêt », c'est-à-dire pour rien, pour rien d'autre qu'elle-même. Kant parle d'une contemplation qui n'est pas orientée vers des concepts. Cette contemplation est la contemplation de la chose dans sa *Beschaffenheit*, c'est-à-dire dans son mode d'être [...]. Telle est [...] la signification profonde de la « libre faveur » dont parle Kant. Double liberté, double faveur. Liberté de l'homme enfin délivré de ses besoins ordinaires pour la rencontre éblouissante de la beauté, liberté de la chose enfin soustraite aux intérêts toujours trop « intéressés » de la raison théorique ou de la raison pratique. Double faveur aussi, parce qu'ici se joue la merveille des merveilles : que je sois et qu'il y ait quelque chose pour moi – *das Wunder aller Wunder: dass Seinendes ist*, comme disait déjà la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* En ce sens, le désintéressement kantien n'est pas sans quelque rapport avec le laisser-être heideggerien [...]. Le « sans intérêt » de Kant laisse apercevoir autre chose: l'idée d'une pure parution de

Nel giudizio di gusto si determina pertanto il superamento del dualismo fra il soggetto giudicante e l'oggetto cui si rivolge la sua visione rappresentativa, in quanto l'ente contemplato non è assunto in primo luogo in quanto semplicemente presente per essere, in un secondo momento, giudicato "bello", bensì colto per ciò che esso è¹⁶²³, nella sua propria ed autonoma essenza, svincolata da ogni forma di fungibilità rispetto ai fini strumentali del soggetto¹⁶²⁴. In definitiva, l'essere dell'ente è, nella contemplazione estetica, esclusivamente *sentito*, in senso propriamente patico-affettivo, da colui che vi si rivolge non per *vederlo* e assicurarlo così a sé, bensì per "ascoltare" la *vibrazione patica* che da esso proviene, il librarsi spontaneo della sua essenza e, dunque, quella *Stimme* lontana che in quella singolarità ontica *risuona*. Il *disporsi in ascolto (Horchen)* dell'Esserci, nell'atteggiamento *puro e disinteressato* della contemplazione, della lontana *eco* che proviene dal mondo, si traduce quindi, secondo quanto si è già rilevato nel capitolo X, nella possibilità di *corrispondere (Ensprechen)* originariamente al *richiamo* dell'Essere. Emergendo dal suo *fondo abissale (Abgrund)*, esso *risuona* sino ad *accordare (stimmen)* lo *stato d'animo* di colui che è *disposto (gestimmt)* a *udirlo* e che, *abbandonandosi* ad esso, può sperimentare la *suprema forma di libertà*, quella non meramente esistenziale, ma *ontologica*:

concependo l'essenza dell'interesse in maniera più netta, ed escludendo quindi l'interesse dal comportamento estetico, Kant non fa di quest'ultimo qualcosa di indifferente, ma crea la

la chose dans l'éclat de son apparaître. Ce paraître dans l'éclat de l'apparaître est le resplendissement de la chose dans sa vérité même».

¹⁶²³ Cfr. R. Legros, *La "beauté libre" et le phénomène en tant que tel*, in «Archives de Philosophie» 48 (1985), p. 610: «Précisément, par leur aspect, par leur mode d'être, par leur manière\ d'apparaître, les fleurs ne peuvent manquer en effet d'éveiller l'esprit à la «spontanéité» requise par la «réceptivité» de la libre beauté, de l'apparaître comme tel [...]. Alor qu'elles peuvent être utilisées, faire l'objet d'un commerce ou servir à un décor, les fleurs ne semblent-elles pas rester en retrait par rapport à tout usage, demeurer en dehors de la familiarité des objets qui entourent habituellement les préoccupations humaines? [...] Le fleur est sans pourquoi quand elle est jugée en dehors de toute volonté de savoir et de tout désir, mais donne prise à la conceptualisation». Cfr. inoltre J. de Gramont, *Kant et la question de l'affectivité. Lecture de la troisième Critique*, Paris: Vrin, 1996, in part. pp. 37-124.

¹⁶²⁴ Cfr. D. Effertz, *Kants Metaphysik: Welt und Freiheit. Zur Transformation des Systems der Ideen in der Kritik der Urteilskraft*, Freiburg-München: Alber, 1994, pp. 124 ss. Cfr. inoltre D. Lories, *Kant et la liberté esthétique*, in «Revue philosophique de Louvain» 79 (1981), pp. 489-494: «Le regard désintéressé est un regard libre de contempler la chose pour elle-même, libre de la laisser être, sous ses yeux, ce que librement [...] elle est, ce que librement elle donne à voir. La liberté est donc bien subjective et objective, et objective parce que subjective [...]. Il est plus intéressant de se demander de quoi il y va dans cette liberté. Déjà notre vocabulaire l'a laissé entendre: il y va d'une liberté au sens d'un «laisser-être» la chose. C'est Heidegger lui-même qui parle en ces termes de la faveur kantienne [...]. Cette deuxième approche de la liberté esthétique évoque donc encore ce nouveau rapport homme-chose [...] et l'évoque sous forme d'harmonie, de connivence, d'accueil et de don: parce que l'imagination, dans sa liberté, s'adonne à la chose belle, celle-ci peut s'offrir elle-même, comme elle se donne à voir en liberté, car cette attitude de pur accueil la laisse être et paraître purement et simplement elle-même».

possibilità che questo comportamento in rapporto all'oggetto bello sia ancora più puro e più intimo. L'interpretazione kantiana del comportamento estetico come "piacere della riflessione" penetra in uno stato fondamentale dell'essere uomo, nel quale soltanto l'uomo perviene alla pienezza fondata della sua essenza.¹⁶²⁵

Sul piano morale il soggetto viene sottomesso all'imperativo categorico, che comporta la repressione degli elementi istintuali e appetitivi che attengono al sostrato dell'*animalitas* ad esclusivo vantaggio della *rationalitas*. Invece, avvicinando e *armonizzando* in un vincolo di reciproca vitalizzazione entrambe le componenti (fenomenica e noumenica) del soggetto, la bellezza, e dunque il piacere estetico che da essa scaturisce, si profila quale unica via di accesso ad una forma di libertà *propriamente* umana¹⁶²⁶.

Tale forma di libertà, infatti, essendo *illimitata e indeterminata* in quanto non vincolata alla legge morale, è assai più vasta rispetto a quella della ragion pratica, che si prospetta, in primo luogo, in termini di "autonomia" o "indipendenza" dalle inclinazioni sensibili. Nel giudizio di gusto «il soggetto *sente* se stesso, secondo la rappresentazione da cui è *affetto*»¹⁶²⁷ e non quindi secondo la modalità dell'autocoscienza indicata dalla nozione di 'appercezione trascendentale'.

Del tutto analogamente, è nella dimensione pre-riflessiva che attiene, entro la prospettiva ontologica heideggeriana, all'esistenziale della *Befindlichkeit* – secondo lo spettro variegato delle *Stimmungen* in cui essa si declina – che si radica la finitezza e, al contempo, la strutturale apertura dell'Esserci. Quest'ultimo, «nella situazione emotiva [...], è sempre condotto innanzi a se stesso, si è sempre "trovato", non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale»¹⁶²⁸.

A tale proposito, appare particolarmente suggestiva l'ipotesi ermeneutica che condurrebbe a ravvisare, al di là delle esplicite dichiarazioni di Heidegger, il senso

¹⁶²⁵ [GA 6. 1] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶²⁶ Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, *op. cit.*, p. 85: «Il piacevole, il bello, il buono designano [...] tre diversi rapporti delle rappresentazioni verso il sentimento di piacere e dispiacere [...]. Ognuno chiama piacevole ciò che lo diletta; bello ciò che gli piace senz'altro; buono ciò che apprezza, approva, vale a dire ciò cui dà un valore oggettivo. Il piacevole vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini, nella loro qualità di esseri animali, ma ragionevoli, e non soltanto in quanto essi sono semplicemente ragionevoli (come sono, per esempio, gli spiriti), ma in quanto sono nello stesso tempo animali; il buono invece ha valore per ogni essere ragionevole in generale [...]. Si può dire che di questi tre modi del piacere, unico e solo quello del gusto del bello è un piacere disinteressato e libero; perché in esso l'approvazione non è imposta da alcun interesse, né dai sensi, né dalla ragione».

¹⁶²⁷ *Ivi*, p. 73.

¹⁶²⁸ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, 2005, p. 168.

stesso dell'intero progetto critico-estetico kantiano nella possibilità di sospendere – proprio in virtù della natura del giudizio di gusto – il mondo, considerato nel suo complesso come *totalità dell'ente*, nonché la stessa condizione antropologica, dalla loro usuale effettualità, per restituirli a quella dimensione di pura *potenzialità* in cui è anzitutto riconoscibile, in termini heideggeriani, la *progettualità* e la costitutiva *incompiutezza* dell'Esserci. Nella relazione estetica, infatti, come, dalla parte del contemplato, la finalità soggettiva dell'oggetto non è asservita ad alcuno scopo determinato – e pertanto il suo manifestarsi non può che rinviare unicamente alla sua qualità estetica (*ästhetische Beschaffenheit*) e non mai al suo *status* di mezzo –, così, dalla parte del contemplante, l'accordo spontaneo e il libero gioco delle facoltà rappresentative dell'immaginazione e dell'intelletto coincide con la condizione di quiete e di ineffettualità delle stesse, in quanto ne rappresenta la sospensione dell'attività regolare, solitamente finalizzata alla sintesi conoscitiva.

Inoltre, la valorizzazione – cui si assiste nella *Critica del Giudizio* – del *sentimento* come dimensione originaria in cui dimora l'essenza stessa dell'essere umano e il primato – sostenuto a più riprese in seno all'analitica esistenziale heideggeriana – della *situazione emotiva* quale modalità scoprente di carattere pre-teoretico, consente di istituire un'ulteriore affinità tra la tematizzazione kantiana del sublime, quale via di accesso “estetico” alla morale, e la determinazione heideggeriana delle *Grundstimmungen* dell'angoscia e della noia profonda in quanto disposizioni affettive per mezzo della quale la coscienza può richiamare l'Esserci al suo proprio poter essere.

In primo luogo, tanto il sentimento del 'sublime' quanto le tonalità emotive summenzionate comportano un diretto riferimento all'*incondizionato*, pur nelle differenti accezioni in cui quest'ultimo si determina rispettivamente entro il programma teoretico kantiano e quello ontologico heideggeriano. Se nella *Critica della ragion pura* era recisamente negata la possibilità di abbracciare teoreticamente la totalità dei fenomeni, cosicché essa assumeva la valenza di un'idea meramente regolativa, nella *Critica del Giudizio* proprio il sentimento del sublime apre un varco in direzione del soprasensibile, rendendolo manifesto come quell'alterità in cui risiede il fondamento incondizionato della natura e dell'uomo¹⁶²⁹. Mentre, infatti, il piacere legato alla

¹⁶²⁹ Sui caratteri del sentimento del 'sublime' kantiano, con particolare riferimento all'idea di una totalità incondizionata e alla vertigine della libertà cui tale idea direttamente rimanda, cfr. C. La Rocca, *Strutture kantiane*, Pisa: ETS Editrice, 1990, pp. 160-171: «Il sublime è caratterizzato inizialmente per opposizioni rispetto al bello: privo di forma, laddove il bello è basato sulla forma; piacere negativo, indiretto, mentre il

bellezza è sempre riferito alla *forma* dell'oggetto contemplato – e dunque implica il concetto della sua *limitazione* –, il sentimento del sublime, scaturendo non dall'*accordo* fra l'intelletto e l'immaginazione, ma dal *contrasto* fra quest'ultima e la ragione, appare connesso al concetto di 'illimitato' e all'idea di 'totalità'. Pertanto, esso non è mai propriamente riconducibile ad alcuna forma sensibile *delimitata*, ma soltanto allo *stato d'animo* che spinge l'immaginazione ad oltrepassare il piano della sensibilità per rivolgersi alle idee della ragione, indeterminate ed indeterminabili, poiché nessuna esibizione può essere loro adeguata. Si ricordi, a tal proposito, che, seguendo un'impostazione almeno in parte assimilabile a quella kantiana, nella celebre prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?* Heidegger sostiene, in merito allo statuto di *Grundstimmung* rivelatrice dell'angoscia, che «vi è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci».¹⁶³⁰

Il sentimento del sublime notoriamente presenta, inoltre, una duplice valenza, poiché è proprio la sproporzione esistente tra la natura sensibile e il soprasensibile che ne sta a fondamento ciò che esso esibisce, provocando un'*emozione* che al contempo attrae e respinge. Così, da un lato, si qualifica come un sentimento di piacere, ovvero di *stima* nei confronti della nostra natura razionale, che ci consente di innalzarci al di sopra dei limiti della sensibilità, dall'altro, come un sentimento di *dispiacere* provocato dalla consapevolezza della nostra finitezza e insufficienza, le quali trovano espressione

bello determina un piacere positivo, diretto; connesso ad una rappresentazione della quantità, non della qualità, come il bello; e così via [...]. La cosa di natura, a causa delle sue dimensioni molto grandi, del suo carattere "informe", della sua forza strapotente, finisce per evocare l'infinità, pur non essendo essa stessa infinita o non potendo comunque essere percepita come tale. Questo salto dal finito all'infinito è mediato dalla operazione che l'oggetto in genere richiede alla immaginazione, e che l'oggetto "grande" non consente. Nel caso del sublime la "comprensione [...]" dell'oggetto, la composizione delle parti in una "rappresentazione intera", in una unica immagine, non riesce: è un compito che si rivela superiore alle capacità dell'immaginazione [...]. Il carattere irrapresentabile della cosa e la correlativa inadeguatezza della immaginazione "evocano" (rinviano a) ciò che *nel sensibile* è l'irrapresentabile per eccellenza: l'infinito [...]. L'inadeguatezza può essere "sentita", può rivelarsi solo se si dà una "tensione (*Bestrebun*g)" dell'immaginazione ad una "comprensione estetica" *totale*, alla comprensione del sensibile in un "tutto" unitario [...]. Sublime è la *Stimmung* che una natura "percepita" come totalità produce [...]. L'essenziale del sublime è il prodursi di un rapporto estetico con la totalità e l'ultrasensibile [...]. Sublime è il rivelarsi di una disposizione, non nel vittorioso dominio di un soggetto morale: ed il rapporto con tale disposizione è sublime perché abissale [...]. In definitiva: nel sublime non si ha la scoperta di una superiorità data del soggetto razionale e quindi un suo rassicurante dominio sulla natura. Si ha piuttosto la manifestazione estetica [...] di una dimensione abissale che rappresenta lo spazio del possibile "esercizio" della libertà». Cfr. inoltre P. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano: Mimesis, 2001, pp. 49-125.

¹⁶³⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. a cura di F. Volpi, *op. cit.*, p. 65.

nell'incapacità dell'immaginazione di manifestare l'idea della 'totalità' pensata dalla ragione.

In maniera analoga, all'affiorare degli stati d'animo *fondamentali* – che, come è noto, non si riferiscono mai, a differenza della paura, ad una singola e circoscritta determinazione ontica¹⁶³¹ – corrisponde il dileguarsi dell'ente considerato nel suo complesso: se l'angoscia rivela *in primis* il niente, quest'ultimo, tuttavia – proprio nel suo autodifferenziarsi dalla totalità dell'ente –, al tempo stesso respinge da sé e rinvia inevitabilmente all'essere dell'ente¹⁶³².

Tanto il sentimento del sublime kantiano quanto le *Grundstimmungen* heideggeriane rappresentano, infine, le modalità privilegiate attraverso cui l'esperienza della *trascendenza* – e, con essa, quella della *libertà* – può trovare effettivo compimento. Il primo, infatti, conduce il soggetto posto dinanzi all'impossibilità di misurarsi con l'apparente onnipotenza e infinità della natura a trascendersi in direzione della sua destinazione morale, ovvero della sua essenza più propria di *persona*, e ciò in virtù della consapevolezza della sua appartenenza ad un possibile regno dei fini. In tal modo, il sublime interpella il soggetto nell'esercizio effettivo della libertà.

Similmente, le seconde, facendo sprofondare l'Esserci in una condizione di spaesamento dinanzi al venir meno di ogni riferimento ontico, lo inducono a trascendersi, ovvero a compiere l'*oltrepassamento* dell'ente nella sua totalità; una totalità che ingloba, in quanto tale, «anche e proprio quell'ente che “esso stesso” è in quanto esiste»¹⁶³³. Oltrepassando se stesso e l'ente mondano, l'Esserci può così autocomprendersi come pura *possibilità*, come libertà di progettarsi, perseguendo «l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'essere-libero per la libertà di scegliersi e di possedere se stesso»¹⁶³⁴.

In definitiva, secondo la lettura della concezione estetica kantiana avanzata da Heidegger, solo nell'*ateoreticità* e nell'*apratività* del giudizio di gusto, *indifferente* all'esistenza dell'oggetto – in quanto unicamente interessato alla sua forma – e nella *freie Gunst* quale espressione autentica dell'*Erschlossenheit* dell'Esserci si schiude lo spazio d'attuazione di una libertà propriamente *ontologica*, non più interpretata come una qualità antropologica, ovvero come una possibilità di cui l'uomo dispone, poiché, al

¹⁶³¹ Cfr. *ivi*, p. 67: «La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato. E poiché è propria della paura la limitatezza del suo oggetto e del suo motivo, chi ha paura ed è pauroso è prigioniero di ciò in cui si trova».

¹⁶³² Cfr. *ivi*, p. 69: «Il niente [...] non attrae a sé, ma per essenza respinge. Ma questo respingere da sé è in quanto tale il rinviare, facendolo dileguare, all'ente nella sua totalità che affonda».

¹⁶³³ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 94.

contrario, è egli stesso a fungere da possibilità di manifestazione della libertà dell'Essere. Rispetto a quest'ultima, la gratuità estetica del *lasciar-essere* si delinea quale modalità suprema e originaria della stessa *πρᾶξις* umana, come attesta, per altro, l'assunzione – registrabile a partire dal corso di lezioni del semestre invernale 1928/29 *Avviamento alla filosofia* – della nozione di 'Sein-lassen' in termini di "Urhandlung", di "fare originario"¹⁶³⁵.

Sulla base della tematizzazione heideggeriana del rapporto di reciproca coappartenenza di libertà e verità, inoltre, appare ulteriormente confermata la necessità di un radicale ripensamento della relazione tra l'Esserci e l'essere; quest'ultimo può essere compreso solo in virtù di una predisposizione dell'Esserci a rimettere unicamente all'ente la possibilità di *venirci-incontro* da sé e a custodirlo nella sua *ἀλήθεια*¹⁶³⁶.

L'atteggiamento del 'lasciar-essere' si traduce così, sul piano dell'agire concreto, nella *scelta* (*Entschlossenheit*), operata dall'Esserci, di es-porsi alla svelatezza tanto dell'ente quanto dell'altro Esserci rinunciando ad esercitare su di essi alcun interesse utilitaristico. La capacità scoprente dell'essere umano risiederebbe dunque, ancor prima che nell'atto teoretico di adeguazione dell'intelletto all'oggetto, nel comportamento volto a restituire verità a ciò con cui egli si rapporta, escludendo ogni intento di appropriazione o di reificazione di quest'ultimo.

L'identificazione del lasciar-essere con una disposizione di carattere eminentemente *pratico* può infine trovare una conferma significativa nell'ambito della distinzione heideggeriana delle diverse forme in cui si articola la relazione dell'"aver cura" (*Fürsorge*), che si inserisce nel quadro della più ampia trattazione della questione dell'intersoggettività.

Quest'ultima, avviata nei primi corsi friburghesi dedicati all'indagine delle categorie del *faktisches Leben* nel suo attuarsi nell'orizzonte esperienziale del mondo-ambiente (*Umwelt*), viene ripresa e approfondita nelle pagine di *Essere e tempo* incentrate sull'analisi della costituzione ontologica dell'Esserci come *Mitsein*¹⁶³⁷. È in tale contesto tematico che Heidegger indica le due principali modalità attraverso cui l'aver cura si esplica: la prima, che si esercita nella forma di un dominio tacito e dissimulato,

¹⁶³⁴ [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 236.

¹⁶³⁵ Cfr. [GA 27] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 103: «Questo lasciar-essere è un "fare" nel modo superiore e originario ed è possibile solo sul fondamento della nostra più profonda essenza dell'esistenza, la libertà».

¹⁶³⁶ Cfr. [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 303: «il lasciar-venire-incontro dell'ente, il rapportarsi all'ente nel modo della manifestatività è possibile solo là dove la libertà è. La libertà è la condizione di possibilità dell'essere dell'ente, della comprensione dell'essere».

¹⁶³⁷ Cfr. [GA 2] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 148 ss.

assume i tratti di una vera e propria *intromissione* al posto dell'altro¹⁶³⁸, che, sgravandolo dal compito di autocomprendersi, lo de-responsabilizza e lo rende dipendente.

Di contro, la seconda è rappresentata da quella forma di *presupposizione* dell'altro che Heidegger definisce come l'"essere in-vista degli altri" (*umwillen Anderen*) ed "essere per gli altri" (*sein zu Anderen*)¹⁶³⁹. È in tale modalità dell'aver cura – che si delinea quale unica possibilità di relazione autentica – che consiste la capacità dell'Esserci di *lasciar essere* l'altro per ciò che egli essenzialmente è, promuovendone così la libertà, ovvero richiamandolo alla necessità di aprirsi alla ricerca del senso del proprio essere, per rendersi trasparente a se stesso e dunque libero.

¹⁶³⁸ Cfr. *ivi*, p. 153: «L'aver cura può in certo modo sollevare l'altro dalla "cura" [...] intromettendosi al suo posto [...]. L'altro risulta allora espulso dal suo posto, retrocesso, per ricevere a cose fatte e da altri [...] ciò di cui si prendeva cura, risultandone del tutto sgravato».

¹⁶³⁹ Cfr. *ivi*, p. 154. Cfr. F. Schalow, *Freedom, Finitude and the Practical Self: the other side of Heidegger's Appropriation of Kant*, in «Heidegger and Practical Philosophy», 363 (2002), p. 33: «*Dasein* receives freedom as belonging to a relationship (i. e., through its partnership with being). Because freedom arises in conjunction with being, the discharge of the power to be free occurs through the nexus of relationship, including *Dasein's* being with others, which comprises its worldly existence. *Dasein* receives the power of freedom through its readiness to reciprocate for this gift of being – the openness I already am – through the self's willingness to safeguard freedom for the benefit of others».

Conclusione

L'obiettivo teorico che ha orientato questa ricerca è stato quello di esplicitare i più significativi snodi concettuali relativi alla concezione heideggeriana della *Befindlichkeit* quale primaria determinazione ontologica dell'essere dell'Esserci. In particolare, si è proceduto seguendo l'andamento cronologico dell'*opus* heideggeriano, rintracciando nell'*Auseinandersetzung* intrapresa dal filosofo di Meßkirch nei confronti da un canto, dell'ontologia e dell'etica aristotelica e, dall'altro, dell'interpretazione protocristiana dell'esperienza storico-effettiva le premesse che soggiacciono al riconoscimento della funzione *fondativa* che la *situazione emotiva* esercita rispetto ad ogni forma di relazione ermeneutica dell'Esserci rispetto al mondo.

È stato così possibile addentrarsi nell'articolata indagine che Heidegger conduce, a partire dall'inizio degli anni Venti, sul fenomeno dell'esistenza fattiva, considerata nel suo radicamento storico-mondano e nella sua costitutiva *Bewegtheit*. A partire dall'analisi di quest'ultima nozione, abbiamo dapprima ripercorso le tappe cruciali che scandiscono il *Denkweg* heideggeriano nel periodo compreso fra l'esordio accademico, risalente all'immediato dopoguerra, e la stesura del capolavoro del 1927, allo scopo di ricostruire il percorso genetico-evolutivo della complessa *fenomenologia della paticità* che in quegli anni cominciava a delinearsi sempre più limpidamente. È proprio nei corsi tenuti allora, prevalentemente incentrati sul confronto con la concettualità greco-cristiana, che sono ravvisabili i presupposti del fondamentale *primato* che, sul piano *trascendentale*, sarebbe stato accordato dal filosofo all'ambito pre-riflessivo dell'*Existenz*. L'assunzione di tale dimensione a *Leitmotiv* dell'intera interpretazione qui proposta ha permesso di porre in luce l'essenziale connotazione *affettiva* inerente allo statuto ontologico del *Dasein*.

L'ontologizzazione del dominio abbracciato dalla nozione di '*Befindlichkeit*', quale essa inizia a profilarsi nelle prime *Vorlesungen* friburghesi, emerge compiutamente, in tutta la sua pregnanza teoretica, in seno al contesto tematico dell'*Analitica esistenziale*, nella quale la critica *riappropriazione* heideggeriana dei dispositivi concettuali della dottrina aristotelica delle passioni conduce al riconoscimento della valenza propriamente *aletica* delle *Stimmungen* in relazione all'essenza progettuale e aperturale dell'Esserci. In riferimento a quest'ultima, l'esame delle *tonalità emotive fondamentali* attraverso cui, secondo quanto si legge nei testi dei

corsi e delle conferenze tenuti a partire dal 1929, si determina l'eventuarsi epocale dell'Essere, ci ha consentito di cogliere le determinanti implicazioni che l'intendimento heideggeriano della sfera patico-affettiva quale *gründender Ursprung* del pensiero implica in relazione allo sviluppo della speculazione post-*Kehre*. Inoltrandoci nell'analisi delle molteplici modulazioni in cui la paticità si declina, ci siamo successivamente soffermati sulle specifiche modalità attraverso cui essa influenza l'articolazione del *Denken*, illustrando inoltre il vasto e differenziato spettro delle *Grundstimmungen* che veicolano la relazione di reciproca coappartenenza sussistente fra l'Esserci e l'Essere. Nel suo spontaneo φύειν, quest'ultimo si disvela, emergendo dal suo *Abgrund*, solo *vibrando* fra le *corde emotive* dell'unico ente cui pertiene la capacità di *sentire, ponendosi in ascolto (Horchen)* dei *cenni (Winke)* che dall'abisso ontologico risuonano, la lontana eco della *Stimme* dell'Essere.

Il rilevamento della cooriginarietà della dimensione acustico-musicale e di quella patico-affettiva, ci ha in ultimo condotti ad identificare proprio nella seconda – alla quale Heidegger frequentemente allude ricorrendo ad un registro linguistico improntato al paradigma dell'«*ascolto*» – l'ἀρχή stessa della φιλοσοφία, secondo il precipuo significato indicato da tale termine greco, a cui egli si riferisce esplicitamente per indicare l'essenza originariamente interrogativa del pensiero. L'*Erdenken*, infatti, per potersi dispiegare come genuina meditazione ontologica, non può che originare dal coinvolgimento emotivo dell'essere umano rispetto alla totalità dell'ente cui si rivolge il suo *Fragen*. Un domandare che, traducendosi nel *vigile disporsi* all'accoglimento del dono dell'Essere, è primariamente, dunque, un *patire (Leiden)* ciò che nascondendosi, si svela *intonando* l'Esserci a sé, in modo che da questi possa essere *udito*.

Non mai passibile di essere rappresentato mediante l'esercizio della *visione* teoretico-rappresentativa, la quale ha dominato per intero il corso della metafisica, l'Essere *accorda* in tal modo il λόγος umano, il quale può *corrispondere (Entsprechen)* all'*appello* così rivoltogli solo nella forma della *domanda*, una domanda che, chiedendo della verità dell'Essere (*Wahrheit des Seyns*), trova la sua più autentica formulazione nella *Grundfrage* obliata sin dagli albori della storia della filosofia.

Afferrando radicalmente l'Esserci e ponendolo così in armonica *con-sonanza* a sé, la *voce* muta dell'Essere lo *richiama (rückruft)* al contempo al suo più *proprio* compito, quello di auto-assumersi in quanto *Sein-können*, nel quale risiede la possibilità stessa di esperire ciò che egli più autenticamente è, pura *Möglichkeit* e, in quanto tale, *Freiheit*.

La questione della determinazione heideggeriana dell'essenza della libertà umana è stata infine assunta, nell'*Appendice* conclusiva del nostro lavoro, a specifico oggetto di trattazione, allo scopo di sottolineare l'intimo nesso sotteso fra l'ambito pre-teoretico dell'esistenza e quello fattivo ed esperienziale della libertà. In questa prospettiva, si è focalizzata l'attenzione sulla *Vorlesung* del semestre estivo del 1930 dedicata all'interpretazione della concezione della libertà elaborata nella *Critica della Ragion pura* e nella *Critica della Ragion pratica* kantiane, il cui epilogo dischiude una fertile prospettiva ermeneutica in merito alla possibilità di ravvisare nell'esperienza estetica tematizzata nella *Critica del Giudizio* la chiave di volta dell'intendimento heideggeriano della libertà propriamente ontologica.

Sul fondamento della valorizzazione heideggeriana del carattere eminentemente *pratico e pativo* dell'esistenza, è possibile distinguere, da ultimo, tre principali accezioni in cui intendere la nozione di '*Freiheit*', quale cifra ontologica dell'essere umano. La *Freiheit* si configura, in primo luogo e in un senso eminentemente *negativo ed esistenziale*, in termini di '*liberazione*' o '*emancipazione*', da parte dell'Esserci, rispetto al dominio subdolo e impersonale esercitato dalle lusinghe del *Man* che, rendendo il *Dasein* sordo rispetto alla chiamata *silenziosa* della coscienza, gli impedisce di porsi, nello spaesamento dell'angoscia, dinanzi al suo *essere-colpevole* e di assumersi come *Entwurf*.

In relazione alla possibilità dell'attuazione, da parte dell'Esserci, della *decisione anticipatrice* circa il proprio se-stesso, è possibile individuare, in secondo luogo, un'accezione – anch'essa, come la prima, di carattere *esistenziale – positiva* della nozione di '*Freiheit*', fondata sull'interpretazione heideggeriana della libertà pratica kantiana. '*Freiheit*', in questo senso, designa l'"essere-libero-per", l'"essere-aperto-a", il "*decidersi-per*", finendo per coincidere con le nozioni stesse di '*autodeterminazione*' e di '*autoresponsabilità*'. Essa, comunque, può trovare effettiva attuazione solo sulla base della primaria *emancipazione* (in cui è stato indicato il primo significato del termine in questione) del *Dasein* dalla condizione di *medietà* (*Durchschnittlichkeit*) in cui *innanzitutto e per lo più* l'esistenza è condotta.

Infine, la terza, ma in realtà primaria, accezione del termine 'libertà' è quella secondo cui la *Freiheit* si delinea *ontologicamente* (quindi non più solo *esistenzialmente*) quale *fondamento* tanto dell'esplicarsi dell'autentica *essenza* del *Dasein* quanto dell'*eventuarsi dell'essere stesso*. In tal senso, la libertà si determina come quel "*lasciar-essere*" (*Sein-lassen*) in cui si attua la stessa *praxis* dell'Esserci.

L'atteggiamento della *Gelassenheit*, in quanto somma modalità dell'*Handlung* umana, si radica nell'ambito pre-teoretico dischiuso dalla *Befindlichkeit*, esistenziale in cui trova espressione la strutturale *finitezza*, ma al contempo la *recettività* e la *trascendenza* dell'Esserci. Lo si evince dai due seguenti luoghi heideggeriani, rispettivamente tratti da *L'essenza della libertà umana* e da *L'essenza del fondamento*:

Lasciarsi-incontrare dall'ente, rapportarsi all'ente in ogni modalità di manifestatività, è possibile soltanto dove è libertà. *La libertà costituisce la condizione stessa di possibilità del manifestarsi dell'essere degli enti, della comprensione dell'essere [...]. La questione vertente sull'essenza della libertà è la questione fondamentale della filosofia.*¹⁶⁴⁰

Esistere significa sempre: comportarsi in rapporto all'ente [...] *sentendosi situato* in mezzo a esso, in modo tale che in questo comportarsi che *si sente situato* ne vada sempre del poter essere dell'Esserci stesso. Nel progetto di un mondo è dato uno slancio in avanti di qualcosa di possibile, in relazione al quale, nell'essere dominati dall'ente (del reale) che nel *sentirci situati* ci attornia, insorge il "perché" [...]. *Perché, in generale, qualcosa e non niente?* [...]. *L'essere* [...] che fonda, essendo per l'esserci vincolo trascendentale, *si radica nella sua libertà* [...]. *Ma in quanto è questo fondamento, la libertà è il fondo abissale (Ab-grund) dell'Esserci.* Non nel senso che il singolo comportamento libero sia senza fondamento, ma nel senso che la libertà, che nella sua essenza è *trascendenza*, pone l'Esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, cioè al suo destino [...]. *L'essenza della finitezza dell'Esserci si svela nella trascendenza come libertà di fondamento.*¹⁶⁴¹

¹⁶⁴⁰ [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 303.

¹⁶⁴¹ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 125-131, corsivo mio.

Conclusione

L'obiettivo teorico che ha orientato questa ricerca è stato quello di esplicitare i più significativi snodi concettuali relativi alla concezione heideggeriana della *Befindlichkeit* quale primaria determinazione ontologica dell'essere dell'Esserci. In particolare, si è proceduto seguendo l'andamento cronologico dell'*opus* heideggeriano, rintracciando nell'*Auseinandersetzung* intrapresa dal filosofo di Meßkirch nei confronti da un canto, dell'ontologia e dell'etica aristotelica e, dall'altro, dell'interpretazione protocristiana dell'esperienza storico-effettiva le premesse che soggiacciono al riconoscimento della funzione *fondativa* che la *situazione emotiva* esercita rispetto ad ogni forma di relazione ermeneutica dell'Esserci rispetto al mondo.

È stato così possibile addentrarsi nell'articolata indagine che Heidegger conduce, a partire dall'inizio degli anni Venti, sul fenomeno dell'esistenza fattiva, considerata nel suo radicamento storico-mondano e nella sua costitutiva *Bewegtheit*. A partire dall'analisi di quest'ultima nozione, abbiamo dapprima ripercorso le tappe cruciali che scandiscono il *Denkweg* heideggeriano nel periodo compreso fra l'esordio accademico, risalente all'immediato dopoguerra, e la stesura del capolavoro del 1927, allo scopo di ricostruire il percorso genetico-evolutivo della complessa *fenomenologia della paticità* che in quegli anni cominciava a delinearci sempre più limpidamente. È proprio nei corsi tenuti allora, prevalentemente incentrati sul confronto con la concettualità greco-cristiana, che sono ravvisabili i presupposti del fondamentale *primato* che, sul piano *trascendentale*, sarebbe stato accordato dal filosofo all'ambito pre-riflessivo dell'*Existenz*. L'assunzione di tale dimensione a *Leitmotiv* dell'intera interpretazione qui proposta ha permesso di porre in luce l'essenziale connotazione *affettiva* inerente allo statuto ontologico del *Dasein*.

L'ontologizzazione del dominio abbracciato dalla nozione di '*Befindlichkeit*', quale essa inizia a profilarsi nelle prime *Vorlesungen* friburghesi, emerge compiutamente, in tutta la sua pregnanza teoretica, in seno al contesto tematico dell'*Analitica esistenziale*, nella quale la critica *riappropriazione* heideggeriana dei dispositivi concettuali della dottrina aristotelica delle passioni conduce al riconoscimento della valenza propriamente *aletica* delle *Stimmungen* in relazione all'essenza progettuale e aperturale dell'Esserci. In riferimento a quest'ultima, l'esame delle *tonalità emotive fondamentali* attraverso cui, secondo quanto si legge nei testi dei

corsi e delle conferenze tenuti a partire dal 1929, si determina l'eventuarsi epocale dell'Essere, ci ha consentito di cogliere le determinanti implicazioni che l'intendimento heideggeriano della sfera patico-affettiva quale *gründender Ursprung* del pensiero implica in relazione allo sviluppo della speculazione post-*Kehre*. Inoltrandoci nell'analisi delle molteplici modulazioni in cui la paticità si declina, ci siamo successivamente soffermati sulle specifiche modalità attraverso cui essa influenza l'articolazione del *Denken*, illustrando inoltre il vasto e differenziato spettro delle *Grundstimmungen* che veicolano la relazione di reciproca coappartenenza sussistente fra l'Esserci e l'Essere. Nel suo spontaneo φύειν, quest'ultimo si disvela, emergendo dal suo *Abgrund*, solo *vibrando* fra le *corde emotive* dell'unico ente cui pertiene la capacità di *sentire, ponendosi in ascolto (Horchen)* dei *cenni (Winke)* che dall'abisso ontologico risuonano, la lontana eco della *Stimme* dell'Essere.

Il rilevamento della cooriginarietà della dimensione acustico-musicale e di quella patico-affettiva, ci ha in ultimo condotti ad identificare proprio nella seconda – alla quale Heidegger frequentemente allude ricorrendo ad un registro linguistico improntato al paradigma dell'«*ascolto*» – l'ἀρχή stessa della φιλοσοφία, secondo il precipuo significato indicato da tale termine greco, a cui egli si riferisce esplicitamente per indicare l'essenza originariamente interrogativa del pensiero. L'*Erdenken*, infatti, per potersi dispiegare come genuina meditazione ontologica, non può che originare dal coinvolgimento emotivo dell'essere umano rispetto alla totalità dell'ente cui si rivolge il suo *Fragen*. Un domandare che, traducendosi nel *vigile disporsi* all'accoglimento del dono dell'Essere, è primariamente, dunque, un *patire (Leiden)* ciò che nascondendosi, si svela *intonando* l'Esserci a sé, in modo che da questi possa essere *udito*.

Non mai passibile di essere rappresentato mediante l'esercizio della *visione* teoretico-rappresentativa, la quale ha dominato per intero il corso della metafisica, l'Essere *accorda* in tal modo il λόγος umano, il quale può *corrispondere (Entsprechen)* all'*appello* così rivoltogli solo nella forma della *domanda*, una domanda che, chiedendo della verità dell'Essere (*Wahrheit des Seyns*), trova la sua più autentica formulazione nella *Grundfrage* obliata sin dagli albori della storia della filosofia.

Afferrando radicalmente l'Esserci e ponendolo così in armonica *con-sonanza* a sé, la *voce* muta dell'Essere lo *richiama (rückruft)* al contempo al suo più *proprio* compito, quello di auto-assumersi in quanto *Sein-können*, nel quale risiede la possibilità stessa di esperire ciò che egli più autenticamente è, pura *Möglichkeit* e, in quanto tale, *Freiheit*.

La questione della determinazione heideggeriana dell'essenza della libertà umana è stata infine assunta, nell'*Appendice* conclusiva del nostro lavoro, a specifico oggetto di trattazione, allo scopo di sottolineare l'intimo nesso sotteso fra l'ambito pre-teoretico dell'esistenza e quello fattivo ed esperienziale della libertà. In questa prospettiva, si è focalizzata l'attenzione sulla *Vorlesung* del semestre estivo del 1930 dedicata all'interpretazione della concezione della libertà elaborata nella *Critica della Ragion pura* e nella *Critica della Ragion pratica* kantiane, il cui epilogo dischiude una fertile prospettiva ermeneutica in merito alla possibilità di ravvisare nell'esperienza estetica tematizzata nella *Critica del Giudizio* la chiave di volta dell'intendimento heideggeriano della libertà propriamente ontologica.

Sul fondamento della valorizzazione heideggeriana del carattere eminentemente *pratico e pativo* dell'esistenza, è possibile distinguere, da ultimo, tre principali accezioni in cui intendere la nozione di '*Freiheit*', quale cifra ontologica dell'essere umano. La *Freiheit* si configura, in primo luogo e in un senso eminentemente *negativo ed esistenziale*, in termini di '*liberazione*' o '*emancipazione*', da parte dell'Esserci, rispetto al dominio subdolo e impersonale esercitato dalle lusinghe del *Man* che, rendendo il *Dasein* sordo rispetto alla chiamata *silenziosa* della coscienza, gli impedisce di porsi, nello spaesamento dell'angoscia, dinanzi al suo *essere-colpevole* e di assumersi come *Entwurf*.

In relazione alla possibilità dell'attuazione, da parte dell'Esserci, della *decisione anticipatrice* circa il proprio se-stesso, è possibile individuare, in secondo luogo, un'accezione – anch'essa, come la prima, di carattere *esistenziale – positiva* della nozione di '*Freiheit*', fondata sull'interpretazione heideggeriana della libertà pratica kantiana. '*Freiheit*', in questo senso, designa l'"essere-libero-per", l'"essere-aperto-a", il "*decidersi-per*", finendo per coincidere con le nozioni stesse di '*autodeterminazione*' e di '*autoresponsabilità*'. Essa, comunque, può trovare effettiva attuazione solo sulla base della primaria *emancipazione* (in cui è stato indicato il primo significato del termine in questione) del *Dasein* dalla condizione di *medietà* (*Durchschnittlichkeit*) in cui *innanzitutto e per lo più* l'esistenza è condotta.

Infine, la terza, ma in realtà primaria, accezione del termine 'libertà' è quella secondo cui la *Freiheit* si delinea *ontologicamente* (quindi non più solo *esistenzialmente*) quale *fondamento* tanto dell'esplicarsi dell'autentica *essenza* del *Dasein* quanto dell'*eventuarsi dell'essere stesso*. In tal senso, la libertà si determina come quel "*lasciar-essere*" (*Sein-lassen*) in cui si attua la stessa *praxis* dell'Esserci.

L'atteggiamento della *Gelassenheit*, in quanto somma modalità dell'*Handlung* umana, si radica nell'ambito pre-teoretico dischiuso dalla *Befindlichkeit*, esistenziale in cui trova espressione la strutturale *finitezza*, ma al contempo la *recettività* e la *trascendenza* dell'Esserci. Lo si evince dai due seguenti luoghi heideggeriani, rispettivamente tratti da *L'essenza della libertà umana* e da *L'essenza del fondamento*:

Lasciarsi-incontrare dall'ente, rapportarsi all'ente in ogni modalità di manifestatività, è possibile soltanto dove è libertà. *La libertà costituisce la condizione stessa di possibilità del manifestarsi dell'essere degli enti, della comprensione dell'essere [...]. La questione vertente sull'essenza della libertà è la questione fondamentale della filosofia.*¹⁶⁴²

Esistere significa sempre: comportarsi in rapporto all'ente [...] *sentendosi situato* in mezzo a esso, in modo tale che in questo comportarsi che *si sente situato* ne vada sempre del poter essere dell'Esserci stesso. Nel progetto di un mondo è dato uno slancio in avanti di qualcosa di possibile, in relazione al quale, nell'essere dominati dall'ente (del reale) che nel *sentirci situati* ci attornia, insorge il "perché" [...]. *Perché, in generale, qualcosa e non niente?* [...]. *L'essere* [...] che fonda, essendo per l'esserci vincolo trascendentale, *si radica nella sua libertà* [...]. *Ma in quanto è questo fondamento, la libertà è il fondo abissale (Ab-grund) dell'Esserci.* Non nel senso che il singolo comportamento libero sia senza fondamento, ma nel senso che la libertà, che nella sua essenza è *trascendenza*, pone l'Esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, cioè al suo destino [...]. *L'essenza della finitezza dell'Esserci si svela nella trascendenza come libertà di fondamento.*¹⁶⁴³

¹⁶⁴² [GA 31] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 303.

¹⁶⁴³ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in [GA 9] M. Heidegger, *op. cit.*, tr. it. di F. Volpi, *op. cit.*, pp. 125-131, corsivo mio.

BIBLIOGRAFIA

1) LETTERATURA PRIMARIA: ARISTOTELE

1. 1) EDIZIONI CRITICHE DELLE OPERE ARISTOTELICHE

- Apelt O. (a cura di), Aristotelis *Ethica Nicomachea*, Lipsia: Teubner, 1902.
- Bodéüs R. (a cura di), Aristote, *Catégories*, Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- Brunschwig J. (a cura di), Aristote, *Topiques*, 2 tomes, Paris: Les Belles Lettres, 1967-2007.
- Bywater I. (a cura di), Aristotelis *Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Ross W. D. (a cura di), Aristotele's *Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Ross W. D. (a cura di), Aristotelis *Politica*, Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Susemihl F. (a cura di), Aristotelis *Ethica Nicomachea*, Lipsia: Teubner, 1880.
- Susemihl F. (a cura di), Aristotelis *Politica*, Lipsia: Teubner, 1882.

1. 2) INDICI E CONCORDANZE

- Bonitz H. (edidit), *Index Aristotelicus* (1870), in *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera quam curavit O. Gigon. 5 Bde.: Bd V, Berolini: W. de Gruyter et socios, 1961 (unveränderter Nachdruck).

1. 3) OPERE ARISTOTELICHE

- Aristotele: *Petits Traités d'histoire naturelle*, text établi et traduit par R. Mugnier, Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- Aristotele: *Dell'anima*, traduzione di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, vol. IV: *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, traduzioni di A. Russo e R. Laurenti, Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Aristotele: *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari: Laterza, 1999 (rist. 2005).
- Aristotele: *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano: Bompiani, 2001.
- Aristotele: *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di Maurizio Migliori, Milano: Bompiani, 2008.
- Aristotele: *Poetica*, a cura di G. Paduano, Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Aristotele: *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Torino: Utet, 2000.
- Aristotele: *Retorica*, a cura di A. Plebe, Bari: Laterza, 1961 (rist. in Aristotele, *Opere*, vol. X, Roma-Bari: Laterza, 1973).
- Aristotele: *Retorica*, introduzione di F. Montanari, a cura di M. Dorati, Milano: Mondadori, 1996.
- Aristotele: *Del Cielo*, a cura di O. Longo, Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Aristotele: *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, a cura di A. Russo, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Aristotele: *Della memoria e della reminescenza*, in *Piccoli trattati di storia naturale*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Aristotele: *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Aristotele: *Fisica* (1973), a cura di A. Russo, Roma-Bari: Laterza, 2005.

- Aristotele: *Grande Etica*, a cura di A. Plebe, Roma-Bari: Laterza, 1999.
- Aristotele: *I sogni*, in *Il sonno e i sogni*, a cura di L. Repici, Venezia: Marsilio, 2003.
- Aristotele: *La memoria e la reminescenza*, a cura di R. Laurenti, in *Piccoli trattati di storia naturale*, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Aristotele: *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2004.
- Aristotele: *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino: UTET, 1971.
- Aristotele: *Organon*, a cura di G. Colli, Milano: Adelphi, 2003.
- Aristotele: *Parti degli animali, Riproduzione degli animali*, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Aristotele: *Poetica*, a cura di D. Pesce, Milano: Bompiani, 2004.
- Aristotele: *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari: Laterza, 2006.
- Aristotele: *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Milano: Bompiani, 2002.
- Aristoteles: *De Anima*, a cura di R. D. Hicks, Hildesheim-Zurch-New York: Georg Olms Verlag, 1990.
- Aristotle: *Historia animalium*, edited by D. Balme, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Aristotle: *On sleep and dreams*, a text and Translation with Introduction, Notes and Glossary by D. Gallop, Ontario: Broadview Press, 1996.
- Aristotle: *Physics*, tr. di R. Waterfield, introduzione e note di R. D. Bostock, Oxford: Oxford World's Classics Paperback, 1999.
- Aristotle's *Metaphysics books Γ, Δ, E*, edited by J. L. Ackrill and C. Kirwan, Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1971.
- Aristotle's *Parva Naturalia*, translated by J. I. Beare, in W. D. Ross (edited by), *The works of Aristotle translated into English*, 11 voll., vol. III:

Metereologica, De mundo, De anima, Parva Naturalia, De spiritu, Oxford: Clarendon Press, 1951.

- *The Politics of Aristotle*, 4 voll., a cura di L. W. Newmann, Oxford: Oxford University Press, 1932.

1. 4) **TRADUZIONI E COMMENTI DELL'ETICA NICOMACHEA**

- Caiani L. (a cura di), Aristotele: *Etica Nicomachea*, in Id. (a cura di), *Etiche*, introduzione di F. Adorno, Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1996.
- Crisp R. (ed.), Aristotle: *Nicomachean Ethics*, Cambridge: CUP, 2000.
- Dirlmeier F. (hrsg. von), Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, 1911.
- Gauthier A./Jolif, J. Y. (introduction, traduction et commentaires par), Aristote: *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970.
- Ross W. D. (edited by), *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London: Oxford University Press, 1972.
- Rowe Ch./Broadie S., Aristotle: *Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Tricot J. (traduction, introduction, notes et index par), Aristote: *Éthique à Nicomaque*, Paris: Vrin, 1997.

1. 5) **ALTRE FONTI ANTICHE**

- Agostino, *Confessiones*, tr. it. di C. Carena, curatela di M. Bettetini, *Agostino: Le confessioni*, Torino: Einaudi, 2002.
- Artemidoro di Dalidi: *Il libro dei Sogni*, a cura di A. Giardino, Milano: Bompiani, 2006.
- Cicerone, *Della divinazione*, a cura di S. Timpanaro, Milano: Garzanti, 1999.
- Cicerone, *Tuscolane*, introduzione di Emanuele Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Milano: BUR, 1996.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano: Bompiani, 2005.
- Filodemo, *L'ira*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Indelli, Napoli: Bibliopolis, 1988.
- Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino: UTET, 1965.
- Ippocrate, *Testi di medicina greca*, introduzione di V. Di Benedetto, traduzione e note di A. Lami, Milano: BUR, 2001.
- Omero, *Iliade*, introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, con un saggio di W. Schadewaldt, Milano: BUR, 2004.
- Paolo di Tarso, *Le Lettere*, a cura di C. Carena, Torino: Einaudi, 1990.
- Platone, *Cratilo*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Aronadio, Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, traduzione di S. Martinelli Tempesta, Torino: Einaudi, 2011.
- Platone, *Fedro*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2000.
- Platone, *Ione*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2000.
- Platone, *La Repubblica*, tr. it. di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Platone, *Leggi*, introduzione, traduzione e note a cura di R. Radice, Milano: Bompiani, 2000.
- Platone, *Simposio*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2000.

- Platone, *Teeteto*, introduzione, traduzione e note a cura di L. Antonelli, introduzione di S. Natoli e con un saggio critico di D. Spanio, Milano: Feltrinelli, 2000.
- Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2000.
- Polibio, *La natura dell'uomo*, in *Storie*, Milano: Mondadori, 1970.
- Reale G. (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano: Bompiani, 2006.
- Seneca L. A., *De ira*, a cura di C. Ricci, *L'ira*, Milano: BUR, 2000.
- Seneca L. A., *De tranquillitate animi*, tr. it. a cura di R. Laurenti, *La tranquillità dell'animo*, in Seneca, *I dialoghi*, Roma-Bari: Laterza, 1987.
- Seneca L. A., *Epistulae morales ad Lucilium*, tr. it. a cura di E. Levi, *Lettere morali a Lucilio*, Milano: Bompiani, 1957.
- Seneca L. A., *I dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Bari: Laterza, 1987.
- Sofocle, *Antigone; Edipo re; Edipo a Colono*, introduzione, traduzione, premessa al testo e note di F. Ferrari, Milano: BUR, 2004.
- Sofocle, *Edipo Re*, a cura di M. Stella, Roma: Carocci, 2010.
- von Arnim H., *Stoici antichi: Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, Milano: Rusconi, 2002.

2) LETTERATURA SECONDARIA: ARISTOTELE E ALTRI AUTORI ANTICHI

2.1) STUDI SUL PENSIERO DI ARISTOTELE IN GENERALE

- Ackrill J. L., *Aristotele* (1981), trad. it. di P. Crivelli, premessa a cura di E. Berti, Bologna: il Mulino, 1993.
- Allan D. J., *La filosofia di Aristotele* (1952), trad. it. di F. Decleva Caizzi, Milano: Lampugnani-Nigri, 1973.
- Barnes J., *Aristotele*, tr. it. di C. Nizzo, Torino: Einaudi, 2002.
- Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari: Laterza, 1997.

- Berti E., *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari: Laterza, 1992.
- Berti E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padova: CEDAM, 1962.
- Berti E., *Profilo di Aristotele*, Roma: Edizioni Studium, 1979.
- Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York: Russell & Russell, 1962.
- Donini P., *La filosofia di Aristotele*, Torino: Loescher, 1982.
- Düring I., *Aristotele* (1966), trad. it. di P. Donini, Milano: Mursia, 2005.
- Jori A., *Aristotele*, Milano: Bruno Mondadori, 2003.
- Lear J., *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lloyd G. E. R., *Aristotele: Sviluppo e struttura del suo pensiero*, trad. it. di M. Fantuzzi, Bologna: Il mulino, 1985.
- Moreau J., *Aristote et son école*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Reale G., *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari: Laterza 2004.
- Ross W. D., *Aristotele*, trad. it. di A. Spinelli, Milano: Feltrinelli, 1971.

2.2) **STUDI SULLA FILOSOFIA ARISTOTELICA DELLA NATURA**

- Balme D. M., *Teleology and Necessity*, in A. Gotthelf /J. G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Block I., *Aristotle and the Physical Object*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 21 (1960), pp. 93-101.
- Bodnár I./Pellegrin P., *Aristotle's Physics and Cosmology*, in M. L. Gill (a cura di), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2006.

- Bodnár I., *Movers and Elemental Motions in Aristotle*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 15 (1997), pp. 81-117.
- Boeri M. D., *Change and Teleology in Aristotle's Physics*, in «International Philosophical Quarterly», 34 (1995), pp. 87-96.
- Bostock D., *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Boylan M., *The Place of Nature in Aristotle's Teleology*, in «Apeiron», 19 (1985) 1, pp. 126-140.
- Broadie M./Miller F. D., *Teleology and Natural Necessity in Aristotle*, in «History of Philosophy Quarterly», 1 (1984), pp. 133-146.
- Byrne R., *Aristotle on Physical Necessity and the Limits of Teleological Explanation*, in «Apeiron», 35 (2002) 1, pp. 19-46.
- Cameron R., *The Ontology of Aristotle's Final Cause*, in «Apeiron», 35 (2002) 2, pp. 153-179.
- Cooper J. M., *Aristotle on Natural Teleology*, in M. Schofield/M. C. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222.
- Cooper J. M., *Hypothetical Necessity and Natural Teleology*, in A. Gotthelf /J. G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 243-274.
- Donini P. L., *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, 1989, pp. 124-145.
- Ebert T., *Aristotelian Accidens*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 16 (1998), pp. 97-139.
- Falcon A., *Aristotle on Causality*, SEP 2006.
- Friedman R., *Matter and Necessity in Physics B 9, 200 a 15-30*, in «Ancient Philosophy», 1 (1983), pp. 8-12.

- Furley D. J., *What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?*, in M. Frede/G. Striker (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 59-79.
- Gotthelf A., *Aristotle's Conception of Final Causality* (1976), in A. Gotthelf /J. G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 204-242.
- Guadalupe Masi F., *La filosofia e l'accidente*, in «Dianoia» 15 (2010), pp. 7-42.
- Hinton B., *Elemental Matter and the Problem of Change in Aristotle*, in «Ancient Philosophy», 25 (2005) 2, pp. 365-382.
- Johnson M. R., *Aristotle on Teleology*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Judson L. (a cura di), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Judson L., *Aristotelian Teleology*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 29 (2005), pp. 341-366.
- Kelsey S., *Aristotle's Definition of Nature*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 25 (2003), pp. 59-87.
- Kosman L. A., *Aristotle's Definition of Motion*, in «Phronesis», 14 (1969), pp. 40-62.
- Kullmann W., *Wissenschaft und Methode: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin-New York: De Gruyter, 1974.
- Le Blond J. M., *Logique et méthode chez Aristote: Etudes sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne*, Paris: J. Vrin, 1939.
- Lennox J. G., *Aristotle on Change* (1984), in P. Gerson Lloyd (a cura di), *Arsitotle: Critical Assessment*, 4 voll., New York: Routledge & P. Kegan, 1999, vol. II, pp. 118-126.
- Liske M., *Aristotle's Teleology and the Opposition of Matter and Form*, «Diotima», 31 (2003), pp. 89-103.
- Mansion A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de la Philosophie, 1945.

- Matthen M./Hankinson R. J., *Aristotle's Universe: Its Form and Matter*, in «Synthèse», 96 (1993), pp. 417-435.
- Mignucci M., *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*, in E. Berti, *Aristotle on Science. The Posterior Analytics. Proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Padova: Casa Editrice Antenore, 1981, pp. 173-203.
- Mirus C. V., *The Metaphysical Roots of Aristotle's Teleology*, in «Review of Metaphysics», 57 (2003-2004) 4, pp. 699-724.
- Mirus C. V., *To Hou Heneka and Continuous Change*, in «Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy», 5 (2004) 1, pp. 1-19.
- Moutsopoulos E. (a cura di), *Hasard et necessite dans la philosophie grecque*, Athens: Academia d'Athenes, 2005, pp. 111-129.
- Owens J., *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951.
- Owens J., *The Teleology of Nature*, in «Monist», 52 (1968), pp. 159-173.
- Pavlopoulos M., *Aristotle's Natural Teleology and Metaphysics of Life*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 24 (2003), pp. 133-181.
- Pellegrin P., *Les ruses de la nature et l'éternité du mouvement: Encore quelques remarques sur la finalité chez Aristote*, in M. Canto-Sperber/P. Pellegrin (a cura di), *Le Style de la pensée: Recueil des textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 296-323.
- Quarantotto D., *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele: Saggi sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli: Bibliopolis, 2005.
- Reale G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 1961.
- Ruggiu L., *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Brescia: Paideia, 1970.

- Sauv  Meyer S., *Aristotle, Teleology, and Reduction*, in «Philosophical Review», 101 (1992), pp. 791-825.
- Sedley D., *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*, in «Phronesis», 36 (1991), pp. 179-197.
- Solmsen F., *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1960.
- Sorabji R., *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London: Duckworth, 1980.
- Waterlow S., *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- We  H., *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel: Haus zum Falken, 1942.
- Wieland W., *La fisica di Aristotele* (1970), trad. it. di C. Gentili, Bologna: il Mulino, 1993.

2.3) **STUDI SULLA FILOSOFIA PRATICA ARISTOTELICA**

- Ackrill J. L., *Aristotle's Ethics*, London: Faber & Faber, 1973.
- Annas J., *Aristotle on Human Nature and Political Virtue* (1996), in P. Gerson Lloyd (a cura di), *Aristotle: Critical Assessment*, 4 voll., New York: Routledge & P. Kegan, 1999, vol. IV, pp. 48-66.
- Anscombe G. E. M., *Thought and Action in Aristotle* (1965), in J. Barnes/M. Schofield /R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 61-71.
- Anton J. P./Preus A. (a cura di), *Aristotle's Ethics: Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: The State University of New York Press, 1991.

- Aubenque P./Tordesillas A. (a cura di), *Aristote Politique : Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris: Collection Epiméthée, Presses Universitaires de France, 1993.
- Aubenque P. *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, in «Les études philosophiques», CIII (1978), pp. 3-12.
- Aubenque P., *La Prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- Barker E., *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1902), New York: Dover Publications, 1965.
- Barnes J., *Aristotle and the Methods of Ethics*, in «Revue Internationale de la Philosophie», 34 (1981), pp. 490-511.
- Barnes J./Schofield M./Sorabji R.(a cura di), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977.
- Bodéüs R., *Politique et Philosophie chez Aristote*, Namur: Collection d'Études Classiques, 1991.
- Bodéüs R., *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* (1982), Albany: State University of New York Press, 1993.
- Bosley R./Shiner R./Sisson J. (a cura di), *Aristotle, Virtue and the Mean*, Edmonton: Academic Printing and Publishing, 1995.
- Broadie S., *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Burnyeat M. F., *Aristotle on Learning to be Good*, in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 69-92.
- Caldarone R., *Eros decostruttore. Metafisica e desiderio in Aristotele*, Genova: Il Melangolo, 2001.
- Cambiano G., *Diventare uomo*, in Id. (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari: Laterza, 1991, pp. 87-119.
- Charles D., *Aristotle's Philosophy of Action*, London: Duckworth, 1984.

- Clark S. R. L., *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Collins S. D., *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, in «International Philosophical Quarterly», 47 (2007) 185, pp. 121-123.
- Cooper J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
- Cooper J. M., *Reason, Moral Virtue, and Moral Value*, in M. Frede/G. Striker (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 81-114.
- DePaul M./Zagzebski L. (a cura di), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Deslauriers M., *Aristotle on the Virtues of Slaves and Women*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 25 (2003), pp. 213-231.
- Develin R., *The Good Man and the Good Citizen in Aristotle's Politics*, in «Phronesis», 18 (1973), pp. 71-79.
- Dominick Y. H., *Teaching Nature: Natural Virtue and Practical Wisdom in the Nicomachean Ethics*, in «Southwest Philosophy Review», 22 (2006) 1, pp. 103-111.
- Dufour M., *L'Homme Animal Politique*, in «Bulletin de l'Association G. Budé», 18 (1928), pp. 35-37.
- Eikeland O., *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Bern-Frankfurt: Lang, 2008.
- Fermani A., *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia: Morcelliana, 2012.
- Gauthier R. A., *La Morale d'Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Gerson Lloyd P. (a cura di), *Aristotle: Critical Assessment*, 4 voll., New York: Routledge & P. Kegan, 1999, voll. IV.

- Giorgini G., *I doni di Pandora: Filosofia, politica e storia nella Grecia antica*, Bologna: Bonomo, 2001.
- Gomez-Lobo A., *The Ergon Inference*, in «Phronesis», 34 (1989), pp. 170-184.
- Gottlieb P., *Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues*, in «Phronesis», 39 (1994), pp. 275-290.
- Gottlieb P., *Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 75 (1993), pp. 31-46.
- Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1988), trad. it. di A. M. Marietti, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2005.
- Hardie W. F. R., *Aristotle's Doctrine that Virtue is a 'Mean'* (1964-65), in J. Barnes/M. Schofield/R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 33-46.
- Hardie W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Hursthouse R., *Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.1*, in «Phronesis», 29 (1984), pp. 252-266.
- Hursthouse R., *Practical Wisdom: A Mundane Account*, in «Proceeding of Aristotelian Society», 106 (2006), pp. 285-309.
- Hutchinson D. S., *The Virtues of Aristotle*, London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Irrera E., *Il bello come causalità metafisica in Aristotele*, Milano: Mimesis, 2011.
- Irrera E., *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, Lanciano: Rocco Carabba, 2012.
- Irwin T. H., *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Jacobs J., *Aristotle's Virtues: Nature, Knowledge and Human Good*, Frankfurt-New York: Peter Lang, 2004.

- Kenny A., *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven: Yale University Press, 1979.
- Keyt D., *Aristotle's Political Philosophy*, in M. L. Gill (a cura di), *A Companion to Ancient Philosophy: Blackwell Companions to Philosophy*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2006, pp. 393-412.
- Khan C. A. B., *Aristotle, Citizenship, and the Common Advantage*, in «Polis», 22 (2005) 1, pp. 1-23.
- Kraut R. (a cura di), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2006.
- Kraut R., *Aristotle on Method and Moral Education*, in J. Gentzler (a cura di), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 271-290.
- Kraut R., *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kraut R., *Aristotle's Ethics*, SEP 2006.
- Kraut R., *The Peculiar Function of Human Beings*, in «Canadian Journal of Philosophy», 9 (1979), pp. 53-62.
- Kullmann W., *Man as a Political Animal in Aristotle* (1980), in D. Keyt/F. D. Miller (a cura di), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford: Blackwell, 1991, pp. 94-117.
- Lockwood T. C., *Physis and Nomos in Aristotle's Ethics*, in «Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy», 6 (2005) 2, pp. 23-34.
- Loftson P., *Theories of Human Nature*, Peterborough: Broadview Press, 2006.
- MacIntyre A., *Ethics and Politics: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Majithia R., *Function, Intuition and Ends in Aristotle's Ethics*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 9 (2006) 2, pp. 187-200.
- Miller F. D., *Aristotle's Political Theory*, SEP 2006.

- Müller W., *Aristotle's Conception of Ethical and Natural Virtue: How the Unity Thesis Sheds Light on the Doctrine of the Mean*, in J. Szaif/M. Lutz-Bachmann (a cura di), *What is Good for a Human Being? Human Nature and Values*, Berlin-New York: de Gruyter, 2004, pp. 18-53.
- Mulgan R. G., *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, in «Hermès», 102 (1974), pp. 438-445.
- Natali C., *Etica*, in Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma- Bari: Laterza, 1997, pp. 241-283.
- Natali C., *La saggezza di Aristotele*, Napoli: Bibliopolis, 1989.
- Nobile M., *La parola e l'enigma. Un'interpretazione dell'etica di Aristotele*, Roma: Carocci, 2002.
- Nichols M. P., *The Good Life, Slavery and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics*, in «Interpretation», 11 (1983), pp. 171-183.
- Nixon J., *Relationships of Virtue: Rethinking the Goods of Civil Association*, in «Ethics and Education», 1 (2006) 1, pp. 3-13.
- Nussbaum M. C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, tr. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene: Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), Bologna: Il Mulino, 1996.
- Pakaluk M., *Aristotle's Ethics*, in M. L. Gill (a cura di), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2006, pp. 374-392.
- Reeve C. D. C., *Practices of Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1992, §§ 22-25.
- Rese F., *Praxis and Logos in Aristotle: On the Meaning of Reason and Speech for Human Life and Action*, in «Épòkhè», 9 (2005) 2, pp. 359-377.
- Rodrigo P., *La dynamique de l'hexis chez Aristote: L'état, la tenue et la limite*, in «Alter» 12 (2004), pp. 11-25.
- Rorty A. O., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980.

- Salkever S. G., *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Sherman N. (a cura di), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- Sherman N., *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Sim M., *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.
- Simpson P. L. P., *Making the Citizens Good: Aristotle's City and Its Contemporary Relevance*, in «Philosophical Forum», 22 (1990), pp. 149-166.
- Suits B., *Aristotle on the Function of Man*, in «Canadian Journal of Philosophy», 4 (1974), pp. 23-40.
- Ward J. K., *Aristotle on Physis: Human Nature in the Ethics and Politics*, in «Polis», 22 (2005) 2, pp. 287-308.
- Wiggins D., *Deliberation and Practical Reason (1975-76)*, in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 221-240.
- Wiggins D., *Weakness of Will, Commensurability, and the Object of Deliberation and Desire (1978-79)*, in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 241-265.
- Yack B., *A Reinterpretation of Aristotle's Political Teleology*, in «History of Political Thought», 12 (1991), pp. 15-33.

2.4) **STUDI SULLA TEORIA ARISTOTELICA DELL'εὐδαιμονία**

- Ackrill J. L., *Aristotle on Eudaimonia* (1974), in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 15-33.
- Annas J., *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Bertelli L., *Aristotele o la felicità di essere uomini*, in «Parolechiave», 13 (1997), pp. 59-79.
- Charles D./Scott. D., *Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volume LXXIII (1999), pp. 205-42.
- Cleemput G. V., *Aristotle on Eudaimonia in Nicomachean Ethics I*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30 (2006), pp. 127-157.
- Curzer H. J., *Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics I 7 and X 6-8*, in «Classical Quarterly», 40 (1990) 2, pp. 421-32
- Curzer H. J., *The Supremely Happy Life in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in «Apeiron», 24 (1991), pp. 47-69.
- Devereux D. T., *Aristotle on the Active and Contemplative Lives*, in «Philosophical Research Archives», III (1977), pp. 834-44.
- Gastaldi S., *Bios Hairetikos*, Napoli: Bibliopolis, 2003.
- Gotthelf A., *The Place of the Good in Aristotle's Teleology*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 4 (1988), pp. 113-139.
- Gurtler G. M., *The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics*, in «Review of Metaphysics», 56 (2003) 4, pp. 801-834.
- Hardie W. F. R., *The Final Good in Aristotle's Ethics* (1965), in J. M. E. Moravcsik (a cura di), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne: Macmillan, 1968, pp. 297-322.
- Heinaman R., *The Improvability of Eudaimonia in the Nicomachean Ethics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 23 (2002), pp. 99-145.

- Kenny A., *Aristotle on Happiness* (1965-66), in J. Barnes / M. Schofield/R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 25-31.
- Kenny A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Kenny A., *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Keyt D., *Intellectualism in Aristotle*, in «Paideia», 7 (1978), pp. 138-157.
- Kraut R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Kraut R., *Two Conceptions of Happiness*, in «Philosophical Review», 88 (1979), pp. 167-197.
- Lannstrom A., *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- Lawrence G., *Aristotle and the Ideal Life*, in «Philosophical Review», 102 (1993), pp. 1-34.
- Lawrence G., *Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: Nicomachean Ethics I.7 1097b16-20*, in «Phronesis», 42 (1997), pp. 32-76.
- Lear J., *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Majithia R., *On the Eudemian and Nicomachean Conceptions of Eudaimonia*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 79 (2005) 3, pp. 365-388.
- Nagel T., *Aristotle on Eudaimonia* (1972), in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 7-14.
- Richardson Lear G., *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

- Roche D., *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*, in «Journal of the History of Philosophy», 26 (1988), pp. 175-194.
- Roche T. D., *The Ultimate End of Action: A Critique of Richard Kraut's Aristotle on the Human Good*, in M. Sim, *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 115-138.
- Rowe C. G., *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», suppl. 3 (1971).
- Scott D., *Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation: Primary and Secondary Eudaimonia*, in «Aristotelian Society», suppl. 73 (1999), pp. 225-242.
- Vranas P. B. M., *Aristotle on the Best Good: Is Nicomachean Ethics 1094a18-22 Fallacious?*, in «Phronesis», 50 (2005) 2, pp. 116-128.
- Wedin M., *Aristotle on the Good for Man*, in «Mind», 90 (1981), pp. 243-262.
- Whiting J., *Human Nature and Intellectualism in Aristotle*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 68 (1986), pp. 70-95.
- Wielenberg E., *Egoism and Eudaimonia-Maximization in the Nicomachean Ethics*, in D. Sedley (a cura di), in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 26 (2004), pp. 277-295.
- Wilkes K. V., *The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics* (1978), in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 341-357.

2.5) **SAGGI MONOGRAFICI SU ARISTOTELE E SU ALTRI AUTORI ANTICHI**

- Anagnostopoulos G. (a cura di), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell, 2009.
- Barnes J., *Aristotele*, a cura di C. Nizzo, Torino: Einaudi, 2002.
- Long A. A./Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge: Cambridge U.P., 1987.
- Long Anthony A., *La filosofia ellenistica: Stoici, epicurei, scettici* [1974], traduzione di Alessandro Calzolari, Bologna: il Mulino, 1989 (rist. 1997).
- Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi, 2003.
- Vlastos G., *Socrate: Il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di Andrea Blasina, Firenze: La Nuova Italia, 1998.

2.6) SAGGI DI APPROFONDIMENTO SULLA TEORIA ARISTOTELICA DELL'INTELLETTO, DELL'IMMAGINAZIONE E DELLA PERCEZIONE

- Annas J. E., *Aristotle on Memory and the Self* (1986), trad. it. di G. Cambiano, L. Repici, *La memoria e l'io in Aristotele*, in G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano: LED, 1993, pp. 119-144
- Aubenque P., *La pensée du simple dans la Métaphysique* (Z 17 et Y 10), in Id. (a cura di), *Études sur la Métaphysique d'Aristote: Actes du Vie Symposium Aristotelicum*, Paris: Vrin, 1979, pp. 69-88.
- Barbotin E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1954.
- Barnouw J., *Propositional Perception: Phantasia, Predication and Sign in Aristotle and the Stoics*, Lanham: University Press of America, 2002.
- Birondo N., *Aristotle on Illusory Perception*, in «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 57-71.
- Brann E. T. H., *The World of the Imagination: Sum and Substance*, Lanham: Rowman-Littlefield, 1991.

- Broadie S., *Nous and Nature in Aristotle's De Anima III*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 12 (1996), pp. 163-176.
- Bundy M. W., *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, Urbana: The University of Illinois, 1927.
- Caston V., *Aristotle on the Conditions of Thought: Commentary on Pritzl*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 14 (1998), pp. 202-212.
- Caston V., *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, in «Phronesis», 44 (1999) 3, pp. 199- 227.
- Caston V., *Why Aristotle Needs Imagination*, in «Phronesis», 41 (1996) 1, pp. 20-55.
- Caston V., *Phantasia and Thought*, in G. Anagnostopoulos (a cura di), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 323-334.
- Cocking J. M., *Imagination: A Study in the History of Ideas*, London: Routledge, 1991.
- Collette B., “*L'âme ne pense jamais sans phantasma*”: *Lecture plotinienne de la noétique d'Aristote*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 21 (2003) 2, pp. 115-135.
- Couloubaritsis L., *Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?* In «Revue Internationale de Philosophie», 133-134 (1990), pp. 440-471.
- De Corte M., *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote*, Paris: Vrin, 1934.
- De Haas F. A. J., *The Discriminating Capacity of the Soul in Aristotle's Theory of Learning*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Engmann J., *Imagination and Truth in Aristotle*, in «Journal of the History of Philosophy», 14 (1976), pp. 259-266.
- Everson S., *The De somno and Aristotle's Explanation of Sleep*, in «Classical Quarterly», 57 (2007) 2, pp. 502-520.
- Ferrarin A., *Aristotle on phantasia*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 21 (2005), pp. 89-123.
- Fine G., *The Object of Thought Argument: Forms and Thoughts*, in «Apeiron», 21 (1988) 3, pp. 105-145 (rist. in Id., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 120-141).

- Flora I., *Aristotle on (Part of) the Difference between Belief and Imagination*, in «Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy», 9 (2008) 3, pp. 22-32.
- Franks J., *Nous as Human Form: Reflections on the De Anima*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», supp. 69 (1995), pp. 249-257.
- Frede D., *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in Nussbaum M. C./Rorty A. O. (a cura di), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 279-295.
- Frede M., *Aristotle on Thinking*, in «Rhizai», 5 (2008) 2, pp. 287-301.
- Frede M., *Aristotle's Rationalism*, in M. Frede/G. Striker (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 157-173.
- Frede M., Striker G. (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Frère J., *Fonction représentative et représentation: Phantasia et phantasma chez Aristote*, in Romeyer Dherbey G./Viano C., *Corps et âme: sur le De anima d'Aristote*, Toronto: ancient World Books, 1996, pp. 331-348.
- Freudenthal J., *Über den Begriff des Wortes fantasia bei Aristoteles*, Göttingen: A. Rente, 1863.
- Furth F., *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, 1988.
- Gerson L. P., *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, in «Phronesis», 49 (2004) 4, pp. 348-373.
- Hamelin O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris: Vrin, 1953.
- Kahn C. H., *Aristotle on Thinking*, in Nussbaum M. C./Rorty A. O. (a cura di), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 359-380.
- Kirkland S. D., *The Temporality of Phronesis in the Nicomachean Ethics*, in «Ancient Philosophy», 27 (2007) 1, pp. 127-140.
- Labarrière J. L., *Des deux introductions de la phantasia dans le De Anima III 3*, in «Kairos», 9 (1997), pp. 141-168.
- Labarrière J. L., *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, in «Phronesis», 29 (1984) 1, pp. 17-49.

- Labarrière J. L., *Jamais l'âme ne pense sans phantasme*, in P.-M. Morel (a cura di), *Aristote et la notion de nature: Enjeux épistémologiques et pratiques*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, pp. 149-179.
- Labarrière J. L., *Sentir le temps, regarder un tableau: Aristote et les images de la mémoire*, in C. Darbo-Peschanski (a cura di), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris: Éditions du CNRS, 2000, pp. 269-283.
- Lafleur C., Carrier J., *Abstraction et separation: De Thomas d'Aquin aux neo-scolastiques, avec retour a Aristote et aux artiens*, in «Laval Theologique et Philosophique», 66 (2010) 1, pp. 105-126.
- Lang H. S., *On Memory: Aristotle's Corrections of Plato*, in «Journal of History of Philosophy», 18 (1980), pp. 379-393.
- Lefèbvre R., *Aristote, l'imagination et le phénomène: L'interprétation de Martha Craven Nussbaum*, in «Phronesis», 1992 (37) 1, pp. 22-45.
- Lefèbvre R., *Du phénomène à l'imagination: Les Grecs et la phantasia*, in «Études phénoménologiques», 22 (1995), pp. 97-136.
- Lefèbvre R., *Faut-il traduire le vocable aristotélicien de phantasia par "representation"?*, in «Revue philosophique de Louvain», 4 (1997), pp. 587-616.
- Lefèbvre R., *La phantasia chez Aristote: Subliminalité, indistinction et pathologie de la perception*, in «Les études philosophique», 1 (1997), pp. 41-58.
- Lefèbvre R., *Le miroir de l'âme (Aristote, De insomniis 459b23-460a26)*, in «Les études philosophiques», 63 (1988), pp. 195-206.
- Leshner J. H., *The Meaning of Nous in the Posterior Analytics*, in «Phronesis», 18 (1973) 1, pp. 44-68.
- Lloyd A. C., *Non-discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 70 (1969-1970), pp. 261-276.
- Lowe M., *Aristotle on Kinds of Thinking*, in «Phronesis», 28 (1983) 1, pp. 17-30.
- Lowe M., *Aristotle's de Somno and His Theory of Causes*, in «Phronesis», 23 (1978) 3, pp. 279-291.
- Lycos K., *Aristotle and Plato on "Appearing"*, in «Mind», 73 (1964), pp. 496-514.

- Magee J. M., *Unmixing the Intellect: Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs*, Westport (Conn.): Greenwood Press, 2003.
- Mansion A., *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, in «Revue philosophique de Louvain», 51 (1953) 31, pp. 444-472.
- McKirahan R. D., *Principles and Proofs: Aristotles Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Mingucci G., *Le affezioni psicofisiche del vivente: Per una fisiologia del pensiero in Aristotele*, PhD (in pubblicazione).
- Modrak D. K. W., *Aisthesis in the Practical Syllogism*, in «Philosophical Studies», 30 (1976), pp. 379-391.
- Modrak D. K. W., *Aristotle on Thinking*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 2 (1987), pp. 209-241.
- Modrak D. K. W., *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Modrak D. K. W., *Fantasia Reconsidered*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 68 (1986), pp. 47-69.
- Moreaux P., *Le "De anima" dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius*, in G. E. R. Lloyd-G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge, 1978, pp. 281-324.
- Moss J., *Akrasia and Perceptual Illusion*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 91 (2009) 2, pp. 119-156.
- Movia G., *Due studi sul De anima di Aristotele*, Padova, 1974.
- Norman R., *Aristotle's Philosopher-God*, in «Phronesis», 14 (1969) 1, pp. 63-74.
- Nussbaum M. C., *Essay 5: The Role of Phantasia in Aristotle's Explanations of Action* 1978, pp. 221-269.
- Nussbaum M. C., *Terapia del desiderio: Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davis, traduzione di N. Scotti Muth, Milano: Vita e Pensiero, 1998.
- Nussbaum M. C., *Essay 4: Practical Syllogisms and Practical Science*, 1978, pp. 165-220.
- Nuyens F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris, 1948.

- Oehler K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Munich: C. H. Beck, 1962.
- Owens J., *A Note on Aristotle's de Anima III.4, 429b9*, in «Phoenix», 30 (1976), pp. 107-118.
- Perelmuter Z., *Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle's Posterior Analytics*, in «Phronesis», 55 (2010) 3, pp. 228-254.
- Philippe M. D., *Phantasia in the Philosophy of Aristotle*, in «The Thomist», 35 (1971), pp. 1-42.
- Politis V., *Aristotle's Account of Intellect as Pure Capacity*, in «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 375-402.
- Pritzl K., *Being True in Aristotle's Thinking*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 14 (1998), pp. 177-201.
- Rakotoarivelo J., *Le Noys dans le Peri psyches* (PhD. Thesis), Fribourg: Université de Fribourg, 1982.
- Rees D. A., *Aristotle's Treatment of Fantasia*, in J. P. Anton, G. L. Kustas (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany (NY): State University of New York Press, 1971, pp. 491-504.
- Rist J. M., *Notes on De Anima 3.5*, in «Classical Philology», 61 (1966), pp. 8-20.
- Rist J. M., *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- Robertson G. C., *Sense of Doubtless with Crossed Fingers*, in «Mind», 1 (1876), pp. 145-146.
- Robinson D. N., *Aristotle's Psychology*, Irvington, 1989.
- Rosen S. H., *Thought and Touch: A Note on Aristotle's De Anima*, in «Phronesis», 6 (1961) 2, pp. 127-137.
- Sassi M. M., *Aristotele fenomenologo della memoria*, in Id. (a cura di), *Tracce nella mente: Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa: Edizioni della Normale, 2007, pp. 25-46.
- Schofield M., *Aristotle on the Imagination*, in G. E. R. Lloyd-G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge, 1978, pp. 99-129.

- Seidl H., *Der Begriff des Intellekts (nous) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim am Glan: Hain, 1971.
- Simondon M., *La Mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.: Psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Sisko J. E., *On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's De Anima III.4, 429a20-b5*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 81 (1999) 3, pp. 249-267.
- Sisko J., *Space, Time, and Phantasms in Aristotle, De memoria 2, 452b7-25*, in «Classical Quarterly», 47 (1997) 1, pp. 167-175.
- Sorabji R., *Animal Minds and Human Morals: The Origin of the Western Debate*, London: Duckworth, 1993.
- Sorabji R., *Animal Minds*, in «The Southern Journal of Philosophy», suppl. 31 (1993), pp. 1-18.
- Sprague R. K., *A Parallel with the De anima III 5*, in «Phronesis», 17 (1972), pp. 250-251.
- Sprague R. K., *Aristotle and the Metaphysics of Sleep*, in «Review of Metaphysics», 31 (1977/1978), pp. 230-241.
- Stevens A., *Unité et vérité de la phantasia chez Aristote*, in «Philosophie Antique», 6 (2006), pp. 181-199.
- Taormina D. P., *Perception du temps et mémoire chez Aristote*, in «Philosophie Antique», 2 (2002), pp. 35-61.
- Taylor C. C. W., *Aristotle's Epistemology*, in S. Everson (a cura di), *Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 116-142.
- Theobald W., *Spuren des Mythos in der Aristotelischen Theorie der Erkenntnis: Hypolepsis bei Aristoteles, De anima und Anal. post*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 44 (2002), pp. 25-37.
- Tuominen M., *Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect*, in «Phronesis», 55 (2010) 2, pp. 170-190.
- Watson G., *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press, 1988.
- Watson J., *Phantasia in Aristotle, De Anima 3.3*, in «Classical Quarterly», 32 (1982), pp. 100-113.

- Wedin M. V., *Aristotle on the Mind's Self-Motion*, in Gill M. L./Lennox J. G., *Self-Motion: from Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 81-116.
- Wedin M. V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press, 1988.
- White K., *The Meaning of Phantasia in Aristotle's De Anima*, III, 3-8, in «Dialogue», 24 (1985), pp. 483-505.
- Wiesner J., *The Unity of the De somno and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle*, in G. E. R. Lloyd-G. E. L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge, 1978, pp. 241-280.
- Winslow R., *On the Life of Thinking in Aristotle's De Anima*, in «Epoche», 13 (2009) 2, pp. 299-316.

2.7) SAGGI DI APPROFONDIMENTO SULLA TEORIA ARISTOTELICA DELLE PASSIONI

- AA.VV., *Il concetto di pathos nella cultura antica*, in «Elenchos», 16 (1995).
- Besnier B., *Aristote et les passions*, in Id. (a cura di), *Les passions antiques et médiévales: Théories et critiques des passions*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003, pp. 29-94.
- Charles D., *Emotion, Cognition and Action*, in J. Hyman, H. Steward (a cura di), *Agency and Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 105-136.
- Cooper J. M., *An Aristotelian Theory of the Emotions*, in Rorty, Amélie Oksenberg (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996, pp. 238-257.
- Cooper J. M., *Reason and Emotion*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Cooper J. M., *Rhetoric, Dialectic, and the Passions*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (1993), pp. 175-198.

- Dow J., *A Supposed Contradiction about Emotion-Arousal in Aristotle's Rhetoric*, in «Phronesis», 52 (2007), pp. 382-402.
- Dow J., *Feeling Fantastic? Emotions and Appearance in Aristotle*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 37 (2009), pp. 143-175.
- Fortenbaugh W. W., *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, London: Duckworth, 2002.
- Fortenbaugh W. W., *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 52 (1970), pp. 40-70.
- Gastaldi S., *Aristotele e la politica delle passioni: Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino: Tirrenia Stampatori, 1990.
- Giardina G. R. (a cura di), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Atti del Convegno Nazionale, Siracusa, 10-11, maggio 2007, presentazione di M. Di Pasquale Barbanti, Catania: CUECM, 2008.
- Knuuttila S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Konstan D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 2006.
- Kosman L. A., *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 103-116.
- Leighton S., *Aristotle and the Emotions*, in Rorty, Amélie Oksenberg (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996, pp. 207-237.
- Leighton S., *Passions and Persuasion*, in Anagnostopoulos Georgios (a cura di), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 597-611.
- Nussbaum M. C., *Aristotle on Emotion and Rational Persuasion*, in A. O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996, pp. 303-323.
- Striker G., *Emotion in Context: Aristotle's Treatment of the Passion in the Rhetoric and His Moral Psychology*, in Rorty, Amélie Oksenberg (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996, pp. 286-302.

2.8) STUDI SUI TEMI DEL SOGNO E DELLA DIVINAZIONE IN ARISTOTELE E NEL MONDO ANTICO

- Björck G., *Onar idein*, in «Eranos» 44 (1946), pp.302-315.
- Bloch R., *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Roma: Newton Compton, 1976.
- Cambiano G., L. Repici, *Aristotele e i sogni*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari: Laterza, 1988, pp. 121-135.
- Dodds Erich R., *Parapsicologia nel mondo antico*, Roma-Bari: Laterza, 1991.
- Frère J., *L'aurore de la science des rêves. Aristote*, in «Ktema», 8 (1983), pp. 27-37.
- Gallop D., *Aristotle on Sleep, Dreams, and Final Causes*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 4 (1988), pp. 257-290.
- Holowchak M. A., *Aristotle on Dreaming: What Goes On in Sleep When the 'Big Fire' Goes Out*, in «Ancient Philosophy», 16 (1996) 2, pp. 405-423.
- Huby P., *The paranormal in the works of Aristotle*, in «Apeiron», 13 (1979), pp. 25-72.
- Labarrière J. L., *Phantasia, phantasma et phainetai dans le traité Des rêves*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 20 (2002) 1, pp. 89-107
- McGinn C., *Mindsight: Image, Dream, Meaning*, Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 2004.
- Preus A., *On Dreams 2, 459b24-460a33, and Aristotle's opsis*, in «Phronesis», 13 (1968) 1, pp. 175-182.
- Repici L., *Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel De divinatione di Cicerone*, relazione tenutasi presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Venezia nei giorni 22-23 febbraio 1991.
- Siwek P., *La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristote*, in «Sophie» 26 (1961), pp. 296-311.

- Sprague R. K., *Aristotle on Red Mirrors (On Dreams, II 459b24-460a23)*, in «Phronesis», 30 (1985) 3, pp. 323-326.
- van der Eijk P. J., *Aristotle on “Distinguished Physicians” and on the Medical Significance of Dreams*, in P. J. van der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers (a cura di), *Ancient Medicine in Its Social-Cultural Context: Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992*, 2 voll., Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1995, vol. II, pp. 447-459.
- van der Eijk P. J., *Theorie und Empirie in Aristoteles’ Beschäftigung mit dem Traum und mit der Weissagung in Schlaf*, in «Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption», 4 (1992), pp. 31-46.
- Vegleris E., *Platon et le rêve de la nuit*, in «Ktema» 7 (1982), pp. 42-73.
- Woods M. J., *Aristotle on Sleep and Dreams*, in «Apeiron», 25 (1992) 3, pp. 179-188.

2.9) FONTI E SAGGI DI APPROFONDIMENTO IN MERITO ALLE DISPOSIZIONI PATICHE DELLA MALINCONIA E DELLA NOIA TRA ANTICHI E MODERNI

- Balint E., *Essere vuoti di sé*, in *Vuoto e disillusione. Scritti di E. Balint, S. Freud, O. F. Kernberg, H. F. Searls, Ch. W. Socarides*, Torino: Bollati Boringhieri, 1993.
- Binswanger L., *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Neske: Pfullingen, 1960, tr. it. a cura di M. Marzotto, *Melanconia e mania*, Torino: Bollati Boringhieri, 1971.
- Bollnow O. F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956, tr. it. a cura di D. Bruzzone, prefazione di E. Borgna, *Le tonalità emotive*, Milano: Vita e Pensiero, 2009.
- Borgna E., *Clinica e psicopatologia delle depressioni ciclotimiche*, in «Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria», 28 (1967), pp. 115-140.
- Borgna E., *Malinconia*, Milano: Feltrinelli, 2005.
- Borgna E., *Modelli teorici e questioni cliniche in psichiatria*, in A. Gaston, *Genealogia dell’alienazione*, Milano: Feltrinelli, 1987, pp. 9-30.
- Bottani L., *Ermeneutica del sublime e malinconia*, in «Filosofia», 1 (1992), pp. 75-100.

- Bottani L., *La malinconia e il fondamento assente*, Milano: Guerini Studio, 1992.
- Bottani L., *L'umor nero, che bellezza!*, in «Il Sole 24 Ore», n. 282, 16 ottobre 2005.
- Bottani L., *Noia, acedia ed epochè*, in «Sapienza. Rivista di filosofia e teologia», 44 (1991), Napoli: Editrice Domenicana Italiana, pp. 113-192.
- Burton R., *Anatomia della malinconia*, a cura di J. Starobinski, Venezia: Marsilio Editore, 1983.
- Cargnello D., *Ludwig Binswanger e il problema della schizofrenia*, pt. 5: *Temporalità*, in «Rivista sperimentale freniatrica», vol. 58/6 (1984).
- Centrone B., *ΜΕΛΑΓΧΟΛΙΚΟΣ in Aristotele e il Problema XXX, 1*, in AA. VV., *Studi sui Problema Physica aristotelici*, Napoli: Bibliopolis, 2011.
- Citati P., *Non piacciono agli dèi le sfide deegli uomini*, in «Corriere della Sera», 27 novembre 1986.
- Clear J. (sous la direction de), *Mélancholie, genie et folie en Occident*, Paris: Gallimard, 2005.
- Cocco E., *La melanconia nell'età dei lumi*, Milano: Mimesis, 2012.
- Colangelo C., *Limite e melanconia: Kant, Heidegger, Blanchot*, prefazione di B. Moroncini, Napoli: Loffredo, 1998.
- Doehlemann M., *Langeweile? Deutung eines verbreiteten Phänomens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- Dolfi A. (a cura di), *Malinconia, malattia malinconica e letteratura moderna*, Roma: Bulzoni Editore, 1991.
- Dupuis L., *L'ennui morbide*, in «Revue philosophique», 42 (1922), pp. 417-442.
- Fenichel O., *Zur Psychologie der Langeweile*, in «Imago», 20 (1934), pp. 270-281.
- Flashar H., *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin: De Gruyter, 1966.
- Frabotta B. (a cura di), *Arcipelago malinconia: Scenari e parole dell'interiorità*, Introduzione di J. Hillman, Roma: Donzelli, 2001.
- Freud S., *Metapsicologia. Lutto e Melancholia* (1915), in *Opere*, vol. 8, Torino: Bollati Boringhieri, 1989.

- Galeno, *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo, M. Vegetti, Torino: UTET, 1978.
- Galimberti U., *Noi, figli dell'accidia*, in «la Repubblica», 2 agosto 2001.
- Galzigna M., *L'enigma della malinconia. Materiali per una storia*, in «Aut Aut», 195/196 (1983), pp. 75-97.
- Garaventa R., *Esperienza della morte, senso dell'esistenza, impegno etico. Aspetti e problemi della tanatologia filosofica contemporanea*, Piccola biblioteca Trailo, Bomba, 1999.
- Garaventa R., *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Roma: Bulzoni Editore, 1997.
- Gigliucci R. (a cura di), *La melanconia: Dal monaco medievale al poeta crepuscolare*, Milano: BUR, 2009.
- Givone S., *Hybris e Melancholia. Studi sulle poetiche del Novecento*, Milano: Mursia, 1974.
- Gozzetti G., *La tristezza vitale. Psicopatologia e fenomenologia della melanconia*, Venezia: Marsilio, 1996.
- Grmek M. D., *Storia del pensiero medico occidentale: Antichità e Medioevo*, Roma-Bari: Laterza, 1993.
- Greenson R. R., *On boredom*, 1953, tr. it. a cura di A. A. Tatafiore, *La noia*, in *Noia e apatia*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Guardini R., *Ritratto della malinconia*, Brescia: Morcelliana, 1990.
- Jankélévitch V., *L'alternative*, Paris: Alcan, 1938.
- Jankélévitch V., *L'avventura, la noia, la serietà*, Genova: Marietti, 1991.
- Jankélévitch V., *L'irréversible et la nostalgie*, Paris: Flammarion, 1974.
- Kernberg O. F., *Soggettiva "esperienza di vuoto"*, in *Vuoto e disillusione. Scritti di E. Balint, S. Freud, O. F. Kernberg, H. F. Searls, Ch. W. Socarides*, Torino: Bollati Boringhieri, 1993, pp. 35-50.
- Klibansky R./Panofsky E./Saxl F., *Saturno e la melanconia: Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, trad. it. a cura di R. Federici, Torino: Einaudi, 1983.
- Kristeva J., *Sole nero: Depressione e melanconia*, trad. it. a cura di A. Serra, Milano: Feltrinelli, 1989.
- Kuhn R., *Ennui in der französischen Literatur*, in "Die Neueren Sprachen", 16 (1967).

- Maggini C./Dalle Luche R., *Depressioni senili, senilità e noia*, in «Psichiatria generale e dell'età evolutiva», 27 (1989), pp. 367-376.
- Maggini C./Dalle Luche R., *Il paradiso e la noia. Riflessioni meta psicologiche sulla noia morbosa*, Torino: Bollati Boringhieri, 1991.
- Magli P., *Il volto e l'anima: Fisiognomica e passioni*, Milano: Bompiani, 1995.
- Minois G., *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la depression*, Édition de la Martinière, 2003, tr. it. a cura di M. Carbone, *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, Bari: Edizioni Dedalo, 2005.
- Munier R., *Mélancholie*, Amiens: Éditions Le Nyctalope, 1987.
- Müri W., *Melancholie und schwarzer Galle*, in «Museum Helveticum» 10 (1953), pp. 21-38.
- Pigeaud J., *Prolegomenes a une histoire de la melancolie*, in «Histoire, économie et société», 3 (1984), pp. 501-10.
- Porter R., *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity the Present*, London: Fontana Press, 1999.
- Prete A. (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 1992.
- Prigent H., *Mélancholie. Les metamorphoses de la depression*, Paris: Gallimard, 2005.
- Rehm W., *Gontscharow und die Langeweile*, in Id., *Experimentum medietatis. Studien zur Geistes und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts*, München, 1947.
- Revers W. J., *Die Psychologie der Langeweile*, Meisenheim 1949, tr. it. a cura di G. Pettinati, *Psicologia della noia*, Roma: Edizioni paoline, 1956.
- Rodler L., *Il corpo specchio dell'anima. Teoria e storia della fisiognomica*, Milano: Bruno Mondadori, 2000.
- Sirois H., *L'ennui (implications psychiatriques)*, Vie méd. Can. Franc., 1974.
- Starobinski J., *La malinconia allo specchio. Tre letture di Baudelaire*, Milano: Garzanti, 2006.
- Starobinski J., *Le concept de nostalgie*, tr. it. a cura di A. Serra, *Il concetto di nostalgia*, in «Diogene», aprile-giugno 1966, pp. 85-176.
- Szondi P., *L'ora che non ha più sorelle*, Ferrara: Gallio, 1991.
- Tellenbach H., *Melanconia*, Roma: Il pensiero scientifico, 1975.

- Van der Eijk Ph. J., *Aristoteles über die Melancholie*, in «Mnemosyne», 43 (1990), pp. 33-72.
- Van der Eijk Ph. J., *Medicine and Philosophers in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Vigorelli A., *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Milano: Mimesis, 2009.
- Völker L., *Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*, München: Fink, 1975.
- Wenzel S., *Petrarch's Accidia*, in «Studies in the Renaissance», 8 (1961), pp. 36-48.
- Wenzel S., *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill: Univ. North Carolina Press, 1967.
- Wittkower R. e M., *Born under Saturn*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1963, tr. it. a cura F. Salvatorelli, *Nati sotto Saturno*, Torino: Bollati Boringhieri, 1968.
- Zapparoli G., *La paura e la noia*, Milano: Il Saggiatore, 1979.

3) LETTERATURA DI APPROFONDIMENTO SUL TEMA DELL'AFFETTIVITÀ

3.1) OPERE MODERNE E CONTEMPORANEE CONSULTATE

- Darwin C., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, introduzione, postfazione e commenti di Paul Ekman, saggio sulla storia delle illustrazioni di Phillip Prodger, traduzioni di Fiamma Bianchi Bandinelli Baranelli e Isabella C. Blum, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Descartes R., *Le passioni dell'anima*, in Id., *Opere (1637-1649)*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano: Bompiani, 2009, pp. 2289-2527.

- James W., *Che cos'è una emozione?*, in Id., *L'uomo come esperienza: Identità, istinti, emozioni*, a cura di Giovanni Starace, traduzione di Giuseppe Fonseca, Milano: L'ancora, 1999, pp. 167-186.

3.2) **SAGGI**

- AA. VV., *Filosofia ed emozioni*, a cura di Tito Magri, Milano: Feltrinelli, 1999.
- AA. VV., *La passione della ragione*, a cura di G. Dalmaso, Milano: Jaka Book, 1991.
- AA. VV., *Passioni, emozioni, affetti*, a cura di Carla Bazzanella e Pietro Kobau, Milano: McGraw-Hill, 2002.
- AA. VV., *Pathos. Scrittura del corpo, della passione, del dolore*, a cura di F. Rella, Bologna: Pendragon, 2000.
- AA. VV., *Sentimento e memoria*, a cura di F. Rella e G. Franck, Bologna: Pendragon, 2003.
- Bagnoli C. (a cura di), *Morality and the Emotions*, Oxford/New York: Oxford U.P., 2011.
- Bencivenga E., *Il piacere: Indagine filosofica*, Roma-Bari: Laterza, 2012.
- Bodei R., *Ira: La passione furente*, Bologna: il Mulino, 2010.
- Curi U., *Passione*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2013.
- Dalmaso G., *La passione della ragione*, Milano: Jaka Book, 1991.
- Damasio A. R., *Emozione e coscienza*, traduzione di Simonetta Frediani, Milano: Adelphi, 2000.
- Damasio A. R., *Alla ricerca di Spinoza: Emozioni, sentimenti e cervello*, traduzione di Isabella C. Blum, Milano: Adelphi, 2011.
- Deonna J./T., F., *Qu'est-ce qu'une émotion?*, Paris: Vrin, 2008.
- Fabris A., *Il coinvolgimento degli affetti*, in F. Botturi/C. Vigna (a cura di), *Affetti e legami*, «Annuario di etica», 1, Milano: Vita e Pensiero, 2004, pp. 23-36.

- Fisher R./Shapiro D., *Il negoziato emotivo*, traduzione di Michela Coletta, Milano: Corbaccio-Garzanti, 2012.
- Goldie P. (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford: Oxford U.P., 2010.
- Goleman D., *Intelligenza emotiva: Che cos'è e perché può renderci felici*, traduzione di Isabella C. Blum e B. Lotti, Milano: BUR, 2012.
- Gomorasca P., *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Milano: Vita e Pensiero, 2007.
- Greimas A. J./Fontanille J., *Semiotica delle passioni: dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano: Bompiani, 1996.
- Hatzimoysis A., *Philosophy and the Emotions*, Cambridge: Cambridge U.P., 2003.
- Kenny A., *Action, Emotion and Will*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Malo A., *Antropologia dell'affettività*, Roma: Armando Editore, 1999.
- Morton B., Susanna/Gill C. (a cura di), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge U.P., 1997.
- Nussbaum M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, traduzione di Rosamaria Scognamiglio, edizione italiana a cura di Giovanni Giorgini, Bologna: il Mulino, 2009.
- Pulcini E., *Invidia: La passione triste*, Bologna: il Mulino, 2011.
- Rorty A. O. (a cura di), *Explaining Emotions*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980.
- Sander D./Scherer, K. R. (a cura di), *The Oxford Companion to Emotion and the Affective Sciences*, Oxford: Oxford U.P., 2009.
- Sorabji R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, The Gifford Lectures, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Wollheim R., *On the Emotions*, The Ernst Cassirer Lectures, New Haven and London: Yale U.P., 1999.
- Vegetti Finzi S. (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Zamuner E., *Knowledge and Self-Knowledge of Emotions*, Ph.D. University of Edinburgh, 2008.

4) LETTERATURA PRIMARIA: HEIDEGGER

4.1) OPERE HEIDEGGERIANE

- [GA 2] Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi, 2005.
- [GA 3] Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klosterman, 1991, tr. it. a cura di M. E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Bari: Laterza, 1981.
- [GA 4] Heidegger M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), a cura di F.-W. von Hermann, 1981, tr. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Milano: Adelphi, 1988.
- [GA 5] Heidegger M., *Holzwege* (1935-1946), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1950, tr. it. a cura di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano: Bompiani, 2002.
- [GA 6. 1] Heidegger M., *Nietzsche I* (1936-1939), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1996, vol. I, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1994.
- Heidegger M., *Der europäische Nihilismus*, in [GA 6. 2] Heidegger M., *Nietzsche II* (1939-1946), a cura di B. Schillbach, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, nuova edizione ampliata a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 2005.
- [GA 7] Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia, 1976.

- [GA 8] Heidegger M., *Was heißt Denken?*, (Wintersemester 1951-1952 e Sommersemester 1952), Tübingen: Niemeyer 1971, tr. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Milano: Sugarco, 1978.
- Heidegger M., *Brief über den Humanismus* (1946), in [GA 9] Heidegger M., *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Heidegger M., *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*, in [GA 9] Heidegger M., *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Heidegger M., *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, in [GA 9] Heidegger M., *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Heidegger M., *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940), in *Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch*, a cura di E. Grassi in collaborazione con W. F. Otto e K. Reinhardt, Berlin: Küpper, 1942, pp. 96-124, poi in M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern: Franke, 1947; infine in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F. -W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit*, in [GA 9] Heidegger M., *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F. -W. von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza della verità*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Heidegger M., *Vom Wesen des Grundes* (1929), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F. -W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.

- Heidegger M., *Was ist Metaphysik?* in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F. -W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?* in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Heidegger M., *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B I* (1939), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F. -W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e il concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, I*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- Heidegger M., *Zur Seinsfrage* (1955), in [GA 9] M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F. -W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987.
- [GA 10] Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, a cura di P. Jaeger, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1997, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano: Adelphi, 1991.
- [GA 11] Heidegger M., *Was ist das-die Philosophie?*, Neske, Pfullingen 1956, tr. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Genova: Il Melangolo, 1983.
- [GA 12] Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Milano: Mursia, 1973.
- [GA 13] Heidegger M., *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), a cura di H. Heidegger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983, tr. it. di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*, in *Gelassenheit*, a cura di C. Angelino, *L'abbandono*, Genova: Il Melangolo, 1983.
- [GA 15] Heidegger M., *Seminare* (1951-1973), a cura di C. Ochwadt, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 1992.

- [GA 16] Heidegger M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000, tr. it. di N. Curcio et al., *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita: 1910-1976*, Genova: Il Melangolo, 2005.
- [GA 17] Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994.
- [GA 18] Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), a cura di M. Michalski, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2002.
- [GA 19] Heidegger M., *Platon: Sophistes* (WS 1924-25), a cura di I. Schüßler, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992, tr. inglese a cura di R. Rojcewicz e A. Schuwer, *Plato's Sophist*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- [GA 20] Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, a cura di P. Jaeger, 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova: Il melangolo, 1991.
- [GA 21] Heidegger M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), a cura di W. Biemel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, tr. it. a cura di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano: Mursia, 1976.
- [GA 22] Heidegger M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), a cura di F.-K. Blust, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1993, trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano: Adelphi, 2000.
- [GA 24] Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1975, 1989², 1997³, tr. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: Il melangolo, 1989.
- [GA 25] Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WF 1927-28), a cura di I. Görland, 1977, 1987², tr. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, *Interpretazioni fenomenologiche della "Critica della ragione pura" di Kant*, Milano: Mursia, 2002.

- [GA 26] Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), hrsg. von K. Held, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1978, tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova: Marietti, 1990.
- [GA 29/30] Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit* (WS 1929/30), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di P. Coriando, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo finitezza solitudine*, Genova: Il Melangolo, 1992.
- [GA 31] Heidegger M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), a cura di H. Tietjen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1982, translated by T. Sadler, *The essence of human freedom. An Introduction to Philosophy*, New York: Continuum, 2002.
- [GA 33] Heidegger M., *Aristoteles, Metaphysik, IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), a cura di H. Hüni, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1981, tr. it. a cura di U. Ugazio, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Milano: Mursia, 1992.
- [GA 34] Heidegger M., *Wom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und «Theätet»* (WS 1931-32), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, tr. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità*, Milano: Adelphi, 2009.
- [GA 39] Heidegger M., *Hölderlins Hymen «Germanien» und «Der Rhein»*, hrsg. von S. Ziegler, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1980, tr. it. a cura di G. Battista Demarta, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, Milano: Bompiani, 2005.
- [GA 40] Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, *Introduzione alla Metafisica*, Milano: Mursia, 1986.
- [GA 43] Heidegger M., *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (WS 1936-37), a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1985.

- [GA 45] Heidegger M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (WS 1937-38), hrsg. von F.-W. Von Hermann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1984, tr. it. di U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Milano: Mursia, 1988.
- [GA 49] Heidegger M., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, a cura di G. Seubold, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
- [GA 54] Heidegger M., *Parmenides* (WS 1942-43), a cura di M. S. Frings, 1982, tr. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 1999.
- [GA 55] Heidegger M., *Heraklit*, a cura di M. S. Frings, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1979, tr. it. di F. Camera, *Eraclito*, Milano: Mursia, 1992.
- [GA 56/57] Heidegger M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1987, tr. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli: Guida, 1993.
- [GA 58] Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), a cura di H.-H. Gander, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992.
- [GA 60] Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920-21), a cura di M. Jung e T. Regehly; *2. Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921); *3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (WS 1918-19, non tenuto), a cura di C. Strube, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995, tr. it. a cura di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano: Adelphi, 2003.
- [GA 61] Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (WS 1921-22), a cura di G. Neumann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2005, tr. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Napoli: Guida, 1990.

- [GA 63] Heidegger M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, 1995², tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli: Guida, 1992.
- [GA 64] Heidegger M., *Der Begriff der Zeit*, a cura di F.-W. Von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004, tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano: Adelphi, 1998.
- [GA 65] Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989, tr. it. di A. Iadiciccio, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano: Adelphi, 2007.
- [GA 89] Heidegger M., *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe* (1959-1969), a cura di M. Boss, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1987, tr. it. a cura di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Napoli: Guida, 1991.
- Heidegger M., *Écrits politiques (1933-1966)*, pres., trad. e note di F. Fédier, Paris: Gallimard, 1995, trad. it. di G. Zaccaria e M. Borghi, *Scritti politici (1933-1966)*, pref., postfazione e note di F. Fédier, Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- Heidegger M., Rickert H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente aus den Nachlassen Herausgegeben von Alfred Denker*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2002.
- Heidegger M., *Briefwechsel mit Karl Jaspers (1920-1963)*, München-Frankfurt a. M.: Piper-Klostermann, 1992.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)*, in Id., *Gesamtausgabe* vol. 62, a cura di G. Neumann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, a cura di G. Neumann, con un saggio di H.-G. Gadamer, Stuttgart: Reclam, 2003, tr. it. a cura di A. M. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, con un saggio di G. Figal, Napoli: Guida, 2005.

- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* (a cura di H. H. Lessing), «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften», Göttingen, 1989, Bd. 6, pp. 237-269, tr. it. a cura di V. Vitello e G. Cammarota, *Le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, «Filosofia e teologia», IV (1990), pp. 489-532.
- Heidegger M., *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler-Vorträge) (1925)*, in «Dilthey-Jahrbuch», Bd 8 (1992-1993), tr. it. a cura di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo. Dieci conferenze (Kassel, 16-21 aprile 1925)*, Napoli: Guida, 2001.
- Heidegger M./Jaspers K., *Briefwechsel (1920-1963)*, herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.
- Heidegger M., *Was ist das-die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, 1956, tr. it. a cura di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Genova: Il Melangolo, 1981.
- Heidegger M., *Zeit und Sein* (1962), in [GA 14] M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, tr. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, in *Tempo ed essere*, Napoli: Guida, 1980.
- Heidegger M., *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* (1965), in [GA 16] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000, tr. it. di A. Fabris, *Per la domanda intorno all'intonazione della cosa del pensiero*, in Id., M. Heidegger: *Filosofia e cibernetica*, Pisa: ETS, 1997.

4.2) TRADUZIONI DI CONFRONTO

- Chiodi P. (a cura di), *M. Heidegger: Essere e tempo*, Milano: Longanesi, 1970.
- Marini A. (a cura di), *M. Heidegger: Essere e tempo*, Milano: Mondadori, 2006.

- Vezin F. (édition par), d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerrois et Claude Roëls (deuxième partie), *M. Heidegger: Être et temps*, Paris: Éditions Gallimard, 1986.
- Volpi F. (a cura di), *M. Heidegger: Essere e tempo*, Milano : Longanesi, 2005.

5) LETTERATURA SECONDARIA SUL PENSIERO HEIDEGGERIANO

5.1) SAGGI SULL'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DEL PENSIERO ARISTOTELICO

- Brogan W. A., *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, Albany, NY: State University of New York Press, 2005.
- Cazzullo A., *Heidegger interprete di Aristotele*, Milano: Unicopli, 1986.
- Chiereghin F., *La lotta della filosofia per l'esistenza. L'«Aristoteles-Einleitung» nell'ambito dei primi anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger (1919-1922)*, in «Verifiche» XX, n. 3-4 (1991), pp. 265-289.
- Ciccarelli P. P., *Heidegger e il concetto di negatività. Sulla «presenza» aristotelica in Essere e tempo*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», XIII (1995/1996), pp. 563-613.
- Coltman R., *Heidegger and Gadamer on Aristotle: The Facticity of Phronesis and the Phenomenon of Application*, in Id., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 11-24.
- Courtine J. F., *Une difficile transaction. Heidegger entre Aristote et Luther*, in *Nos Grecs et leurs Modernes*, a cura di B. Cassin, Paris: Seuil, 1992.
- Figal G., *La totalizzazione della filosofia pratica. Riflessioni sul rapporto fra etica ed ermeneutica a partire dal «Natorp-Bericht»*, Appendice a M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le*

facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922), trad. it. di A. P. Ruoppo, Guida, Napoli 2005, pp. 133-152.

- Giordani A., *Il problema della verità. Heidegger vs Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- Marassi M., *Heidegger e la Retorica di Aristotele. Risposta alla domanda: quando il logos diventa pìstis?*, in «Studi di estetica» 33 (2006), pp. 235-267.
- Mora F., *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Padova: il Poligrafo, 2000.
- Penati G., *Aristotele e Heidegger. Prospettive e momenti di un'interpretazione*, in «Giornale di metafisica», XIV (1992), pp. 485-504.
- Ruggiu L., *Praxis e Poiesis. Una questione aperta in Heidegger*, in AA. VV., *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, Palermo: Flaccovio, 1994, pp. 209-246.
- Sadler T., *Heidegger and Aristotle, The Question of Being*, London and Atlantic Highlands, NJ: ATHLONE, 1996.
- Smith P. C., *Phronesis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in M. Wischke/M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 169-185.
- Sordini A., *Heidegger a Marburgo. Una lettura del De Anima*, in «Teoria», XIII (1993/1), (Nuova Serie III/1), pp. 55-88.
- Taminiaux J., *La réappropriation de l'Ethique à Nicomaque: ποίησις et πρᾶξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*, Grenoble: Millon, 1989.
- Taminiaux J., *Ποίησις e πρᾶξις nell'ontologia fondamentale di Heidegger*, in «Aut Aut» 223-224 (1988), pp. 111-128.
- Ugazio U. M., *L'Aristotele del primo Heidegger*, in «Annuario filosofico», VI (1990).
- Volpi F., *Dasein comme Praxis: L'assimilation e la realisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in F. Volpi (a cura di), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London, 1988, pp. 1-41.
- Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne, 1984.

- Volpi F., *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, in «Aut-Aut» 223/224 (1988), pp. 172-188.
- Volpi F., *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e Tempo*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 215-252.
- Volpi F., *La "riabilitazione" della dynamis e della praxis in Heidegger*, in «Aquinas», XXXIII (1990), pp. 3-28.
- Volpi F., *La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote*, in J.-F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris: Vrin, 1996.
- Volpi F., *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in AA. VV., F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano: Franco Angeli, 1992.
- Volpi F., *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1989, pp. 225-240.

5.2) SAGGI SULL'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DELLA MOTILITÀ DELL'ESISTENZA E DELLA LIBERTÀ

- Beaufret J., *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.
- Casucci M., *Essere, idea, libertà. La dottrina dell'idea in Martin Heidegger*, Lanciano: Casa Editrice Rocco Carabba, 2008.
- Casucci M., *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Lanciano: Casa Editrice Rocco Carabba, 2007.
- Ciancio C., *Libertà e dono dell'essere*, Genova: Marietti, 2009.
- Dastur F., *Heidegger et le ton de retenue de la pensée*, in «Epokhé» 2, *Affectivité et pensée*, Grenoble: Jerome Millon, 1991.
- Fabris A., *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Milano: Franco Angeli, 1994.

- Figal G., *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag GmbH, 1988, tr. it. a cura di F. Filippi, *Martin Heidegger, Fenomenologia della libertà*, Genova: Il Melangolo, 2007.
- Grassi E., *Il colloquio come evento*, Napoli: La Città del Sole, 2004.
- Greisch J., *Descartes selon l'ordre de la raison hermeneutique. Le "moment cartésien" chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques» 73 (1989), pp. 529-548.
- Greisch J., *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, in «Revue philosophique de Louvain», 100 (2002), pp. 272-301.
- Greisch J., *La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994)*, in «Revue de Sciences philosophique et theologiques», 1995, pp. 439-466.
- Guilead R., *Etre et liberté. Une etude sur le dernier Heidegger*, Paris-Leuvin: Nauwelaerts, 1965.
- Haar M., *The question on human freedom in the later Heidegger*, in «The Southern Journal of Philosophy», vol. XXVIII (1989), pp. 1-16.
- Haugeland J., *Heidegger on being a Person*, in «Noûs», vol. 16, no. 1 (1982), pp. 15-26.
- Hinners R., *The Freedom and Finiteness of Existence in Heidegger*, in «The new Scholasticism», XXXIII, pp. 32-48
- Ibañez-Noé J. A., *Authenticity, Freedom and Gelassenheit*, in «Philosophy Today», 50/4 (2006), pp. 371-385.
- Kühn R., *Pulsion et passibilité radicale. De Husserl à la phenomenologie de la vie*, in «Alter» 9 (2001), pp. 56-72.
- Kühn R., *Pulsion et passibilité. Pour une phenomenologie pratique*, Paris: L'Hamattan, 2003.
- Lacroix J., *Affectivité et absolue*, in «Le Monde», 25-26 octobre 1964.
- Laoureux S., *Vers un regime de l'autoaffection? Remarques sur la possibilité de formaliser un regime de passivité*, in «Recherches sociologiques» 2003, pp. 34-56.
- Legros R., *La critique heideggerienne de la metaphysique romantique, in Phenomenologie et politique. Melanges offerts à Jaques Taminioux*, Bruxelles: Ousia, 1989.

- Luporini C., *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Roma: Editori Riuniti, 1993.
- Marion J. L., *L'angoisse et l'ennui. Pour interpreter Was ist metaphysik?* in «Archives de philosophie», 43 (1980), pp. 121-146.
- Marion J. L., *Reduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phenomenologie*, Paris: Vrin, 1989.
- Martineau E., *Grace et Dignité*, in «Po&sie» 11, IV semestre 1979, pp. 3-42.
- Masi G., *La libertà in Heidegger. Ricerche sulla sua filosofia*, Bologna: Zanichelli, 1961.
- McDonough R., *Heidegger on Authenticity, Freedom and Individual Agency: An Aristotelian Model*, 30/2 (1998), pp. 69-91.
- Meyor C., *L'affectivité en education: pour une pensee de la sensibilité*, Bruxelles: De Boeck, 2002.
- Murchadha F. O., *Hegel, Nietzsche, Heidegger: thinking freedom and philosophy*, in «British Journal for the History of Philosophy», 13/2 (2005), pp. 361-373.
- Naka Y., *Etude sur le concept d'auto-affection*, in «Memoires de la societé de philosophie du Kausai (Osaka) 21 (1987), pp. 322-365.
- Nichols C. M., *Primordial Freedom: The Authentic Truth of Dasein in Heidegger's Being and Time*, in «Thinking Fundamentals, IWM Junior Visiting Fellows Conferences», vol. 9/2 (2000), pp. 1-14.
- Perego V., *Affettività e immanenza. Michel Henry lettore critico di Heidegger*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica» 2 (2001), pp. 280-305.
- Richir M., *L'origine phenomenologique de la pensee*, in «La liberté de l'esprit» 7 (1980), pp. 63-107.
- Ruin H., *Prudence, passion and freedom on Heidegger's ideal of Besinnung*, in «Giornale di Metafisica», 1 (2006), pp. 29-52.
- Sorial S., *Heidegger and the Ontology of Freedom*, in «International Philosophical Quarterly» vol. 46, no. 2 (2006), pp. 205-218.
- Stack G. J., *Possibility, Freedom and Value*, in «Dialogos», 34 (1979), pp. 7-32.
- Taminiaux J., *Le regard et l'excédent*, in «Phaenomenologica», 75 (1975), pp. 182-209.

- Taminiaux J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemand: Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye: Nijhoff, 1967.
- Tanzer M., *Heidegger on Freedom and practical Judgment*, in «Journal of philosophical research», vol. XXVI (2001), pp. 343-357.
- Todres L. A., *Psychological and spiritual freedoms: Reflections inspired by Heidegger*, in «Human Studies», 16 (1993), pp. 255-266.
- Vitiello V., *Heidegger nei labirinti del possibile*, in «Aut- Aut», 253 (1993), pp. 19-33.

5.3) SAGGI SUI PRIMI ANNI DELL'INSEGNAMENTO HEIDEGGERIANO A FRIBURGO

- Ardivino A., *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano: Guerini e Associati, 1998.
- Courtine J. -F., *Voix de la conscience et vocation de l'être*, in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990, pp. 305-325.
- Esposito C., *Heidegger e l'esperienza proto cristiana del tempo (un promemoria)*, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione*, Milano: Guerini e associati, 1997.
- Esposito M. C., *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità ed intenzionalità*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, in «Studia Ephemeridis "Augustinianum"», 1993, pp. 229-259.
- Fabris A., *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2002.

- Gaiffi F., *L'indicazione formale nei corsi friburghesi*, in «Teoria», 2 (1997), pp. 39-50.
- Galanti Grollo S., *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger*, Padova: il Poligrafo, 2002.
- Gander H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001.
- Greisch J., *La "tapisserie de la vie", le phénomène de la vie et ses interprétations dans les "Grundprobleme der Phänomenologie" (1919-1920) de Martin Heidegger*, in AA. VV., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, a cura di J. -F. Courtine, Paris: Vrin, 1996, pp. 131-152.
- Held K., *Heideggers Weg "zu den Sachen selbst"*, in *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Hermann zum 65. Geburtstag*, a cura di P. L. Coriando, Berlin, 1999, pp. 31-45.
- Hogemann F., *Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920*, in «Dilthey-Jahrbuch», IV (1986-87), pp. 54-71.
- Imdhal G., *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.
- Jamme C., *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4 (1986-87), pp. 72-90.
- Jung M. e T. Regehly, *Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920/21*, in LX, pp. 338 sgg.
- Kiesel T., *The Missing Link in the Early Heidegger*, in J. J. Kockelmans (a cura di), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington (D. C): University Press of America, 1988, pp. 1-40.
- Kim I.-S., *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Berlin-Bern-New York: Lang, 1998.
- Kiesel T., *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 4 (1987), pp. 91-120.

- Kisiel T., *War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe?"*, in *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Stuttgart: Frommann, 1988, pp. 59-75.
- Lafont C., *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Landgrebe L., *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.
- Lazzari R., *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano: Franco Angeli, 2002.
- Lehmann K., *Christliche Geschichteserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1969.
- Macquarry J., *Heidegger and Christianity*, London: SCM Press, 1994.
- Makkrel R. A., *The Genesis of Heidegger's phenomenological Hermeneutics*, in «Man and World», 23 (1990), pp. 229-268.
- Mazzarella E., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli: Guida, 1993.
- Merker B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- Mora F., *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini e A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Roma: Donzelli, 2005, pp. 141-157.
- O'Meara T. F., *Heidegger and His Origins: Theological Perspectives*, in «Theological Studies», XLVII (1986), pp. 205-226.
- Perego V., *La genesi della fenomenologia nel primo Heidegger*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1-2 (1998), pp. 51-77.
- Perissinotto L. e M. Ruggenini (a cura di), *Tempo e interpretazione. Esperienze di verità nel tempo dell'interpretazione*, Milano: Guerini e Associati, 2002.
- Pinto V., *Storicità ed effettività dell'io ed esperienza cristiana originaria della vita. Paolo e Agostino nei corsi di Heidegger del 1920-21*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli», XCVII (1987).
- Riedel M., *Die Urstiftung der Phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl*, in C. Jamme-O. Pöggeler (a cura di), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, pp. 215-

233, *La fondazione originaria dell'ermeneutica fenomenologica. Il primo confronto di Heidegger con Husserl*, in «Paradigmi», VII (1989), pp. 299-317.

- Rodriguez R., *La transformacion hermeneutica de la fenomenologia. Una interpretacion de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997.
- Ruff G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten "Freiburger Vorlesungen"*, Berlin: Duncker & Humblot, 1997.
- Schaeffler R., *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Sheehan T., *Heidegger e il suo corso sulla "Fenomenologia della religione" (1920/21)*, in «Filosofia», XXXI (1980), p. 437-536.
- Strube C., *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- Tietjen H., *Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers*, in «Heidegger Studies», II (1986), pp. 11-40.
- Van Buren J., *The Ethics of "formale Anzeige" in Heidegger*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», LXIX (1995), pp. 157-170.
- Van Buren J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Vicari D., *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della 'questione dell'uomo' nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Torino: Silvio Zamorani Editore, 1996.
- von Hermann F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- Wetz F. J., *Das nackte Daß. Zur Frage der Faktizität*, Pfullingen: Neske, 1990;
T. Kiesel, *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch in die hermeneutische Phänomenologie*, in «Philosophisches Jahrbuch», CXIX (1992), pp. 105-122.

5.4) STUDI SULLA BEFINDLICHKEIT E SULLE STIMMUNGEN HEIDEGGERIANE

- Agosta L., *Heidegger's 1924 clearing of the affects using Aristotle's Rhetoric, Book II*, in «Philosophy Today», 2010, pp. 333-345.
- Auriol I., *Situation de l'animal et statut de l'animalité*, in «Heidegger Studies» 17 (2001), pp. 135-153.
- Bailey C., *Animal Dasein. The genesis of Existentials in the early Heidegger's interpretations of Aristotle*, paper presented at SPEP 2012, disponibile all'indirizzo: christianebailey.com.
- Bassanese M., *La noia e il mondo della vita animale: l'unità tematica della Vorlesung di M. Heidegger "Die Grundbegriffe der Metaphysik" (1929/30)*, in «Verifiche», 1 (1992), pp. 37-91.
- Beelmann A., *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Würzburg, 1994.
- Berto G., *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Milano: Bompiani, 1999.
- Bottani L., *Heidegger su stupore e orrore*, in «Verifiche», 3 (1992), pp. 301-324.
- Caputo A., *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Milano: Franco Angeli Editore, 2005.
- Caputo A., *L'origine dell'affettività. Heidegger a Marburgo*, in «Intersezioni» XX (2000), n. 1, pp. 59-86.
- Caputo A., *Pensiero e affettività, Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Milano: F. Angeli Editore («Collana di Filosofia»), 2001.
- Catricalà A., *La Gelassenheit in Martin Heidegger*, Roma: Aracne, 2009.
- Coriando P. L., *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003
- Coulobaristsis L., in *Le "miracle" grec et l'origine de l'étonnement*, in *Le miracle grec. Actes du II colloque sur la pensée antique*, organisé par le CRHI à la Faculté de Lettres de Nice (textes rassemblés par A. Thivel), Nice: Association des Publications de la Faculté de Lettres de Nice, 1982, pp. 261-274.

- Di Giorgi F., *Heidegger tra attesa, noia e angoscia*, in «Paradigmi» XIV, n. 41 (1996), pp. 259-290.
- Escudero J. A., *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, in AA. VV., *Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, a cura di C. Gentili, F-W. von Hermann e A. Venturelli, Genova: Il melangolo, 2009, pp. 113-130.
- Fabris A., *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in «Aut-Aut», 270 (1995).
- Fédier F., *Intendere Heidegger?*, in AA. VV., *Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, a cura di C. Gentili, F-W. von Hermann e A. Venturelli, Genova: Il melangolo, 2009, pp.41-50.
- Fink-Eitel H., *Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers Sein und Zeit*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 17/3, pp. 27-44.
- Florival G., *Vie affective et temporalité*, in «Revue philosophique de Louvain», 66 (1987), pp. 198-225.
- Forti S., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano: Franco Angeli, 1996, pp. 72-120.
- Franzen W., *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Die über ein NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, a cura di A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Garaventa R., *Noia ed esperienza del tempo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli: Loffredo Editore, 1997, pp. 327-338.
- Gendlin Eugene T., *Befindlichkeit: Heidegger and the philosophy of psychology*, in «Review of Existential Psychology and Psychiatry», 16 (1978-79), pp. 43-71.
- Grimaldi A., *Libertà "necessitata" e libertà dell'accettazione: per un chiarimento del concetto di das Unheimliche in Heidegger e in Freud*, in *Atti del XXVII Congresso Nazionale di Filosofia*, Lecce, 24-27 aprile 1980, Roma: Società Filosofica Italiana, 1980, pp. 495-504.
- Haar M., *Attunement and Thinking*, in AA. VV., *Heidegger: a critical reader*, edited by Hubert L. Dreyfus and H. Hall, Oxford: Blackwell, 1992.

- Haar M., *Le primat de la Stimmung sur la corporéité du Dasein*, in «Heidegger Studies», 2 (1976), pp. 67-80.
- Hadjioannou C., *Befindlichkeit as retrieval of Aristotelian διάθησις. Heidegger reading Aristotle in the Marburg years*, disponibile all'indirizzo: www.academia.edu
- Han B. C., *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Heidegger*, München: Alber, 1996
- Held K., *Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. I: *Philosophie und Politik*, a cura di D. Papenfuss e O. Pöggeler, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, pp. 31-56
- Held K., *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, in AA. VV., *Heidegger in discussione*, a cura di Franco Bianco, Milano: Franco Angeli, 1992.
- Henry M., *The power of revelation of affectivity according to Heidegger*, in C. E. Macann, *Martin Heidegger. Critical assessments*, Routledge, 1992, pp. 354-362.
- Huguet M., *L'ennui ou la douleur du temps*, Paris: Masson, 1987.
- Imdhal G., *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen freiburger Vorlesungen*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997..
- King M., *Heidegger and Happiness. Dwelling on Fitting and Being*, New York: Continuum, 2009.
- Komel D., *Die Zerklüftung des Daseins. Von der Abgrenzung der hermeneutischen Phänomenologie und der philosophischen Anthropologie*, Ljubljana, 1996.
- Krüger F., *Das Wesen der Gefühle*, Leipzig, 1928.
- Lepenies W., *Melancholie und Gesellschaft*, 1969, tr. it. a cura di P. Porzio, *Melanconia e società*, Napoli: Guida, 1985.
- Lesniewski N., *How to regain the unity of logos, pathos and ethos?*, disponibile all'indirizzo: www.amu.edu.pl
- Lilly R., *“Fundamental dispositions” in Heidegger’s thought*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1998 (vol. 50, n. 4), 1998, pp. 668-694.

- Llewelyn J., *On the saying that philosophy begins in thaumazein*, in AA. VV., *Post- Structuralist Classics*, edited by A. Benjamin, London-New York: Routledge, 1988 pp. 173-191.
- Maletta S., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano: Jaka Book, 2001, pp. 64-72.
- Maly K., *From Truth to ἀλήθεια to Opening and Rapture*, in «Heidegger Studies» 6 (1990), pp. 27-42.
- Masullo A., *Patitività e indifferenza*, Genova: Il Melangolo, 2003.
- Masullo A., *Soggetto "patitico" e fine del trascendentale*, in «Paradigmi», 1978, pp. 159-200.
- Mette H. J., 'Schauen' und 'Stauen', in «Glotta» 39 (1961), pp. 49-71.
- Miller J. A., *Wonder as Hinge*, «Philosophical Quarterly» vol. 29, n. 1 (1989), pp. 53-66.
- Moneta Giuseppina C., *Esperienza precategoriale husserliana e Gelassenheit heideggeriana*, in «L'uomo, un segno», 1-2 (1979), pp. 101-110.
- Moretti G., *Se (la) filosofia è (una) Stimmung. Considerazioni sull'eredità heideggeriana*, in AA. VV., *Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, a cura di C. Gentili, F-W. von Hermann e A. Venturelli, Genova: Il melangolo, 2009, pp. 311-316.
- Oele M., *Heidegger's reading of Aristotle's concept of pathos*, disponibile all'indirizzo: repository.usfca.edu/phil/18.
- Opilik K., *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers Sein und Zeit*, Freiburg-München: Alber, 1993.
- Paumen J., *Ennui et nostalgie chez Heidegger*, in «Revue internationale de philosophie», 168 (1989), pp. 103-130.
- Pocaï R., *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg: Alber, 1996
- Ratcliffe M., *Why mood matters*, disponibile all'indirizzo: www.academia.edu
- Slaby J., *The other side of existence: Heidegger on boredom. Contribution to "Habitus in Habitat II – Other sides of cognition"*, edited by S. Flach, D. Margulies and J. Söffner, 2010, disponibile all'indirizzo: <http://www.sputtr.com/slaby>

- Smith Q., *On Heidegger's theory of moods*, in «The modern Schoolman», 4 (1981), pp. 211-235.
- Stenstad G., *Attuning and Transformation*, in «Heidegger Studies», 7 (1981), pp. 75-88.
- Stone B. E., *Curiosity as the Thief of wonder. An essay on Heidegger's critique of the ordinary conception of time*, in «Kronoscope» 6/2 (2006), pp. 205-229.
- Strasser S., *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlsleben*, Utrecht-Antwerpen-Freiburg, 1956.
- Valavanidis-Wybrands H., *Stimmung et passivité*, in «Exercices de la patience», 3/4 (1992), pp. 35-48.
- Van Dijk R. J. A., *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriff bei Heidegger*, in «Heidegger Studien» 7 (1991), pp. 89-110.
- Virno P., *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2013.
- Völker L., *Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*, Fink, München, 1975.
- Yamagata Y., *Sentiment et intentionalité*, in «Riso» (Tokyo, Risosha) 571 (1980), pp. 347-402.

6) LETTERATURA PRIMARIA: KANT

6.1) OPERE KANTIANE

- Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg: Nicolovius, 1798, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, con introduzione e note di M. Foucault, I. Kant: *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Milano: Einaudi, 2010.

- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. IV, tr. it., introduzione, note e apparati a cura di V. Mathieu, I. Kant: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano: Bompiani, 2003.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. V, tr. it. di F. Capra e introduzione di S. Landucci, I. Kant: *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. III, tr.it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, I. Kant: *Critica della ragion pura*, Roma-Bari: Laterza, 1981.
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Berlino, 1900 e seguenti, vol. VII, traduzione italiana di A. Gargiulo, introduzione di P. D'Angelo, I. Kant: *Critica del Giudizio*, Roma-Bari: Laterza, 2002.

7) LETTERATURA SECONDARIA SUL PENSIERO DI KANT

7. 1) STUDI SULLA FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA KANTIANA

- Adinolfi M., *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994.
- Albrechts M., *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim-New York: Olms, 1978.
- Carpi O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*, Bologna: ESD, 2004.
- Cassirer E., *Vita e dottrina di Kant*, Firenze: La Nuova Italia, 1994.

- Ciafardone R., *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2007.
- Grondin J., *La conclusion de la "Critique de la raison pure"*, «Kant Studien», 81 (1990), pp. 129-144.
- Guerra A., *Introduzione a Kant*, Roma-Bari: Laterza, 1996.
- Landucci S., *La critica della ragion pratica di Kant: introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2001.
- Massolo A., *Introduzione all'Analitica kantiana*, Firenze: Sansoni, 1946.
- Morpurgo Tagliabue G., *Le strutture del trascendentale*, Milano: Bocca, 195
- Riconda G., *Invito al pensiero di Kant*, Milano: Mursia, 1987.
- Salvucci P., *L'uomo in Kant*, Urbino: Argalia, 1997.
- Tafani D., *Virtù e felicità in Kant*, Firenze: Olschki Editore, 2006.
- Weil E., *Problemi kantiani*, tr. it. a cura di P. Venditti, Urbino: Edizioni «quattro venti», 1980.
- White Beck L., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

7. 2) STUDI SULLA CONCEZIONE KANTIANA DELLA LIBERTÀ TRASCENDENTALE, PRATICA ED ESTETICA

- Allison H. / Caranti L., *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, Roma: Luiss Edizioni, 2002.
- Allison H., *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Carnois B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris: Seuil, 1973.
- Cozzoli L., *Il linguaggio senza nome. Estetica, analogia e belle arti in Kant*, Bologna: Clueb, 1996.
- Gasparini L., *Autorità e libertà in I. Kant*, Padova: Liviana Editrice, 1978.
- Giordanetti P., *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano: Mimesis, 2001, pp. 49-125.

- Guyer P., *Free and adherent beauty: a modest proposal*, in «British Journal of Aesthetics» 42 (2002), pp. 357-366
- Guyer P., *Kant and the experience of freedom. Essays on aesthetics and morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- La Rocca C., *Strutture kantiane*, Pisa: ETS Editrice, 1990, pp. 123-173.
- Menegoni F., *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Trento: Verifiche, 1988.
- Paltrinieri G. L., *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Roma: Carocci, 2001.
- Reath A., *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Rotenstreich N., *Schematism and Freedom*, in «Revue internationale de Philosophie» 110/4 (1974), pp. 464-474.
- Roviello A.-N., *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles: Ousia, 1984.
- Rueger A., *Beautiful surfaces: Kant on free and adherent beauty in nature and art*, in «British Journal for the History of Philosophy» 16/3 (2008), pp. 535-557.
- Sciacca G. M., *L'idea della libertà. Fondamento della coscienza etico-politica in Kant*, Palermo: Edizioni Fotografo, 2007.

7. 3) STUDI SULL'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DEL PENSIERO KANTIANO (CON PARTICOLARE RIFERIMENTO ALLA QUESTIONE DELLA LIBERTÀ TRASCENDENTALE, PRATICA ED ESTETICA)

- AA. VV., *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2007.
- Birault H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris: Gallimard, 1978.
- Chiereghin F., *Heidegger e la filosofia pratica kantiana. Note a Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1930)*, «Verifiche», 1 (1985), pp. 37-61.

- Chiereghin F., *Il problema della libertà. Note in margine a: Vom Wesen der menschlichen Freiheit di Martin Heidegger*, Padova: Edizioni Nuova Vita, 1983.
- Cicatello A., *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, Genova: Il Melangolo, 2005.
- Colonnello P., *Heidegger interprete di Kant*, Genova: Studio Editoriale di Cultura, 1981.
- Declève H., *Heidegger et Kant*, La Haye: Nijhoff, 1970.
- de Gramont J., *Kant et la question de l'affectivité. Lecture de la troisième Critique*, Paris: Vrin, 1996
- Dupond P., *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles: Ousia, 1996.
- Effertz D., *Kants Metaphysik: Welt und Freiheit. Zur Transformation des Systems der Ideen in der Kritik der Urteilskraft*, Freiburg-München: Alber, 1994
- Esposito C., *Heidegger e Kant: 1919-1929. Un'ipotesi di lettura*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», 22 (1979), pp. 221-248.
- Esposito C., *Heidegger, Kant e il problema della causalità libera*, «Paradigmi», 1999, pp. 491-517.
- Esposito C., *Il topos heideggeriano di finitezza: Antropologia e metafisica in "Kant und das Problem der Metaphysik"*, in AA. VV., *Il problema dell'antropologia*, a cura del centro di Studi Filosofici di Gallarate, Padova: Editrice Gregoriana, 1980, pp. 165-178.
- Fabris A., *Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, «Teoria» VII/1 (1987), pp. 105-129.
- Ferry-L./Renault-A., *La dimension éthique dans la pensée de Heidegger. De Heidegger à Kant*, in AA. VV., *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, a cura di U. Guzzoni, Hilesheim: Gerstenberg Verlag, 1980, pp. 36-54.
- Lebrun G., *Kant et la mort de la métaphysique. Essai sur la «Critique de la faculté de Juger»*, Paris: A. Colin, 1970.
- Legros R., *La "beauté libre" et le phénomène en tant que tel*, in «Archives de Philosophie» 48 (1985), pp. 605-611.
- Lories D., *Kant et la liberté esthétique*, «Revue philosophique de Louvain», 79 (1981), pp. 484-512.

- Marty F., *Raison pure, raison affectée. A propos de l'affectivité chez Kant*, in «Epokhè» 2, Grenoble, 1991, pp. 9-33.
- Maschietti S., *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici, 2005.
- Masollo A., *Heidegger e la fondazione kantiana*, «Giornale critico della filosofia italiana», 5-6 (1941), pp. 336-353.
- Penati G., *Kant e la metafisica secondo Heidegger*, «Humanitas», 1 (1988), pp. 24-37.
- Penzo G., *La Vorstellung in Kant e la Vor-stellung in Heidegger*, «Studia Patavina», 14 (1967), pp. 77-120, 236-288.
- Perego V., *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- Prezioso F., *L'interpretazione heideggeriana della "Critica della ragion pura" di Kant*, «Sapienza», 32 (1979), pp. 129-167.
- Roviello A.-N., *L'institution kantienne de la liberté*, Bruxelles: Ousia, 1984.
- Schalow F., *Freedom, Finitude and the Practical Self: the other side of Heidegger's Appropriation of Kant*, in «Heidegger and Practical Philosophy», 363 (2002), pp. 29-41.
- Schalow F., *Imagination and Existence. Heidegger's Retrieval of the kantian Ethic*, Boston: University Press of America, 1986.
- Schalow F., *The renewal of the Heidegger-Kant dialogue. Action, Thought, and Responsibility*, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1992.
- Schalow F., *Toward a Concrete Ontology of Practical Reason in Light of Heidegger's Lectures on Human Freedom*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 17, no. 2 (1986), pp. 155-165.
- Sherover C. M., *Heidegger and the reconstruction of the kantian ethic*, «Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie» V (1970), pp. 527-532.
- Van De Wiele J., *Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition*, «Revue philosophique de Louvain», 76 (1978), pp. 29-53.
- Vinci P., *Soggetto e tempo. Heidegger interprete di Kant*, Roma: Bagatto Libri, 1988.

- Vitiello V., *Heidegger e la morale kantiana*, in AA. VV., *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, Palermo: Flaccovio, 1994, pp. 267-305.
- Volpi F., *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in AA. VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, a cura di G. Michele e G. Santillo, Brescia: La Scuola, 1984, pp. 161-179.
- Webb D., *The contingency of freedom: Heidegger reading Kant*, «International Studies in Philosophy», vol. XXXVI/1 (2004), pp. 189-214.

8) ALTRI TESTI CONSULTATI

8.1) TESTI FILOSOFICI

8.2) OPERE MODERNE E CONTEMPORANEE

- Arendt H., *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Julius Springer, 1929, tr. it. A cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano: Sé, 2004.
- Arendt H., *Philosophie et politique*, in «Le Cahiers du Grif», 33 (1986), pp. 85-96.
- Arendt H., *The Life of Mind*, New, York-London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, pref. di M. McCarthy, Bologna: il Mulino, 2009.
- Arendt H., *Vita Activa: La condizione umana* (1958), trad. it. di S. Finzi, Milano: Bompiani, 2004.
- Benjamin W., *Angelus novus*, Torino: Einaudi, 1981.
- Descartes R., *Meditationes de prima philosophia* (1641), tr. it. a cura di A. Tilgher, R. Cartesio: *Meditazioni metafisiche*, in Id. (a cura di), *Opere filosofiche*, vol. II, Roma-Bari: Laterza, 1996.
- Dewey J., *Arte come esperienza*, Palermo: Aesthetica, 2007.

- Dilthey W., *Das Erlebnis und die Dichtung*, in *Gesammelte Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914 ss., tr. it. di N. Accolti Gil Vitale, *Esperienza vissuta e poesia*, Genova: Il Melangolo, 1999.
- Fink E., *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1957, tr. it. a cura di A. Calligaris, *Oasi del gioco*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2004.
- Gadamer H.-G., *Die Marburger Theologie* (1964), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: Mohr, 1987, tr. it. a cura di R. Cristin, *La teologia di Marburgo*, in H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, Genova: Marietti, 1987.
- Gadamer H.-G., *Heideggers Wege*, Tübingen: Mohr, 1983, tr. it. a cura di R. Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Genova: Marietti, 1987.
- Gadamer H.-G., *Le problème de la conscience historique*, Louvain/Paris: 1963; tr. it. di G. Bartolomei, *Il problema della coscienza storica*, a cura di V. Verra, Napoli: Guida, 1969.
- Gadamer H.-G., *Platon dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 1968, tr. it. a cura di G. Moretto, *Studi platonici*, Genova: Marietti, 1983.
- Gadamer H.-G., *Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik*, in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 4, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Gadamer H.-G., *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp Verlag, 1976, tr. it. di A. Fabris, *La ragione nell'età della scienza*, Genova: Il Melangolo, 1982.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1960, tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano: Bompiani, 2004.
- Henry M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF, 1985, tr. it. di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Firenze: Ponte alle Grazie, 1990.
- Henry M., *La vie se revele dans l'immanence radical de son pur pathos. La phenomenologie, une philosophie pour notre monde*, in «Magazine litteraire», 403 (2001), pp. 53-72.
- Henry M., *Narrer le pathos*, in «Revue de Sciences Humaines», 1 (1991), pp. 49-65.
- Henry M., *Quatre principes de la phenomenologie*, in «Revue de Metaphyque et de Morale», 1 (1991), pp. 3-26.

- Henry M., *Reflexions sur la "Cinquieme Meditation cartesienne"*, in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, in «Phaenomenologica», 3 (1990), pp. 107-123.
- Henry M., *Representation et auto-affection*, in «Communio», 3 (1988), pp. 77-96.
- Henry M., *Sur l'ego du cogito*, in AA.VV., *La passion de la raison*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, pp. 91-112.
- Henry M., *Un filosofo del sentimento. Michel Henry*, in Jean Lacroix. *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Roma: Città Nuova Editrice, pp. 151-156.
- Henry M., *Vedere l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1996.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle a. d. Saale, 1913, tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino: Einaudi, 1965.
- Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis*, tr. it. a cura di P. Spinozzi e V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano: Guerini e Associati, 1993.
- Jonas H., *Gnosticism and Modern Nihilism*, in «Social Research», 19 (1952), pp. 155-171.
- Levinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano: Jaka Book, 1995.
- Löwith K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII (1958).
- Löwith K., *Mein Leben in Deutschland*, tr. it. a cura di E. Grillo, *La mia vita in Germania*, Milano: Il Saggiatore, 1995.
- Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich: Europa Verlag, 1941, ed. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino: Einaudi, 1949.
- Merleau Ponty M., *Il problema della passività: il sonno, l'incoscio, la memoria*, in «Aut-Aut», 232/233 (1989), pp. 13-16.
- Merleau-Ponty M., *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1969.
- Minkowski E., *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, prefazione di E. Paci, Torino: Einaudi, 1968.
- Natorp P.: *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele, con in appendice il saggio sull'inautenticità del libro K della Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano: Vita e Pensiero, 1995.

- Nietzsche F., *Darstellung der antiken Rhetorik*, in F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, 22 voll., Berlin-New York: de Gruyter, 1967 ss., vol. II, tomo 4, a cura di Fritz Bornmann e M. Carpitella, Berlin-New York: de Gruyter, 1995, pp. 413-502, tr. it. a cura di S. Tafuri, con Prefazione di F. Tomatis e Postfazione di A. Di Chiara, *F. Nietzsche: L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, Rapallo: Il ramo, 2012.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi*, in F. Nietzsche, *Opere*, edizione italiana di S. Giammetta condotta sul testo critico curato da G. Colli e M. Montinari, Milano: Adelphi, 1970.
- Nietzsche F., *Idilli di Messina, La gaia scienza e scelta di frammenti postumi 1881-1882*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano: Adelphi, 1971.
- Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie (1872)*, tr. it. di S. Giammetta, *La nascita della tragedia*, in F. Nietzsche, *Opere*, edizione italiana condotta sul testo critico curato da G. Colli e M. Montinari, Milano: Adelphi, 1970.
- Pascal B., *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets*, tr. it. a cura di P. Serini, *Pensieri*, Milano: Garzanti, 1968.
- Sartre J-P., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Milano: Bompiani, 2004.
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern: Fränke, 1928, tr. it. a cura di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano: Franco Angeli, 2009.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, A. W. Hahn, 1819, tr. it. a cura di P. Savy-Lopez e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari: Laterza, 1979.
- Schopenhauer A., *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, A. W. Hahn, 1862, tr. it. a cura di M. Carpitella, *Parerga e paralipomena*, Milano: Adelphi, 1981.
- Verri P., *Opere filosofiche e di economia politica*, Milano: Società tipografica dei classici italiani, 1935.

8.3) SAGGI SUL TEMA DEL 'NICHILISMO'

- AA. VV., *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, a cura di C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli, Bologna: Pendragon, 2006.
- Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli: Guida, 1976, pp. 77-121.
- Casale R., *L'esperienza Nietzsche di Heidegger. Tra nichilismo e Seinsfrage*, Napoli: Bibliopolis, 2005.
- Cavallucci V., *Heidegger tra metafisica e tecnica*, Venezia: Arsenale, 1981.
- Esposito C., *Heidegger e il fondamento del nichilismo*, in A. Ales-Bello-L. Messinese-A. Molinaro (a cura di), *Fondamento e fondamentalismi: filosofia teologia religioni*, Roma: Città Nuova, 2004, pp. 145-167.
- Fandozzi P. R., *Nihilism and Technology. A Heideggerian Investigation*, Washington (D. C.): University Press of America, 1982; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli: Guida, 1981.
- Fédier F., *Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza*, tr. it. e cura di M. Borghi, Como-Pavia: Ibis, 2003.
- Ruggenini M. (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Genova: Marietti, 1991.
- Seubod G., *Heideggers Analyse der neuzetlichen Technik*, Freiburg-München: Alber, 1986.
- Vitiello E., *Utopia del nichilismo: tra Nietzsche e Heidegger*, Napoli: Guida, 1983.
- Volpi F., *Il nichilismo*, Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Volpi F. *Storia del nichilismo*, Roma-Bari: Laterza, 1996, pp. 79-86.

8.4) ALTRI STUDI, ARTICOLI E INTRODUZIONI CONSULTATI

- AA. VV., *Eredità di Heidegger*, a cura di M. L. Martini, Bologna: Transeuropa, 1988.

- AA. VV., *Filosofia '91*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari: Laterza, 1992.
- AA. VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Milano: Guerni e Associati, 2003.
- AA. VV., *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Milano: Franco Angeli, 1992.
- AA. VV., *Heidegger oggi*, a cura di E. Mazzarella, Bologna: il Mulino, 1998.
- AA. VV., *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, Napoli: Guida, 1992.
- AA. VV., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24-28, April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, Torino: Einaudi, 1982.
- Agamben G., *L'aperto l'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.
- Ardivino A., *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata: Quodlibet, 2012.
- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problematique aristotelicienne*, Paris: PUF, 2005.
- Bancalari S., *L'Altro e l'Esserci. Il problema del "Mitsein" nel pensiero di Heidegger*, in «Archivio di Filosofia», 1-3 (2000), pp. 9-248.
- Bataille G., *La parte maledetta*, Torino: Bollati Boringhieri, 1991.
- Bazzanella E., *Orizzonte: passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Milano: Guerini Scientifica, 1995.
- Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris: Les Editions de Minuit, 1973, tr. it. a cura di G. Zaccaria, *Dialogo con Heidegger*, Milano: Egea, 1992.
- Beaufret J., *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, tr. it. a cura di S. Esengrini, *In cammino con Heidegger. Conversazioni con Frédéric de Towarnicki*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2008.
- Biemel W., *Le concept du monde chez Heidegger*, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris, 1950.

- Bultmann R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1958, tr. it. a cura di A. Rizzi, *Storia ed escatologia*, Brescia: Queriniana, 1989.
- Bultmann R., *Jesus*, München-Hamburg: Siebenstern, 1967, ed. it. a cura di I. Mancini, tr. it. di G. Barbaglio, *Gesù*, Brescia: Queriniana, 1972.
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1953 (1977²), tr. a cura di A. Rizzi, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia: Queriniana, 1992.
- Caillois R., *I demoni meridiani*, a cura di C. Ossola, Torino, Boringhieri, 1988.
- Calin R., *Passivité et profondeur. L'affectivité chez Levinas et Michel Henry*, in «Les Etudes philosophiques», 3 (2000), pp. 335-378.
- Calle-Gruber M., *Narrer le pathos: Entretien avec Michel Henry*, in «Revue de Sciences Humaines», 95/1 (1991), pp. 49-65.
- Canullo C., *Ekstasi of the world and immanence of life. Michel Henry reader of Husserl*, in «Analecta Husserliana», 79 (2003), pp. 67-87.
- Canullo C., *Michel Henry, Narrare il pathos*, Macerata: CEUM, 2007.
- Caracciolo A., *Leopardi e il nichilismo*, Milano: Feltrinelli, 1994.
- Cassiani J., *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*, in *Patrologia latina*, 49, tomus XLIX, a cura di J.-P. Migne, coll. 360-397.
- Cassin B. (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris: Seuil, 1992.
- Cattaneo F., *La potenza del negativo. Saggi intorno alla storicità dell'esperienza*, Bologna: Pendragon, 2010.
- Cattaneo F., *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Bologna: Pendragon, 2009.
- Cattaneo F., S. Marino (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Bologna: Pendragon, 2009.
- Chiereghin F., *Physis e ethos. La fenomenologia dell'agire in Heidegger*, in AA., *La recezione italiana di Heidegger*, in «Archivio di filosofia», 1-3 (1989), pp. 445-464.
- Cimino A./Costa V., (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Roma: Carocci, 2012.
- Costa F., *Heidegger e la teologia*, Ravenna: Longo, 1974.

- Costa V., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano: Vita e pensiero, 1999.
- Costa V., *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milano: Vita e Pensiero, 2003.
- Cristin R., *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di 'Erlebnis' e di 'Erfahrung' nei "Beiträge zur Philosophie"*, in «aut aut» 248/249 (1992), pp. 153-172.
- De Biase R., *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Napoli: Guida, 2005.
- De Carolis M., *Dynamis e Macht. Il problema della potenza in Nietzsche e Aristotele*, Napoli: Guida, 1989.
- De Natale F., *Esistenza, filosofia, angoscia*, Bari: Adriatica, 1995.
- Demske J. M., *Sein, Mensch und Tod. Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg i. B.: Alber, 1963.
- Di Bella T., *Michel Henry: la fenomenologia della vita*, Leumann (To): Elle Di Ci, 2007.
- Dodds Eric R., *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, Firenze: La Nuova Italia, 1959.
- Dodds Eric R., in *The ancient concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Dominguez A., *Michel Henry, un filosofo de la immanencia*, in «Pensamiento», 34 (1978), pp. 32-47.
- Donà M., *Serenità. Una passione che libera*, Milano: Bompiani, 2005.
- Dufour-Kowalska G., *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Paris: Beauchesne, 2003.
- Dufour-Kowalska G., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris: Vrin, 1980.
- Duhem P., *Le système du monde*, Paris: Open Court Publishing Company, 1915.
- Escher Di Stefano A., *Platone e Aristotele nella lettura gadameriana. Ovvero la filosofia pratica come modello della filosofia ermeneutica*, in N. De Domenico – A. Escher Di Stefano – G. Puglisi (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 79-97

- Fabris A., *Prospettive dell'interpretazione*, Pisa: ETS, 1995.
- Fahrenbach F., *Heidegger und das Problem einer «philosophischen» Anthropologie*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, a cura di V. Klostermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970, pp. 97-131.
- Forthomme B., *L'épreuve affective de l'autre selon Emmanuel Levinas et Michel Henry*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 91 (1986), pp. 90-114.
- Forthomme B./Hatem J., *Affectivité et alterité selon Levinas et Henry*, Paris: Cariscript, 2000.
- Galimberti U., *Heidegger e la gnosi*, in «Archivio di filosofia», 1-3 (1989), pp. 219-238.
- Galimberti U., *Il corpo*, Milano: Feltrinelli, 1987.
- Galimberti U., *Invito al pensiero di Heidegger*, Milano: Mursia, 1986.
- Galimberti C., *La caduta, la noia*, in *Leopardi e il pensiero moderno, op. cit.*, pp. 109-117.
- Gethmann C. F., *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, in A. Gethmann-Siefert et al. (hrsg. v.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Gigon O., *Cicero und Aristoteles*, in «Hermes» 87 (1959), pp. 143-162.
- Grassi E., *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII (1937).
- Guignon C. B., *The Cambridge companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Haeffner G., *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München: Johannes Berschmans, 1981.
- Hopcke R. H., *Nulla succede per caso. Le coincidenze che cambiano la vita*, Milano: Mondadori, 1997.
- Held K., *Heideggers Weg "zu den Sachen selbst"*, in *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Hermann zum 65. Geburtstag*, a cura di P. L. Coriando, Berlin, 1999, pp. 31-45.
- Ignatow A., *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Meisenheim: Forum Academicum, 1979.

- Inwood M., *A Heidegger Dictionary*, Oxford-Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1999.
- Ittel G., *Der Einfluß der Philosophie Martin Heideggers auf die Theologie Ruodolf Bultmanns*, in «Kerigma und Dogma», 2 (1956), pp. 90-109.
- James W., *The Principles of Psychology*, New York: Holt, 1890, tr. it. a cura di G. Preti, *Principi di psicologia*, Milano: Principato, 1965.
- Jamme C., *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4 (1986-87), pp. 72-90.
- Janicaud D., *L'analytique existentielle et la question de la subjectivité*, in AA. VV., «*Être et temps*» de Martin Heidegger, a cura di J. -P. Cometti e D. Janicaud, Marseille: Sud, 1989, pp. 45-57.
- Jonard N., *Leopardi et le sentiment de l'ennui aux XVIII siècle*, in *Leopardi e il Settecento. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani*, Firenze 1964, pp. 367-386.
- Jung C. Gustav, *La sincronicità*, Torino: Bollati Boringhieri, 1980.
- Jung C. Gustav, *Prefazione alla traduzione inglese dell'I King*, in R. Wilhelm (a cura di), *I King. Il libro dei mutamenti*, Roma: Astrolabio, 1955.
- Jung M., *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.
- Krell D. F., *Daimon life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Lafont C., *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Landgrebe L., *Il distacco di Husserl dal cartesianesimo*, in AA. VV., *Itinerari della fenomenologia*, Torino: Marietti, pp. 321-395.
- Langan T. D., *Transcendence in the Philosophy of Heidegger*, in «The new Scholasticism», XXXII (1958), pp. 45-60.
- Laureux S., *De l'auto-affection à l'auto-affection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phenomenology de Michel Henry*, in «Alter. Revue de phenomenologie», 7 (1999), pp. 149-168.

- Lehmann K., *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg: Evangelist Verlag J. Comtesse, 1938.
- Liberati I., *Dalla barbarie alla vita come auto-manifestazione. La proposta fenomenologica di Michel Henry*, Roma: Aracne, 2010.
- Magris A., *La logica del pensiero gnostico*, Brescia: Morcelliana, 1997.
- Malisardi F., *Carattere intenzionale e statuto della Seinsfrage. Martin Heidegger, dai Prolegomena a Sein und Zeit*, Roma: Carocci, 2007.
- Marini E., *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Assisi: Cittadella, 2005.
- Marion J. L., *Generosité et phenomenologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, in «Les Etudes philosophiques», 1 (1988), pp. 51-72.
- Marramao G., *Kairós. Apologia del tempo debito*, Roma-Bari: Laterza, 1993.
- Masullo A., *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma: Donzelli, 1995.
- Masullo A., *La "cura" in Heidegger e la riforma dell'intenzionalità husserliana*, in «Archivio di Filosofia», 57 (1988), pp. 377-394.
- Masullo A., *Soggetto "patico" e fine del trascendentale*, in «Paradigmi», 16 (1988), pp. 159-200.
- Mazzarino S., *Il pensiero storico classico*, 3 voll., Roma-Bari: Laterza, 1974.
- Mecacci A., *La mimesis del possibile. Approssimazioni a Hölderlin*, Bologna: Pendragon, 2006.
- Merker B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- Meyers F. W. H., *La personalità umana e la sua sopravvivenza*, Roma: Voghera, 1909.
- Molteni G., *Introduzione a Michel Henry: la svolta della fenomenologia*, Milano: Mimesis, 2005.
- Moretto G., *La teologia di Marburgo*, in Id., *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia: Queriniana, 1997.
- Mori M., *Libertà, necessità, determinismo*, Bologna: Il Mulino, 2001.
- Nancy J.-L., *L'«etica originaria» di Heidegger*, trad. it. di A. Moscati, Napoli: Edizioni Cronopio, 1996.

- Nancy J.-L., *L'esperienza della libertà*, trad. it. di R. Esposito, Torino: Einaudi, 2000.
- Nancy J.-L., *Ego sum*, Paris: Aubier-Flammarion, 1979.
- Negri A., *Leopardi e i giorni del "lavoro usato"*, in C. Ferrucci (a cura di) *Leopardi e il pensiero moderno*, Milano: Feltrinelli, 1989.
- Nestle V. E. (a cura di), *Novum Testamentum Graece et Germanice. Das neue Testament griechisch und deutsch*, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1898.
- Nicolaci F., *Physis, Ousia, Aletheia. Heidegger e la filosofia della natura*, in E. S. Storace (a cura di), *Tradursi in Heidegger. Interviste e interventi di S. Kitagawa, A. Marini, F. Nicolaci, E. S. Storace, F. Valagussa, F. Volpi e F.-W. von Hermann*, Milano: Edizioni Albo Versorio, 2012, pp. 65-84.
- Nolte E., *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, Milano: Sugarco Edizioni, 1997.
- Pauli W., *Psiche e natura*, Milano: Adelphi, 2006.
- Perego V., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano: Vita e Pensiero, 2004.
- Piazza T., *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano: Guerini e Associati, 2001.
- Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske: Pfullingen, 1963, 1990³, tr. it. condotta sulla 3^a ed. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli: Guida, 1991.
- Pöggeler O., *Destruktion und Augenblick*, in AA. VV., *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Weinheim: VCH, 1989.
- Pöggeler O., *Existentielle Anthropologie*, in *Die frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, a cura di H. Rombach, Freiburg i. B.: Alber, 1966, pp. 443-460.
- Proffoff I., *Le dimensioni non causali dell'esperienza umana. Jung, la sincronicità e il destino umano*, Roma: Ubaldini Editore, 1975.
- Quispel G., *Zeit und Geschichte im Antiken Christentum*, in «Eranos-Jahrbich», XX (1951), pp. 115-140.
- Regina U., *Servire l'essere con Heidegger*, Brescia: Marcelliana, 1995.

- Rentsch T., *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, München: Piper, 1989.
- Repici L., *Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel De divinatione di Cicerone*, in «Metis», 6 (1991), pp. 167-203.
- Richardson W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, pref. by Martin Heidegger, The Hague: Nijhoff, 1967.
- Riedel M., *Comprensione dell'essere e senso del fattibile. Heidegger e Gadamer ovvero della via ermeneutica alla filosofia pratica*, trad. it. di N. De Domenico, in N. De Domenico/A. Escher Di Stefano/G. Puglisi (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 317-346.
- Rodriguez R., *La transformacion hermeneutica de la fenomenologia. Una interpretacion de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997.
- Rosenthal A. S., *The theory and Poetry of ennui: Leopardi and Baudelaire*, in «Neophilologus» LX (1976), pp. 342-356.
- Ruggenini M., *Verità e soggettività L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Verona: Fiorini, 1972.
- Ruoppo A. P., *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e tempo*, Genova: Il Melangolo, 2011.
- Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland*, München/Wien: Verlag, 1994, tr. it. di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Milano: TEA, 2001.
- Sansonetti G., *La fenomenologia materiale di Michel Henry*, in «Teoria», 2 (2001), pp. 95-105.
- Sansonetti G., *Michel Henry. Fenomenologia, vita, cristianesimo*, Brescia: Morcelliana, 2006.
- Schürmann R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, tr. it. a cura di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna: Il Mulino, 1995.
- Severino E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano: Rizzoli, 1990.
- Seyler F., *La dimension ethique du concept d'affectivité dans l'oeuvre de Michel Henry*, in «Le Portique» 3 (2005), mise en ligne le 15 avril 2006: <http://leportique.revues.org/index762.html>
- Sihvola J./E.-P., Troels, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 1998.

- Snell B., *Il linguaggio di Eraclito*, Ferrara: Spazio Libri, 1989.
- Spengler O., *Eraclito*, Milano: Mimesis, 2003.
- Spitzer L., *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, edited by Anna Granville Hatcher, Baltimore, John Hopkins Press, 1963, tr. it. di V. Poggi, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna: il Mulino, 1967.
- Stanford W. B., *Greek Tragedy and the Emotions: An Introductory Study*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Sterlicchi P., *Corpo e carne: una sfida fenomenologica*, in «Hermeneutica» 2007, pp. 71-94.
- Stolzenberg J., *Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation*, in G. Figal – H. H. Gander (a cura di), «Dimensionen des Hermeneutischen». *Heidegger und Gadamer*, Kolstermann, Frankfurt a. M. 2005, pp. 133-152.
- Taubes S., *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, in «The Journal of Religion», 34 (1954), pp. 177-192.
- Thomä D., *Die Zeit des Selbst und Die Zeit danach*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989.
- Thorndike L./KibreP., *A catalogue of incipits of mediaeval scientific writings in Latin*, Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1937.
- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae De malo*, XI, tr. it. a cura di U. Galeazzi, *I vizi capitali*, Milano: Rizzoli, 1996.
- Ugazio U. M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano: Mursia, 1976.
- van Riet M. G., *Une nouvelle ontology phenomenologique. La philosophie de Michel Henry*, in «Revue philosophique de Louvain», 64 (1966), pp. 436-457.
- Vattimo G., *Ermeneutica e nichilismo*, in *La fine della modernità*, Milano: Garzanti, 1985.
- Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova: Marietti, 1989.
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Vitiello V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla daseinanalyse*, Urbino: Argalia, 1976.
- Volpi F., *Heidegger e Brentano*, Padova: CEDAM, 1976.

- Volpi F., *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'asceti del pensiero*, in «Archivio di filosofia», 1-3 (1989), pp. 239-264.
- von Hermann F.-W., *Husserl et Descartes*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 4 (1978), pp. 4-24.
- von Hermann F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- von Uexküll J., *Theoretische Biologie*, II ganz neu bearb. Aufl., Berlin: Springer, 1928.
- Vuillemin J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- Weischedel W., *Der Gott der Philosophen*, 1971, tr. it. a cura di L. Mauro, *Il dio dei filosofi*, Genova: Il melangolo, 1988.
- Weizsäcker K. (übersetzt von), *Das Neue Testament*, Neu bearbeitet, mit Fundorten und Randstellen, 10. Aufl., Mohr, Freiburg und Tübingen, 1918.
- Zaccaria G., *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Milano: C. Marinotti, 1999.
- Zaccaria G./De Gennaro I., *Dasein: Da-sein. Tradurre la parola del pensiero. Un contributo alla ricezione italiana di Heidegger*, Milano: C. Marinotti, 2007.
- Zordan D., *Vita interiore e vita assoluta: Michel Henry*, in «Fenomenologia e Società» anno XXXI, 4 (2008), pp. 109-124.

8.5) **STUDI SUL PENSIERO AGOSTINIANO**

- Bochet I., *Interpretation scripturaire et comprehension du soi. Du De doctrina christiana aux Confessiones de Saint Augustin*, in J. Greisch (dir. par), *Comprendre et interpreter. Le paradigme hermeneutique de la raison*, Paris: Beauchesne, 1993.
- De Monticelli R., *L'asceti filosofica. Studi sul temperamento platonico*, Milano: Feltrinelli, 1995.

- Duchrow U., *Der Aufbau von Augustinus Schriften Confessiones und De trinitate*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 62 (1965), pp. 338-367.
- Lettieri G., *La dialettica del tempo nelle Confessiones di Agostino*, in «Doctor Seraphicus», 34 (1992), pp. 13-63.
- Liuzzi T., *Tempo e memoria in Agostino dalle Confessioni al De Trinitate*, in «Rivista di storia della filosofia», 39 (1994), pp. 37 ss.
- Severson R. J., *Time, Death and Eternity. Reflecting on Augustine's Confessions in Light of Heidegger's Being and Time*, Lanham-London: The Scarecrow Press, 1995.

8.6) OPERE LETTERARIE

- Algarotti F., *Opere*, a cura di A. Asor Rosa, Torino: Einaudi, 2000.
- Bufalino G., *Cere perse*, in *Opere 1981-1988*, Milano: Bompiani, 1992.
- Bufalino G., *Lettera a Piero Guccione*, in AA. VV., *Guccione*, Milano: Electa, 1995.
- Camus A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942, tr. it. di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, Milano: Mondadori, 1985.
- Chateaubriand F.-R., *René*, in *Atala*, a cura di B. Nacci, Milano: Garzanti, 1995.
- Cioran E. M. *La caduta nel tempo*, tr. it. di T. Turolla, Milano: Adelphi, 2004.
- Cioran E. M., *Al culmine della disperazione*, tr. it. di F. Del Fabbro e C. Mantechi, Milano: Adelphi, 2003.
- Cioran E. M., *Sommario di decomposizione*, tr. it. di M. A. Rigoni e T. Turolla, Milano: Adelphi, 2005.
- Cioran E. M., *Un apolide metafisico*, tr. it. di T. Turolla, Milano: Adelphi, 2005.

- Gadda C. E., *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Milano: Garzanti, 1958.
- Gončarov I. A., *Oblomov*, tr. it. di L. S. Malavasi, Milano: Rizzoli, 1996.
- Leopardi G., *Canti*, Milano: Rizzoli, 1974.
- Leopardi G., *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, Firenze: Sansoni, 1988.
- Leopardi G., *Pensieri*, in *Poesie e prose*, a cura di F. Flora, Mondadori: Milano, 1940.
- Leopardi G., *Zibaldone di pensieri*, in *Tutte le opere*, a cura di S. Solmi e G. De Robertis, Milano: Mondadori, 1988.
- Moravia A., *La noia*, Milano: Bompiani, 2003
- Petrarca F., *Prose*, a cura di G. Martelletti e G. Ricci, Milano/Napoli, 1960.
- Shakespeare W., *Romeo and Juliet*, tr. it. di G. Baldini, *Romeo e Giulietta*, Torino: Rizzoli, 1982.

9) **MONOGRAFIE E ARTICOLI SUI PARADIGMI FILOSOFICI DELLA
'VISIONE' E DELL'ASCOLTO'**

- Curi U., *La forza dello sguardo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- Fédier F., *Entretien-préface*, in *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris: Le Grand Souffle, 2008.
- Han B., *Au-delà de la métaphysique et de la subjectivité: musique et 'Stimmung'*, in «Les études philosophiques» 4 (1997), pp. 519-539.
- Jay M., *The Noblest of the Senses: Vision from Plato to Descartes*, in Id., *Downcast Eyes. The denigration of vision in twentieth-century french thought*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 21-82.
- Mancini R. *L'ascolto come radice*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

- Moutsopoulos E., *La musica nell'opera di Platone*, con un saggio introduttivo di G. Reale, Milano: Vita e pensiero, 2002.
- Mugler C., *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964.
- Nancy J.-L., *All'ascolto*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2004.
- Napolitano Valditara Linda M., *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Nicolaci F., *Esserci e musica. Heidegger e l'ermeneutica musicale*, pref. di M. Donà, Saonara: Il Prato, 2012.
- Paquet L., *Platon: la médiation du regard. Essai d'interprétation*, Leiden: Brill, 1973.
- Petrosino S., *Lo stupore*, Novara: Interlinea Edizioni, 1997, pp. 9-68.
- Petrosino S., *Piccola metafisica della luce*, Milano: Jaca Book, 2004.
- Riedel M., *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- Rizzini I., *L'occhio parlante. Per una semiotica dello sguardo nel mondo antico*, Venezia: Istituto veneto di scienze, lettere e arti, 1998.
- Rovatti P. A. *Guardare ascoltando*, Milano: Bompiani, 2003.
- Rovatti P. A., *L'esercizio del silenzio*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 1992.
- Sini C., *Il silenzio e la parola*, Genova: Marietti, 1989.
- Snell B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen Verlag, 1946, tr. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino: Einaudi, 1963, pp. 20-23.
- Vattimo G., *Linguaggio, linguaggio artistico, linguaggio musicale*, in AA. VV., *Musica e filosofia*, a cura di A. Caracciolo, Bologna: Il Mulino, 1973.
- Vučković Fr. Ante, *La dimensione dell'ascolto in M. Heidegger*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum Facultas Philosophiae, n. 104, 1993.
- Yamagata Y., *L'invisible chez Michel Henry et Merleau-Ponty*, in «Cartesiana» (Osaka), 4 (1982), pp. 24-35.

10) **STRUMENTARIO**

10.1) MANUALI DI STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA

- Cambiano G., *Storia della filosofia antica*, Roma-Bari: Laterza, 2004 (rist. 2009).
- Canto-Sperber, Monique (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris: PUF, 1997.
- Donini P./Ferrari F., *L'esercizio della ragione nel mondo classico: Profilo della filosofia antica*, Torino: Einaudi, 2005.
- Kenny A., *Nuova storia della filosofia occidentale*, vol. I: *Filosofia antica*, a cura di Gianluca Garelli, Torino: Einaudi, 2012.
- Settis S. (a cura di), *I Greci: Storia Cultura Arte Società*, vol. I: *Noi e i Greci*, Torino: Einaudi, 1996.

10.2) DIZIONARI, INDICI ED ENCICLOPEDI E DI FILOSOFIA

- AA.VV., *Enciclopedia dell'antichità classica*, Milano: Garzanti, 2000.
- AA.VV., *Enciclopedia Filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, 12 voll., Milano: Bompiani, 2006.
- AA.VV., *Treccani.it: L'enciclopedia italiana*, URL: www.treccani.it/
- Abbagnano N./Fornero G. (a cura di), *Dizionario di Filosofia* [1960], Torino: UTET, 19983 (rist. 2006).
- Battaglia S., *Grande Dizionario della Lingua Italiana* (1960), Torino: UTET, 1980.
- Bonitz H., *Index Aristotelicus* (1870), Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1955.
- Brunschwig J./Lloyd G. E. R. (a cura di), *Il sapere greco: Dizionario critico*, trad. it. a cura di Maria Lorenza Chiesara, 2 voll., Torino: Einaudi, 2005-2007.
- Castiglioni L./Mariotti S. (a cura di), *Vocabolario della Lingua Latina* (1990), III Edizione, Torino: Loescher, 1996.

- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat et al., Paris : Klincksieck, 1977-80.
- Conte G. *et all.* (a cura di), *Dizionario di Latino-Italiano e Italiano-Latino*, Firenze: Le Monnier, 2004.
- Cortellazzo M./Zolli P., *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, 1980, vol. III.
- Craig E. (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, 10 voll., London/New York: Routledge, 1998 (anche su CD-ROM).
- Galimberti U.(a cura di), *Dizionario di psicologia*, Torino: UTET, 1994, pp. 613-615 (voce «Noia»).
- Glare P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Goulet R. (publié sous la direction de), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 4 voll., Paris: Éditions du CNRS, 1989-2005.
- Grimm J. und W., *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde, in 32 Teilbänden, Leipzig: Quellenverzeichnis Leipzig, 1854-1961.
- Horn C./Rapp, C. (a cura di), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München: Beck, 2002.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-23), avant-propos de R. Poirier, 2 voll., Paris : PUF, 1988.
- Lampe G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford : Clarendon Press, 1961.
- Liddell H. G./Scott R./Jones, Henry S., *A Greek-English Lexicon*, with a revised supplement, Oxford: Clarendon Press, 1996 (URL: <http://www.tlg.uci.edu/lsg/>).
- Montanari F. (a cura di), *Vocabolario della Lingua Greca*, II Edizione, Torino: Loescher, 2004.
- Peters F. E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press, 1967.
- Ritter J./Gründer K. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 voll., Basel: Schwabe, 1971-2007.
- Rocci L., *Vocabolario Greco-Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, 1995.

- Romizi R., *Greco antico: Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato*, a cura di Monica Negri, Bologna: Zanichelli, 2007.
- Vattimo G. *et all.* (a cura di), *Enciclopedia di Filosofia*, Milano: Garzanti, 2004.
- Volpi F., *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano: Mondadori, 2009.
- Zalta E. N. (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)*, URL = <http://plato.stanford.edu/>
- Zingarelli N., *Vocabolario della Lingua Italiana*, XI Edizione, Bologna: Zanichelli, 1990.

10.3) **THESAURI E REPERTORI BIBLIOGRAFICI**

- *[The] Philosopher's Index*, Bowling Green: Philosopher's Information Center, 1940 (su cd-rom).
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de la Philosophie, 1949.
- *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, 1992 (su cd-rom).

10.4) **STUDI SULLE PARTICELLE GRECHE:**

- Denniston, J. D., *The Greek Particles*, Oxford: Clarendon Press, 1934.
- Devine A. M./Stephens L. D., *The Prosody of Greek Speech*, New York: Oxford University Press, 1994.
- Smyth H. W., *Greek Grammar*, revised by G. M. Messing, Harvard: Harvard University Press, 1984.