



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

**Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi
di Martin Heidegger**

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dottorato in Filosofia e Storia della Filosofia

Curriculum B: Filosofia Pratica: teoria e storia
XXVII ciclo

Coordinatore:
Prof. Piergiorgio Donatelli

Candidato
Guelfo Carbone
n° matricola 981976

Supervisore
Prof. Paolo Vinci

Correlatore
Prof. Marcello Mustè

a.a. 2014/2015

Introduzione DA UNA NOTA DI <i>ESSERE E TEMPO</i>	3
Capitolo 1 IL MONDO COME PROBLEMA FENOMENOLOGICO.....	15
1.1 Il mondo naturale come problema filosofico.....	15
1.2 Il precedente Avenarius	33
1.3 Il precedente Husserl	49
1.4 Fenomenologia e mondo della vita	60
Capitolo 2 AMBIENTE, COLLETTIVITÀ, IPSEITÀ. I <i>PROBLEMI FONDAMENTALI</i> DELLA FENOMENOLOGIA SECONDO HEIDEGGER	74
2.1 L'evento personale-impersonale del mondo.....	74
2.2 Significatività e intenzionalità: la contestazione del primato del teoretico	94
2.3 La triplice articolazione del mondo della vita e la fenomenologia come «scienza dell'origine»	107
2.4 Ermeneutica della fatticità e distruzione fenomenologica	120
Capitolo 3 SVILUPPI DEL PROBLEMA	131
3.1 L'ambiguità della nozione di «vita».....	131
3.2 Dall'evento impersonale del mondo al mondo del sé	139
3.3 <i>Dasein</i> e storicità	146
3.4 Il ruolo del cristianesimo delle origini	153
Capitolo 4 VERSO IL MONDO DI <i>ESSERE E TEMPO</i>	174
4.1 Il mondo e la Cura	174
4.2 La motilità rovinante della vita fattizia.....	191
4.3 Ontologia e Fatticità.....	214
4.4 Dal mondo della vita all'«essere-nel-mondo»	233
Considerazioni conclusive	249
Bibliografia	258

Introduzione | DA UNA NOTA DI *ESSERE E TEMPO*

Ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* Edmund Husserl nota che con la crisi della filosofia avviatasi in epoca moderna il problema del mondo, «l'enigma di tutti gli enigmi», doveva finalmente diventare un «tema autonomo»¹. L'avvenimento a cui si riferisce, ossia il fatto che nel passaggio dalla modernità ai giorni nostri il mondo in quanto tale sia potuto diventare oggetto di pensiero, costituisce la traccia della nostra ricerca.

All'affermazione di Husserl attribuiamo un duplice valore. Innanzitutto vale come giudizio storico. Come ricorda Karl Löwith nel suo studio *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, nella tradizione filosofica moderna l'idea di mondo si trova, insieme a quella di Dio e dell'uomo, al centro della riorganizzazione e sistematizzazione della metafisica in metafisica speciale (teologia, cosmologia e psicologia razionali) e metafisica generale, cioè l'ontologia². In questa «trinità» metafisica però, l'idea di mondo si trova due volte subordinata alle altre due idee: una volta in quanto *ens creatum*, creazione divina, un'altra in quanto oggetto e possesso della conoscenza umana. Per tornare all'affermazione di Husserl, il fatto che l'idea di mondo diventi un tema autonomo per la filosofia significa che questa può tentare di emanciparsi definitivamente sia dalla teologia che dalla psicologia, il che, come è noto, era un argomento decisivo tanto per la fenomenologia husserliana che per quella del suo allievo Martin Heidegger.

In secondo luogo l'affermazione di Husserl concerne la fenomenologia stessa. Il problema della correlazione tra la coscienza trascendentale e il mondo che ne ospita la costituzione è inscritta nel cuore di quella «nuova fenomenologia» annunciata da Husserl nei discorsi parigini del 1929, confluiti più tardi nelle *Meditazioni Cartesiane*³. Il rinnovamento che ha in mente Husserl è innanzitutto metodologico: la riduzione all'ambito della coscienza trascendentale non è più sufficiente per restituire la complessità del mondo in cui vivo e in cui la mia stessa soggettività si costituisce, quel mondo «unico e comune» di cui parlava Eraclito (fr. 89, Diels-Kranz), che non costruisco da solo, ma che condivido con altri che in questa scena sono comprimari e non semplici comparse. L'ontologia della vita e la nozione di «mondo-della-vita» (*die Lebenswelt*) che Husserl recupera da riflessioni precedenti e mette al centro dei

¹ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008, pag. 43. La frase intera suona: «Finalmente il problema del mondo, venuto coscientemente in luce, il problema delle connessioni profonde ed essenziali della ragione e dell'essente in generale, *l'enigma di tutti gli enigmi*, doveva diventare un tema autonomo». La tesi fondamentale dell'opera incompleta di Husserl è che la crisi delle scienze europee derivi dall'oblio del mondo della vita, che pure ne costituisce il terreno d'origine.

² Il riferimento di Löwith è naturalmente alla filosofia razionale di C. Wolff, *Philosophia rationalis, sive Logica* (1728). Di Löwith si veda in particolare l'*Introduzione* di *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000, pag. 5 ss.

³ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Milano, Bompiani 2009, pag. 3. Su questi temi si può consultare G. Brand, *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, come anche l'introduzione di Enzo Paci al volume.

suoi ultimi lavori sono certamente una delle espressioni più vivide e dirette dell'esigenza di revisione della fenomenologia avvertita in quegli anni.

Il punto di partenza da cui muove la presente ricerca è che se l'affermazione di Husserl vale per la sua filosofia fenomenologica ciò è vero a maggior ragione per quella del suo «unico reale allievo», Heidegger, il quale, nelle prime lezioni tenute in qualità di assistente di Husserl, ha posto il problema del mondo al centro di una riflessione che si presentava come ripresa critica dello spirito autentico della filosofia attraverso la fenomenologia⁴.

Sebbene il problema del mondo interessi la fenomenologia husserliana almeno a partire dagli anni di insegnamento a Gottinga⁵, non è tuttavia secondario – in vista della sola impostazione della ricerca – tenere in considerazione che l'esigenza di approfondire tale tema, e in particolare, quello del mondo della vita, si fa sentire dopo la rottura con Heidegger, rottura che, nel 1929, all'epoca della «grossa svolta» occorsa coi *Discorsi parigini*, era sancita definitivamente, in parte anche a causa della pubblicazione di *Essere e Tempo* avvenuta nel 1927⁶. Altrettanto occorre tenere presente che Husserl andava

⁴ In una lettera del 6.I.1931, indirizzata a Pfänder, Husserl confessa che al tempo della pubblicazione del primo volume delle *Idee* e dell'insegnamento friburghese riponeva «grandi speranze» in Heidegger, ritenendolo il suo «unico reale allievo», cfr. R. Cristin (a cura di), *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, pag. 184. Cristin parla di una «revisione radicale del pensiero husserliano» per gli anni friburghesi 1919-1923 (pag. 38). Per la posizione della questione del mondo nel pensiero di Heidegger si veda Vincenzo Costa, il quale ritiene che tale questione sia il «vero nucleo della filosofia heideggeriana», cfr. *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 2003, pag. XV. Quello che vorremmo mostrare è che questo nucleo si presenta in maniera esplicita, anche se evidentemente non definitiva, già nei primi corsi friburghesi.

⁵ Per una panoramica generale sul tema della *Lebenswelt* nell'evoluzione del pensiero husserliano, su cui torneremo nel Primo Capitolo, si può vedere l'introduzione di Rochus Sowa (che ne è anche il curatore), al volume XXXIX della «Husserliana», cfr. E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Springer, Dordrecht 2008. Sowa spiega che il tema diviene centrale solo nei tardi lavori husserliani, ma i pensieri fondamentali che entreranno nel concetto di *Lebenswelt* e nella scienza descrittiva a priori che se ne deve occupare risalgono almeno agli anni di Gottinga, in particolare alle lezioni del semestre estivo del 1907, cfr. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, «Husserliana» Bd. XVI, M. Nijhoff, Den Haag 1973. Si veda inoltre la breve ma dettagliata voce «*Lebenswelt*» di Klaus Held, nella *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. XX), W. De Gruyter, Berlin-New York 1990, pagg. 594 ss. Per un approfondimento storicamente dettagliato si può consultare il capitolo VI «*Ausblick*» della voce «*Welt*» curata da Hermann Braun in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1997, Bd. VII (1992), pagg. 500-509.

⁶ La rottura fra maestro e allievo si fa più esplicita in occasione delle divergenze circa la redazione della voce «Fenomenologia» per l'Enciclopedia Britannica. Si veda per questo il saggio di Renato Cristin *La voce "Fenomenologia" e gli anni del dissidio*, in R. Cristin (a cura di), *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, Unicopli, Milano 1986, pag. 29, in cui l'autore indica il 1927/28 come «l'anno della transizione e del distacco» tra Husserl e Heidegger. Di «grossa svolta» a proposito delle lezioni parigine e di *Logica formale e trascendentale* (1929) Husserl parla nella lettera a Pfänder cui ci siamo più sopra riferiti, cfr. R. Cristin (a cura di), *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Fenomenologia*, op. cit., pag. 187.

elaborando il problema della *Lebenswelt* da oltre un decennio, già dal periodo della Grande Guerra.

Uno degli obiettivi del lavoro sarà dunque mostrare come l'affermazione di Husserl data negli anni Trenta sia confermata *ante litteram* dalle lezioni che Heidegger tenne a Friburgo subito dopo la prima guerra mondiale, oltre che dal lavoro husserliano. Nel 1919 Heidegger assume ufficialmente e stabilmente l'incarico di assistente di Husserl e riprende la libera docenza nel semestre straordinario di guerra con un corso dedicato alla distinzione radicale tra filosofia e visione del mondo, proseguendo l'anno successivo con un corso sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* che mette al centro il «carattere mondano» (*Weltcharakter*) della vita e si sofferma sull'articolazione del «mondo della vita» in «mondo-ambiente», «mondo degli altri» e «mondo del sé» (*Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt*)⁷.

Il punto di particolare rilevanza che possiamo trovare in queste prime lezioni è che l'«ermeneutica fenomenologica della fatticità» – come la chiamerà nel *Natorp-Bericht* (1922) – è preparata ed elaborata sia dal punto di vista cronologico che da quello filosofico secondo un'analisi rivolta al mondo inteso come contesto di datità del fenomeno che va sotto il titolo, affatto problematico per Heidegger, di «vita».

Ambiente, collettività e ipseità sono le tre coordinate fondamentali della *Lebenswelt* che ricorrono, in misura e ruoli differenti, nei corsi primo-friburghesi. Come vedremo, Heidegger andrà progressivamente accordando un sempre più significativo privilegio metodologico al mondo del sé⁸. Ciò non significa, tuttavia, che le tre declinazioni non si ritrovino sempre costantemente intrecciate

⁷ «L'esistenza è possibile solo all'interno di un mondo, e quindi anche la nozione di vita è pensabile soltanto entro il mondo», così Cristin riassume la prospettiva fenomenologica di Heidegger a Friburgo, cfr. R. Cristin (a cura di), *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Fenomenologia*, op. cit., pag. 42. Per una cronologia completa dei corsi universitari tenuti da Heidegger nel primo periodo friburghese rimane un punto di riferimento la *Appendix B* in T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, University of California Press, Berkeley 1993, come anche l'elenco disponibile nel volume di F. Volpi (a cura di) *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005. Per il termine «*Mitwelt*» manteniamo, temporaneamente, la traduzione ampia e approssimativa di «mondo degli altri» o di «collettività». In seguito dovremo modificare queste traduzioni, che sono pur sempre utili per richiamare il tema filosofico su cui si esercita l'interpretazione heideggeriana, benché incomplete e insufficienti a restituirne il senso. Preferiremo dunque per «*Mitwelt*» la traduzione di «mondo-del-con», proposta da Stefano Bancalari in *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova 1999, e per *Selbstwelt* quella di «mondo-del-sé».

⁸ Cfr. S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pagg. 16-17. La lettura del primo periodo friburghese che troviamo in particolare nel Capitolo I, rigorosa nell'argomentazione, chiara e puntuale quanto alle scelte interpretative, rappresenta un punto di orientamento per comprendere il delicato passaggio di questi anni, che vede la riflessione heideggeriana concentrarsi progressivamente sul mondo del sé, prodromo (e in qualche misura anticipazione) del delicato passaggio dall'ambito della vita fattizia a quello dominato dall'esistenza dell'esserci. Il termine «*Lebenswelt*» fa la sua prima comparsa, al plurale («*Lebenswelten*»), negli appunti preparatori di un corso su *I fondamenti filosofici della mistica medievale* (agosto 1919), previsto per il semestre invernale 1919/20 e in seguito sostituito dal corso intitolato *Grundprobleme der Phänomenologie*, dove il termine assume centralità e operatività, cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pag. 411.

nell'elaborazione della fenomenologia della vita fattizia che interessa la sperimentazione heideggeriana di questi anni, accompagnando e sostenendo la formulazione dei temi centrali che andranno a costituire l'impianto dell'opera maggiore del '27: la *Umweltanalyse*, la struttura della Cura e la questione dell'autenticità.

Uno dei propositi del presente lavoro, anzi, è proprio quello di mostrare che fenomenologia della vita fattizia e fenomenologia del mondo siano indissociabili, che la prima si sviluppa nel contesto della seconda, che vita e mondo si trovano chiamati in causa insieme, coinvolti in un'unica interrogazione fenomenologica che pur condividendone alcuni presupposti di partenza, risulta autonoma e diversamente orientata rispetto a quella portata avanti da Husserl nello stesso periodo.

L'intreccio tra mondo e vita appare fin da subito nella docenza di Heidegger al centro della sua strategia di rinnovamento dei fondamenti della filosofia fenomenologica. Nel primo corso menzionato, quello del semestre straordinario di guerra, il fenomeno dell'«esperienza vissuta del mondo-ambiente» (*das Umwelterlebnis*) è chiamato in causa per condurre una precisa critica dell'atteggiamento teoretico (critica che coinvolge indirettamente anche la fenomenologia trascendentale di Husserl), esso stesso radicato in maniera del tutto peculiare nel contesto di significatività che costituisce il mondo della vita. Nell'altro corso, di pochi mesi successivo, è il carattere mondano della vita, come accennato, a venire in primo piano. In queste lezioni, che intendono approfondire la vocazione della fenomenologia come «scienza originaria pre-teoretica», Heidegger dà avvio a un'indagine radicale che trasforma tanto l'oggetto (che sarà la vita fattizia mondanamente situata) quanto il metodo della fenomenologia (ripreso come ermeneutica).

Né correlato di una coscienza pura, né oggetto di una considerazione scientifica obiettiva, devitalizzata, in questi anni il mondo non vale solo come il contesto di significatività in cui si costituisce la vita, ma anche come l'ambito in cui si insedia la descrizione fenomenologica. L'importanza del mondo della vita per la fenomenologia heideggeriana di questi anni, spesso sottovalutata dalla letteratura critica, se non addirittura tralasciata, appare chiaramente dal linguaggio sperimentale con cui Heidegger conduce la sua personale, originale appropriazione dei temi fenomenologici fondamentali (come ad esempio l'intenzionalità, la riduzione, la visione di essenze), quel linguaggio che impressionò i suoi studenti e richiamò l'attenzione dei suoi colleghi in tutto il paese. Al punto tale che, a nostro avviso, l'analisi condotta da Heidegger fin dall'inizio del suo assistentato friburghese, a partire dall'esperienza vissuta dell'ambientalità in cui tutto «si fa mondo» (*«es weltet»*, per riprendere un'espressione del 1919) risulta niente affatto secondaria per la genesi e lo sviluppo della più nota e studiata «ermeneutica della fatticità».

L'evoluzione che proveremo a seguire, tuttavia, non è in nulla né lineare, né pretracciata. Quello del mondo rimane, appunto, un *problema* e non una salda acquisizione per la fenomenologia heideggeriana, e si trova per giunta disseminato nei corsi del primo periodo friburghese. Disperso nei testi delle lezioni e delle trascrizioni – gli unici documenti, insieme alle lettere, di cui disponiamo⁹ – esso non è tuttavia dispersivo né tantomeno fuorviante. Come

⁹ Nell'utilizzo dei testi dei corsi primo-friburghesi raccolti nell'edizione critica ufficiale delle opere complete di Heidegger, la *Gesamtausgabe*, bisogna tenere presenti le cautele suggerite da Stefano Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane*

avremo modo di mostrare, intorno ad esso si coagulano i problemi decisivi che la fenomenologia heideggeriana si trova ad affrontare: la vita, come fenomeno fondamentale e al tempo stesso estremamente problematico; l'ermeneutica come metodo fenomenologico; la fenomenologia come scienza dell'origine. La traccia lasciata dal tema della *Lebenswelt* lungo la strada che porta dalla vita fattizia all'esserci indica un sentiero intrapreso e poi abbandonato. Tuttavia, crediamo che proprio questa latenza del problema, e, soprattutto, le trasformazioni che esso produce nel pensiero heideggeriano, rappresentino due buone ragioni per seguire la traccia della fenomenologia del mondo in questi anni, nella convinzione che questo percorso possa aiutare a rinnovare la mappatura della "foresta" esplorata da Heidegger e a restituire l'originalità e la radicalità di un pensiero che, per ciò che riguarda la filosofia, dipendono dalla dirompenza con cui esso si stabilisce in una tradizione¹⁰.

Della centralità del problema del mondo per la sua fenomenologia ci informa lo stesso Heidegger. Una nota al capitolo terzo della prima sezione di *Essere e Tempo* ricorda ai lettori che fin dal semestre invernale del 1919/20 l'analisi del mondo-ambiente, «e in generale l'«ermeneutica della fatticità» dell'Esserci», era stata ripetutamente esposta nell'ambito delle lezioni accademiche degli anni precedenti¹¹. Questa indicazione – spia di una certa autointerpretazione – ci ha spinto a rintracciare in quei testi la materia basilare per la nostra ricerca. La maggior parte degli interpreti, inoltre, pur discutendo sulla continuità o discontinuità del pensiero heideggeriano, concordano sostanzialmente nel

Heidegger, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pagg. 209-210, in cui l'autore, dopo aver ricordato le complicate e travagliate vicende elettorali dell'*opera omnia*, dichiara di ritenere preferibili le opere «sicuramente e integralmente» di Heidegger. Il criterio, utile e rigoroso, è certamente condivisibile, ma, a nostro avviso, va applicato senza eccessivamente sottovalutare l'importanza che manoscritti, trascrizioni e appunti rivestono per un periodo cruciale di quasi dieci anni di intenso e fecondo lavoro, di cui, in assenza di pubblicazioni di lavori definitivi, non abbiamo altre testimonianze. Per lo stesso Heidegger i resoconti dei suoi uditori sono, ad ogni modo, da considerarsi «fonti scarsamente attendibili», cfr. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2005, pag. 120. Uditori delle lezioni di esordio di Heidegger furono, tra gli altri, Gadamer, Horkheimer, Jonas e Löwith, cfr. C. F. Gethmann, «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identität Philosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"», in «Dilthey-Jahrbuch», 4/1986-87, pag. 34.

¹⁰ «La critica che scaturisce già solo dall'attuazione concreta della decostruzione non riguarda il fatto che noi in generale stiamo in una tradizione, bensì il come vi stiamo. Quanto noi non interpretiamo ed esperiamo in modo originario non lo abbiamo autenticamente in custodia. Nella misura in cui è la vita fattizia, vale a dire al tempo stesso la possibilità in essa riposta di un'esistenza, quello che deve venir condotto nella custodia che matura nel tempo, questa vita rinuncia, con l'originarietà dell'interpretazione, alla possibilità di prender radicalmente possesso di se stessa, il che significa di *essere*», così si esprime Heidegger nel *Natorp-Bericht*. La traduzione a cui facciamo riferimento si trova in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, pag. 178.

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2003, pag. 525. Va ricordato anche che in una nota del saggio *Dell'essenza del fondamento* (1929), apparso per i settant'anni di Husserl, Heidegger spiega retrospettivamente che «l'unico scopo» dell'analisi del mondo-ambiente fornita in *Essere e Tempo* era di dare una «prima caratterizzazione del fenomeno del mondo» e preparare così il «problema trascendentale del mondo», svolto, appunto, nel contributo per il *Festschrift*, cfr. *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, pagg. 111-112.

ritenere quegli anni di intensa sperimentazione fenomenologica come il vero e proprio laboratorio da cui provengono tutti gli elementi che andranno a costituire l'armamentario concettuale dell'opera del '27.

Il corso a cui Heidegger si riferisce è quello sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*, non disponibile in lingua italiana), ma, come avremo modo di vedere, è del tutto lecito anticipare la portata di questa indicazione data dallo stesso Heidegger al corso del semestre straordinario di guerra, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauungsproblem*¹². L'indicazione fornita dalla nota va dunque modificata sia nella forma che nel contenuto. Quanto alla forma, infatti, il problema del mondo-ambiente appare sin dal suddetto corso post-bellico al centro di una rivisitazione dell'esperienza vissuta che ne abbiamo, anche se non ha ancora assunto i contorni che possiamo osservare nel successivo corso sui *Grundprobleme*. Circa il contenuto va notato che all'epoca cui Heidegger fa riferimento non era certo il *Dasein*, l'«Esserci», a stare al centro dell'«ermeneutica della fatticità», bensì la vita e il «*Weltcharakter des Lebens*», per usare un'espressione proprio di questo periodo¹³.

Ripercorrere le prime lezioni di Heidegger, pertanto, risulta utile agli studi fenomenologici non solo per un intento ricostruttivo del pensiero heideggeriano degli inizi, ma soprattutto perché, sebbene considerate «eretiche», ovvero devianti rispetto alla «ortodossia» fenomenologica (quella husserliana), le ricerche heideggeriane presentate nei corsi universitari dal 1919 al 1923 si percepiscono esplicitamente come un'autocomprensione critica della fenomenologia, ossia come un approfondimento delle sue possibilità, e, lo notavamo all'inizio riferendoci alla *Krisis* husserliana, è con la fenomenologia che il problema del mondo può essere posto in quanto tale e può diventare, finalmente, un tema filosofico autonomo.

L'esposizione e l'analisi dei documenti scelti ha pertanto, innanzitutto, il compito di mostrare per quali vie la questione del mondo e del «carattere mondano della vita» si impone a una riflessione, quella heideggeriana del primo periodo friburghese, che presenta tra i propri intenti fondamentali l'approfondimento (e la verifica) del metodo e dell'oggetto della fenomenologia.

L'arco temporale del pensiero di Heidegger di cui ci occuperemo comprende le *frühe Freiburger Vorlesungen* che vanno dal semestre di guerra straordinario del 1919 *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauungsproblem* (GA. 56/57) al corso del semestre estivo del 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA. 63). In questo periodo possiamo trovare l'abbozzo di quel progetto che verrà messo in opera sistematicamente solo più tardi a Marburgo, progetto che culminerà, come è noto, nel 1927 con *Essere e Tempo*. Ci interesserà soltanto la metà, perciò, di quello che Greisch e Kisiel hanno chiamato il «decennio fenomenologico» (1919-1928).

¹² Il primo corso di lezioni tenute da Heidegger a Friburgo, dal titolo *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, si trova raccolto insieme ad altri, immediatamente successivi, nel vol. 56/57 della *Gesamtausgabe* (d'ora in poi: GA.), dal titolo: *Zur Bestimmung der Philosophie*, trad. it. di Giuseppe Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA. 58), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pag. 33. Sulla necessità di anticipare la portata dell'indicazione data da Heidegger nella nota di *Essere e Tempo* si esprime anche T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 116.

La scelta cronologica sottende già un'opzione teorica. Se è vero che, come ricorda Greisch, i *Grundprobleme* del 1919/20 inaugurano il cantiere dell'ermeneutica dell'effettività e invece il primo corso marburghese (*Einführung in phänomenologische Forschung*, 1923/24) apre il cantiere per *Sein und Zeit*, uno studio incentrato sulla nozione fenomenologica di «Welt» e sul suo impiego da parte di Heidegger nel periodo primo-friburghese deve tenere in vista l'opera del '27¹⁴. Nell'economia del presente lavoro, tuttavia, il riferimento a *Essere e Tempo* non ha altra funzione che quella di segnalare un mutamento interno al percorso heideggeriano: la nozione di «Welt» e l'indagine fenomenologica che troviamo nei corsi friburghesi non sono le stesse che possiamo conoscere attraverso la lettura di *Essere e Tempo*, né delle lezioni e prolusioni marburghesi, materiale principale della sua stesura.

Perciò, sebbene lo *Hauptwerk* non sia oggetto di un esame specifico, per le motivazioni che hanno guidato la ricerca e per un corretto inquadramento dei problemi affrontati abbiamo dovuto tenerlo presente sullo sfondo, non solo per i riferimenti dello stesso Heidegger, che, come abbiamo visto, ci rimandano da *Essere e Tempo* alle prime lezioni del dopoguerra, ma anche perché le posizioni sostenute nel 1927 sono radicalmente differenti, sebbene provengano indubbiamente dalla sperimentazione di quegli anni.

Per quel che concerne il periodo che ha interessato la ricerca possiamo fin da subito dire, per esempio, quel che Heidegger non pensava ancora del problema del mondo, (saltato a piè pari dalla tradizione ontologica, *in primis* da Cartesio): «Solo se l'analitica dell'Esserci ha reso trasparenti le più importanti strutture fondamentali dell'Esserci che sorreggono questa problematica, solo se è stato riconosciuto al concetto dell'essere in generale l'orizzonte della sua comprensibilità possibile, e se, di conseguenza, sono state chiarite in modo ontologicamente originario l'utilizzabilità e la semplice-presenza, sarà possibile insediare nella sua legittimità filosofica questa critica dell'ontologia cartesiana del mondo ancor oggi predominante»¹⁵.

Nel periodo di massima sperimentazione fenomenologica quale è quello che ci apprestiamo a esaminare, *il problema del mondo non dipendeva da quello dell'essere*, né tantomeno Heidegger riteneva che solo attraverso la comprensione dell'essere si potesse raggiungere una «comprensione positiva della problematica del mondo», e che potesse essere spiegata «l'origine della sua assenza» dalla storia dell'ontologia, tanto da fornire un «fondamento di diritto al ripudio dell'ontologia tradizionale del mondo»¹⁶.

¹⁴ Cfr. J. Greisch, *La "Tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétation dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) de Martin Heidegger*, in J. F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'héméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, pag. 134. Si veda anche T. Kisiel sul «phenomenological decade», *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 59. Otto Pöggeler ha individuato nel discorso *Che cos'è metafisica* (1929), con il quale Heidegger si insediò sulla cattedra che era di Husserl, il «commiato dalla fenomenologia», cfr. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, pag. 92.

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pag. 131 (§ 21).

¹⁶ In cui, peraltro, rientrava anche la fenomenologia del maestro, come risulta dalle glosse a margine dell'esemplare studiato da Husserl, il quale, proprio su questo passo sul «ripudio» della tradizione ontologica, commenta: «la mia fenomenologia sarebbe dunque un'ontologia tradizionale del mondo», cfr. E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997, pag. 77.

Nella storia della ricezione delle lezioni universitarie del primo periodo friburghese si sono, nel corso dei decenni, stratificati due approcci. Accanto ad un primo approccio storico-genetico che nel percorso che portò a *Essere e Tempo* riconosceva una iniziale *lebensphilosophische Phase*, segnata dall'appropriazione della cairologia del cristianesimo delle origini, seguita da una seconda fase ontologica, caratterizzata dalla riscoperta fenomenologica di Aristotele, recentemente si è invece affermata la tendenza a considerare le *frühe Freiburger Vorlesungen* nel loro valore autonomo¹⁷.

La prospettiva che muove il presente lavoro rientra sicuramente in questo secondo approccio, assumendo però l'ulteriore necessità di discernere i passaggi *interni* a quel periodo di intensa elaborazione che si vuole considerare autonomamente da *Essere e Tempo*, vale a dire non finalizzato dall'inizio ai temi e problemi che, trasformandosi negli anni, avrebbero portato all'opera del '27. Ed è proprio lasciandosi guidare dalle trasformazioni della nozione di mondo della vita che diviene possibile ricostruire quei passaggi fondamentali che scandiscono tanto l'autonomia dei corsi dal progetto ontologico che interesserà Heidegger successivamente, tanto l'emergere graduale di quel progetto.

La fenomenologia radicale di Heidegger esposta nel primo periodo friburghese mostra tutt'altra strada rispetto a quella intrapresa con l'«ontologia fondamentale»¹⁸. Se la nostra ricerca si è concentrata sulla fenomenologia heideggeriana ciò non significa, tuttavia, come avremo modo di vedere, che il tema sia nuovo per la fenomenologia husserliana. L'ambito fenomenico del mondo non è la cifra della novità del pensiero heideggeriano, quanto il segno ben visibile dell'approfondimento della fenomenologia operato attraverso di esso¹⁹.

¹⁷ Cfr. R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2002, pagg. 10 ss. Nel primo orientamento troviamo annoverato, tra gli altri, Theodore Kisiel, che per primo ha parlato di una «*lebensphilosophische Phase*» (cfr. *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch», 4/1986-87, pag. 91), rivedendo la sua scansione nel successivo *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*. Per il secondo invece sono ricordati: G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, 1919 bis 1923*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1997 e H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 2001, e potremmo aggiungere anche il saggio di Adriano Fabris cui faremo riferimento tra poco: *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005. Per una ricostruzione delle linee interpretative cui ci siamo rapidamente riferiti si può consultare anche l'introduzione di S. Galanti Grollo al suo *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger (1919-1927)*, il Poligrafo, Padova 2002.

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pag. 30 (§ 4): «l'ontologia fondamentale, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve essere cercata nell'*analitica esistenziale dell'Esserci*».

¹⁹ Nella prima delle lezioni tenute nel 1992 a Napoli, raccolte nel volume *La fenomenologia del mondo e i greci*, Guerini e Associati, Milano 1995, pagg. 16-18, Klaus Held osserva che la novità radicale della fenomenologia di Husserl consistette proprio nell'assumere un atteggiamento rispetto a un oggetto, il mondo, che fino a quel momento non era stato scoperto come correlato di un atteggiamento a esso riferito, e che quindi rimaneva non-tematico. L'atteggiamento proprio della vita prefilosofica, o naturale, si riferisce al medesimo correlato, ma in maniera implicita e non tematica, e, da questo punto di vista, possiamo considerare la fenomenologia come una prima

Seguendo l'indicazione di Jean Greisch secondo la quale oggi occorre rimpatriare l'analitica del *Dasein* nell'ermeneutica della fatticità da cui proviene, consapevoli, aggiungeremmo, che l'ermeneutica per Heidegger rappresentò la «stazione» di un cammino filosofico, non intendiamo d'altra parte nemmeno alimentare una lettura del tutto “continuista”, che tenda a sottovalutare la portata fenomenologica di questi primi anni per presentare una svolta sempre più precoce, o addirittura una “esplosione originaria” tale per cui i concetti più rilevanti del cosiddetto “secondo” Heidegger (l'esserci, il mondo, l'evento ecc.) siano già tutti presenti e sia possibile seguirne una evoluzione lineare²⁰.

A questo proposito, Adriano Fabris sostiene giustamente che, sebbene possiamo osservare uno sviluppo coerente delle tematiche nel periodo primo-friburghese, ciò non implica la necessità di concepirlo come un susseguirsi di interessi problematici che di volta in volta verrebbero superati e tralasciati. Soprattutto, l'esame dei temi heideggeriani di questo periodo «non comporta per nulla l'assunzione di un orizzonte di indagine all'interno del quale un siffatto sviluppo risulterebbe fin dall'inizio diretto ad un particolare esito: in questo caso, al testo di *Essere e Tempo*». Non bisogna infatti considerare questa fase del pensiero heideggeriano, prosegue Fabris, nell'ottica aperta dall'opera pubblicata nel 1927, «piuttosto, dev'essere messo in luce quanto, nell'indagine di Heidegger precedente a quest'opera, è rimasto solamente in potenza, ciò che è stato semplicemente accennato e non compiutamente svolto, quel che è stato sacrificato per seguire altri percorsi»²¹.

Come risulta da quanto stiamo argomentando, alla prima parte del ragionamento di Fabris, per il quale non è né obbligata né fruttuosa una lettura teleologica del periodo che qui ci interessa, non consegue necessariamente, a nostro avviso, che esso non possa trarre nuova intelligibilità da una rilettura nella prospettiva aperta da *Essere e Tempo*. La riflessione fenomenologica sulla *Lebenswelt* e sul carattere mondano della vita fattizia è esattamente, per riprendere l'espressione di Fabris, un tema che più di altri «è stato sacrificato per seguire altri percorsi», nello specifico quello che porterà al progetto fallimentare di un'ontologia fondamentale²². Tuttavia, come risulterà dall'esposizione della ricerca, quello della *Lebenswelt* appare qualcosa di più che un tema semplicemente accennato, presentandosi come un vero e proprio tema-guida per questi anni primo-friburghesi, anche se insufficientemente sviluppato, tanto per

tematizzazione esplicita del mondo. Questione niente affatto secondaria, secondo Held, al punto che «tematizzare l'orizzonte del mondo come ciò che di per sé è il non-tematico è il compito fondamentale, e paradossale, della fenomenologia», compito che, possiamo aggiungere, il giovane assistente di Husserl teneva ben presente davanti a sé.

²⁰ Cfr. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000, pag. 22; M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., pag. 91. In chiusura del suo vasto lavoro di ricostruzione della genesi di *Essere e Tempo*, Kiesel sostiene che, registrato il fallimento dell'opera del '27, Heidegger abbia ripreso i concetti fondamentali del primo periodo friburghese lasciati da parte per ricominciare daccapo, primo tra tutti l'evento impersonale del mondo, lo «es weltet», cfr. *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 458.

²¹ Cfr. A. Fabris, *L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, op. cit., pag. 63.

²² Sul fallimento del progetto di *Essere e Tempo* cfr. T. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, op. cit., pag. 119; Id., *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 3 e 458.

la ricorrenza che, soprattutto, per la sua funzione strutturale nel percorso fenomenologico di Heidegger.

Il presente lavoro è mosso dunque dalla convinzione che la questione del mondo, come vedremo strettamente intrecciata con la problematica nozione di «vita», possa essere un filo conduttore utile per seguire lo sviluppo fenomenologico dello Heidegger assistente di Husserl, per comprenderne la peculiare ricerca fenomenologica e le sue trasformazioni. Rompere l'apparente unità del percorso che porta dalle prime lezioni pubbliche all'opera che lo consacrò definitivamente, non vuol dire tuttavia rinunciare ad ogni possibile coerenza interna del pensiero heideggeriano precedente *Essere e Tempo*. Anzi, proprio esaminando le scelte teoriche del giovane docente si può apprezzare appieno la coerenza complessiva di un percorso in nessun momento fortuito, costantemente instabile e oscillante, e costellato di sentieri interrotti di cui la critica può ancora riappropriarsi per illuminare tanto il cammino di pensiero del giovane docente quanto quei problemi fondamentali per la filosofia che ancora oggi rimangono tralasciati se non addirittura rimossi.

La fenomenologia del mondo della vita, quest'ultima intesa nel suo carattere mondano, cioè né ipostasi psicofisica, né flusso di coscienza, è forse il più notevole di questi sentieri interrotti, ed è per questo che il presente lavoro ha inteso dedicarsi alla ricostruzione dei primi anni di attività pubblica del giovane assistente di Husserl, secondo dei criteri metodologici che adesso dovremo brevemente illustrare.

La ricerca si è avvalsa del seguente criterio, riflesso nell'articolazione in capitoli e paragrafi: partire dalle indicazioni dello stesso Heidegger e rivolgersi ai documenti menzionati per ricavarne le questioni salienti e i nodi problematici ad esse connessi. Questo è il criterio che ha dettato il metodo e, conseguentemente, la scansione della ricerca, strutturata, per quel che riguarda i capitoli centrali, intrecciando la successione cronologica dei semestri con la comparsa dei temi principali. Questi però non vengono trattati sistematicamente da Heidegger, e ricorrono a più riprese nelle lezioni, motivo per cui l'andamento oscillatorio dell'argomentazione è stato mitigato attraverso un'esposizione a due tempi, che in un primo momento presenta la comparsa del tema nelle lezioni, e in un secondo momento ne descrive i mutamenti occorsi nei semestri successivi, facendosi guidare dalla puntuale ripresa da parte di Heidegger.

Ma come la ricerca non ha potuto ignorare il “dopo”, cioè la fase successiva all'abbandono dell'ermeneutica della fatticità e le ragioni di tale abbandono, altrettanto ha dovuto tenere presente il terreno di partenza delle ricerche fenomenologiche heideggeriane. Quello del mondo naturale e dell'atteggiamento «ingenuo» con cui lo intenzioniamo è infatti un problema prettamente fenomenologico, che troviamo esplicitamente affrontato negli scritti e nelle lezioni di Husserl dello stesso periodo.

Una prima parte del lavoro, dunque, ricostruisce il contesto in cui prende forma l'esigenza fenomenologica di elaborare un concetto di mondo propriamente filosofico, esigenza che Heidegger farà propria (*Capitolo 1*). Lo studio di Jan Patočka del 1936 *Le monde naturel comme problème philosophique* è servito da guida per porre in evidenza i problemi comuni a Husserl e a Heidegger. Di Husserl abbiamo tenuto in considerazione quei testi contemporanei o immediatamente precedenti alle lezioni heideggeriane, documenti in cui la nozione di *Lebenswelt* fa la sua comparsa e la nozione di mondo viene elevata a problema fenomenologico tanto più urgente quanto fondamentale.

Sebbene questa prima parte ritardi l'esplorazione diretta dei testi heideggeriani, una ricostruzione preliminare del contesto filosofico in cui maturò la fenomenologia heideggeriana non solo giova alla trattazione, ma ne garantisce anche la ricomprensione in uno sguardo più ampio, altrimenti inibito dall'inquieto automatismo di compulsare gli straripanti corsi primo-friburghesi. L'intento della ricerca non è tanto quello di adeguarsi quanto più fedelmente possibile al testo (meno che mai di stabilire "quel che veramente ha detto Heidegger"), bensì di reperire i termini fondamentali per osservare il momento genetico e lo sviluppo di un tema che – come ci confermano i testi husserliani – si impose alla fenomenologia, determinando, non meno nel caso di Husserl che in quello di Heidegger, una profonda revisione del metodo fenomenologico.

La parte centrale della ricerca (*Capitoli 2-3*) illustra l'evoluzione del tema del mondo della vita e le variazioni ad esso connesse nei semestri che vanno dal 1919 al 1921. Nonostante le divergenze, del maestro Heidegger condivise la medesima avversità per la concezione del mondo propria delle scienze naturali e delle filosofie contemporanee, accomunate dal medesimo impianto teoretico, e questa è una posizione che appare nettamente già nei primi corsi friburghesi post-bellici. La filosofia della vita, lo storicismo, il neokantismo sono i referenti di questi anni, in cui il nucleo concettuale «farsi-mondo»-«vita fattizia» si afferma come momento di approfondimento e verifica operativa della «scienza originaria pre-teoretica», cioè come intese Heidegger la fenomenologia.

Lo svolgimento del Secondo Capitolo ha dovuto dunque tenere conto della critica solo raramente esplicita e diretta che Heidegger muove alla fenomenologia del maestro. Nei documenti della libera docenza come in quelli privati, infatti, negli anni che interessano la ricerca emerge una tendenza ad affrancarsi dalla "ortodossia" husserliana, tendenza che proprio nel rinnovamento della questione del mondo ha trovato uno stimolo decisivo.

L'analisi fenomenologica della vita fattizia e del suo carattere mondano, cioè in una parola, centrale per la fenomenologia heideggeriana, del «mondo della vita» (*Lebenswelt*) messa in campo all'inizio degli anni Venti rappresenta il tentativo di liberarsi da ogni pregiudizio teoretico per cui esisterebbero cose "nude" che noi in un secondo momento rivestiremmo di senso. Poiché la vita è inquadrata fin dall'inizio in un simile contesto di significati, la sua struttura mondana non può essere analizzata mediante lo schema della relazione soggetto-oggetto. Questo è il fulcro della riappropriazione radicale della fenomenologia da parte di Heidegger. Heidegger riconosce in questo intrico della vita col mondo un fatto originario incomparabile con qualsiasi altro fatto che accade nel mondo, e nei vissuti una via d'accesso al mondo del tutto diversa dagli atti intenzionali ai quali la fenomenologia o il neokantismo attribuivano il ruolo di apertura dell'orizzonte del soggetto, come, più tardi sarà per le tonalità emotive.

In questa parte della ricerca (*Capitolo 2*) è stato quindi utile ricostruire, secondo le opportunità che i testi stessi offrivano, anche la critica al teoreticismo mosso alle scuole neokantiane, e che indirettamente aveva di mira anche la fenomenologia trascendentale del maestro esposta nel primo volume delle *Idee*. Per l'ermeneutica heideggeriana è decisiva l'esperienza fondamentale per cui la vita in quanto tale non è oggettivabile, non è un *Objekt*. Ciò non vuol dire che essa, pur mantenendo una accessibilità secondo i modi di osservazione egoici debba essere assimilata né assegnata a un soggetto, nel senso della psicologia o

della teoria della conoscenza²³. In questa prospettiva, il proposito della fenomenologia di «procedere insieme col genuino senso del vivere» riceve il contesto appropriato nella fenomenologia del mondo della vita, la quale, a sua volta, come vedremo, muove da un certo sospetto nei confronti di quello che il giovane docente considera il fenomeno fondamentale cui si rivolge invece la filosofia contemporanea, la «vita», appunto, che verrà a trovarsi al centro anche della ermeneutica della fatticità²⁴.

Il *Capitolo 3* risponde all'esigenza di seguire gli sviluppi del problema, cioè non solo le variazioni cui Heidegger sottopone il nodo concettuale vita fattizia-mondo, ma soprattutto le trasformazioni che esso subisce. Vedremo che le interpretazioni fenomenologiche dell'annuncio apostolico di Paolo, come anche quella delle *Confessioni* di Agostino svolgeranno un ruolo fondamentale in questo senso. Dal cristianesimo delle origini Heidegger riprenderà, nello specifico, il fenomeno dell'acutizzazione della mondanità della vita fattizia nella dimensione del *Selbst*, spostandovi il fuoco dell'indagine fenomenologica, che nel corso d'esordio appariva invece rivolta al carattere impersonale dell'«evento» del mondo. La fenomenologia intesa come «scienza dell'origine» si muta quindi progressivamente in una filosofia sempre orientata al mondo della vita, ma incentrata sull'ermeneutica della situazione del sé.

Il *Capitolo 4*, infine, mostra e analizza il cambiamento di lessico che ruota intorno al problema del mondo e all'enfatizzazione del ruolo del mondo del sé per l'indagine fenomenologica che prelude alla genesi del linguaggio di *Essere e Tempo*. Cambiamento di lessico per nulla innocuo, dal momento che riflette una trasformazione profonda dell'iniziale fenomenologia del mondo della vita, in cui la questione della Cura, e con essa quella del possibile afferramento autentico dell'esistenza, assumono una posizione predominante preparata dalla fenomenologia del mondo del sé su cui Heidegger si era progressivamente concentrato negli anni precedenti²⁵. L'analisi si rivolge agli ultimi semestri di insegnamento friburghese, che, riprendendo degli elementi emersi già nei semestri precedenti, stabiliscono i termini dell'ermeneutica del *Dasein*, e aprono così la strada che, attraverso il periodo marburghese, porterà a *Essere e Tempo*. Facendoci guidare innanzitutto dai riferimenti testuali, saranno messe in evidenza le motivazioni che portarono all'enfatizzazione della nozione di «*Dasein*». Dalla fenomenologia ermeneutica del mondo della vita all'ontologia fondamentale: vedremo che a questo percorso corrisponde il radicamento del mondo nelle strutture esistenziali dell'esserci e il conseguente assorbimento, per così dire, del problema del mondo in quello dell'esistenza²⁶.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 144-145 e 236.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 23.

²⁵ Sul rapporto tra l'esistenza del sé, storicamente determinata e autocomprendentesi, e il mondo della vita insiste Gander nella *Einleitung* del suo studio *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, op. cit., pagg. 1-19, e nel paragrafo 34: «Selbstwelt als Zentrum der Lebensbezüge», pagg. 276 ss. Nella *Premessa* Gander espone la sua prospettiva sulla trasformazione della fenomenologia da parte di Heidegger in «fenomenologia ermeneutica del mondo della vita» (pag. XIII).

²⁶ La scansione della ricerca segue dunque i tre motivi fondamentali che dominano, intrecciati tra loro, la riflessione heideggeriana del periodo primo-friburghese: la trasformazione della fenomenologia di Husserl, il riferimento al contesto attuativo dell'esperienza cristiana originaria e l'elaborazione di un'ontologia come ermeneutica

Capitolo 1 | IL MONDO COME PROBLEMA FENOMENOLOGICO

1.1 | Il mondo naturale come problema filosofico

Nella *Prefazione* al suo lavoro, dove fornisce una dettagliata ricostruzione del problema del mondo, Bermes osserva che all'inizio del XX secolo si fece sentire il bisogno di una rinnovata chiarificazione filosofica del concetto di mondo, che era divenuto un termine filosofico nel XVIII secolo e nel XIX secolo veniva già considerato un concetto difficilmente afferrabile con categorie classiche²⁷.

In apertura del suo saggio «Il mondo come problema fenomenologico» (1940) Landgrebe ricostruisce sinteticamente l'eredità moderna raccolta dalla fenomenologia husserliana proprio chiamando in causa l'elaborazione autonoma del problema del mondo:

Una volta al centro della problematica filosofica, sì che esso poteva dare il titolo ad una disciplina della metafisica speciale, questo problema, insieme a molti altri problemi filosofici fondamentali, cadde quasi nell'oblio a causa del vecchio processo di dissoluzione della filosofia e della sua vecchia struttura determinato dal positivismo nel corso del secolo XIX. Soltanto nella filosofia di Edmund Husserl esso è ricomparso in un posto centrale della sua sistematica, e ciò vale principalmente per le ricerche del suo ultimo periodo, nelle quali tale problema viene trattato in variazioni sempre nuove.

Landgrebe continua spiegando che le ricerche di Husserl sul problema filosofico del mondo hanno un «doppio significato»: possono contribuire ad un approfondimento fondamentale dei concetti di mondo che compaiono nelle singole scienze e sortiscono anche la riscoperta della comprensione e il rinnovamento dell'interpretazione della vecchia problematica filosofica del mondo²⁸.

Il problema filosofico del mondo naturale si trova al centro di uno scritto di Jan Patočka dal titolo, *Le monde naturel comme problème philosophique*, edito a Praga nel 1936, poco conosciuto ma molto interessante, tanto per il nostro tema che per l'originalità che, smessi i panni del divulgatore della fenomenologia husserliana, la riflessione del filosofo ceco raggiunge²⁹.

della fatticità. Sui tre filoni del periodo primo-friburghese si veda A. Fabris, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, op. cit., pagg. 62 e 74.

²⁷ Cfr. C. Bermes, *Welt als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner, Hamburg 2004, pagg. VIII-IX. L'autore ricorda inoltre che si deve alla filosofia di Christian Wolff l'introduzione e la fissazione dell'espressione «Welt», che quindi nasce in un contesto di metafisica sistematica, nello specifico, quello della *Cosmologia generalis* (1731).

²⁸ Cfr. L. Landgrebe, *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Genova 1974, pagg. 55-56.

²⁹ Utilizziamo la versione francese: J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, M. Nijhoff, La Haye 1976.

L'attenzione verso il problema del mondo in generale, avverte l'autore, non nasce col movimento fenomenologico ma risale al secolo precedente, in particolare all'empirio-criticismo di Richard Avenarius e agli studi di Ernst Mach. All'epoca in cui Patočka comincia ad interessarsi al problema il suo approccio era ancora pre-fenomenologico, e la fenomenologia rappresentava per lui più che un movimento legato al lavoro di Husserl, un approccio metodologico anticonstruttivista diretto all'esperienza stessa.

In questa prospettiva la fenomenologia di Husserl trovava, agli occhi di Patočka la sua peraltro non celata affinità con i teorici dell'«esperienza pura», come, appunto, Avenarius, riconosciuto come il primo ad accorgersi della necessità di una riacquisizione per la critica filosofica, annacquata da dualismi ingiustificati, del concetto naturale di mondo (*natürlichen Weltbegriff*). Per Avenarius la critica dell'esperienza pura e la descrizione del concetto naturale di mondo rappresentavano, anzi, un unico e medesimo compito per la filosofia con vocazione naturalista. Questa si esercitava tanto sulle scienze naturali che sulla filosofia. La restituzione filosofica del concetto di mondo naturale richiedeva in prima istanza, infatti, una messa fuori circuito delle variazioni teoriche sul tema del concetto naturale di mondo per una sua descrizione in termini unitari nella esperienza pura.

Se però l'impulso dato da Avenarius alla ricerca filosofica fu accolto e sviluppato dalla fenomenologia husserliana con rigore metodologico dagli esiti inediti e rivoluzionari, il contesto storico muterà notevolmente – e con esso, evidentemente, l'orizzonte di pensiero – negli anni della maturità della fenomenologia husserliana e dell'esordio di quella heideggeriana. Non solo occorre nel mezzo un enorme conflitto mondiale, non solo lo sviluppo scientifico e tecnologico sconvolge tutti i parametri della desiderata «esperienza pura», ma tutta l'eredità della modernità rovina dolorosamente sull'esperienza di quei primi decenni del Novecento, mostrandosi da più parti smentita e degna di essere messa radicalmente in discussione³⁰.

In questo contesto, la riflessione filosofica non tarda a far sentire la sua risposta, e uno dei concetti fondamentali ad essere ripresi e messi alla prova dell'esperienza attuale è proprio quello di mondo. «Crisi» è la parola chiave per intendere questo mutamento dell'esperienza contemporanea e quello conseguente della mentalità filosofica (ma anche artistica, religiosa, politica), allorché era divenuto sempre più difficile ricreare le condizioni per un'esperienza unitaria del mondo naturale, tanto difficile al punto da far sorgere sospetti su questa stessa esigenza. Il dramma di questa disillusione, e l'altrettanto drammatica, per certi versi tragica, disperata risposta della filosofia percorre tutte le pagine dell'incompiuta *Crisi* di Husserl³¹.

Lo scritto di abilitazione di Patočka registra la situazione contemporanea europea, uscita dal primo conflitto mondiale, già lanciata verso il secondo. Come ricorda lo stesso autore nella più tarda *Postfazione* (1976), il merito del suo lavoro del 1936 è innanzitutto quello di aver sondato quel problema del mondo della vita che fu posto da Husserl dapprima sotto il titolo di *natürlichen Welt*, poi

³⁰ Su questo si può vedere, tra gli altri, S. Catucci, *Per una filosofia povera. La grande guerra, l'esperienza, il senso: a partire da Lukács*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

³¹ «Se la fenomenologia nacque e si sviluppò come filosofia della crisi, allora la parola “crisi” deve essere intesa in senso positivo: come rimando alla genuina autocritica della razionalità filosofica e della razionalità umana *tout court*», cfr. l'*Introduzione* a A. Cimino e V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012, pag. 18.

come *Lebenswelt*. Il saggio, sebbene lasci trapelare palesi intenti divulgativi, non venne concepito, ad ogni modo, come un'esposizione dogmatica dei principi della filosofia husserliana, che più tardi, proprio nella *Postfazione*, saranno sottoposti a una schematica revisione critica³².

Presentato sotto la forma di «riassunto» di alcune idee husserliane, il saggio è mosso da una libera appropriazione del tema della *Lebenswelt* letto nella chiave di un approccio filosofico al problema del mondo naturale, che rappresenta a sua volta l'occasione di una lettura unitaria del movimento fenomenologico.

Dopo aver assistito nel 1929 ai *Discorsi parigini* di Husserl, nucleo originario delle *Meditazioni Cartesiane*, nel 1932 Patočka è a Berlino e l'anno successivo, nel 1933, a Friburgo, dove entra in contatto con l'attività accademica di Heidegger e prosegue gli studi con Husserl e il suo assistente dell'epoca, Eugen Fink. Si trovò, così, nel pieno della tensione tra la fenomenologia husserliana e quella heideggeriana. È questo il quadro della maturazione del saggio *Le monde naturel*.

Influenzato dalla tarda produzione husserliana, in particolare dalla *Krisis* (dell'anno successivo allo scritto di abilitazione, 1937, è la pubblicazione della recensione, del medesimo autore, alle prime due parti dell'opera incompiuta husserliana) e dalle *Meditazioni Cartesiane*, questo saggio ha, limitatamente alla storia evolutiva della fenomenologia che qui ci interessa, un altro merito: quello di cogliere nel concetto di «mondo» una questione decisiva per la fenomenologia, proiettandolo in un quadro di confronto storico non limitato alla sola sfera fenomenologica ma coinvolgendo nella discussione anche altri approcci filosofici e scientifici contemporanei, quali la logistica, il naturalismo, Russell e Carnap, Wittgenstein e il Circolo di Vienna.

La tesi che verrà sostenuta da Patočka in seguito, secondo la quale Husserl e Heidegger hanno riabilitato il mondo naturale di contro all'obiettivismo e al naturalismo con cui per lo più il problema del mondo veniva trattato, si trova qui già all'opera, insieme al germe di quella fenomenologia asoggettiva che sarà sviluppata nei lavori successivi, incentrata sul movimento dell'esistente nel mondo e verso di esso³³.

L'influenza della lettura di *Essere e Tempo* si palesa nel saggio del 1936 in due aspetti essenziali della descrizione dell'«essere nel mondo»: per la natura originariamente pratica dell'ente intramondano e nell'individuazione della struttura orizzontale del tempo originario³⁴. La prospettiva generale è tuttavia dominata dall'interesse per l'approccio trascendentale di Husserl, in particolare l'approccio al ruolo della filosofia nei confronti delle scienze. Nella *Krisis* questo ruolo consisteva nella riconduzione al fondamento originario di ogni attività scientifica che si costituisce nel mondo della vita, perciò in un «ritorno» alla dimensione della *Lebenswelt*, obliata dallo sviluppo delle scienze, non come semplice presupposto di una ricostruzione filosofico-metafisica del concetto di

³² Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pagg. 168-169: «Poiché si tratta di un riassunto di alcune idee husserliane, l'autore non aspira, da un lato, ad alcuna originalità, ma neanche vorrebbe, d'altro canto, che fosse imputata a Husserl la responsabilità di ciò che si sostiene in questo scritto. Quella qui tentata è una sintesi, se confrontata ai vari studi analitici del filosofo di Friburgo, una sintesi di cui ci assumiamo i rischi: la via scelta è quella dell'esposizione sistematica, non quella dell'«elaborato», né quella di un saggio *su* Husserl».

³³ Si veda, ad esempio, in: J. Patočka, *Il Mondo Naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003, il saggio che porta lo stesso titolo, pagg. 73 ss.

³⁴ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., il terzo capitolo «Il Mondo Naturale», in particolare pagg. 112 ss.

mondo, bensì come *tema* proprio, specifico, dell'analisi fenomenologica dell'esperienza.

La posizione di partenza del saggio, espressa nell'*Introduzione*, in sintonia con le meditazioni husserliane contenute nella *Krisis*, esprime fin dall'inizio la centralità della questione del mondo, nella quale si riflette la crisi che le scienze e la filosofia moderne stanno attraversando. L'implicita domanda che muove l'intera riflessione del saggio coinvolge in un solo gesto lo sconvolgimento dell'esperienza contemporanea e l'insufficiente autocritica della filosofia: e se la tanto auspicata esperienza pura si fondasse su presupposti errati, cioè a-storici, smentiti dai fatti della storia? E se l'unità del mondo, correlativa di questa esperienza, fosse resa più difficile, anzi, impossibile proprio da quell'attività dello spirito che la pretende, cioè dalla filosofia stessa? E se a questo autoinganno la filosofia avesse non ieri, ma ormai da molto tempo cominciato a lavorare? All'inadeguatezza della filosofia odierna ha provato a rispondere la rivoluzione della fenomenologia, questo il punto di partenza di Patočka, in cui si riconoscerà facilmente l'impostazione che permarrà nelle sue tarde riflessioni. Esso si fa palese fin dall'*incipit* del saggio del 1936.

L'uomo moderno – leggiamo nell'*Introduzione* – non ha una concezione unificata del mondo, ma vive in un mondo doppio, raddoppiato: nel suo ambiente (*environnement*), che trova già dato, e contemporaneamente nel mondo creato dalle scienze moderne, fondate su una matematizzazione di principio delle leggi naturali. A questa tesi iniziale Patočka affianca subito una visione storica che riguarda la sua – e la nostra – attualità: «La non-unità che ha così penetrato ogni nostra vita è la fonte autentica della crisi spirituale in cui attualmente versiamo»³⁵.

Patočka lega la crisi che l'uomo moderno sta attraversando alla vigilia del secondo conflitto mondiale alla concezione di un mondo non unitario, ma raddoppiato in ambiente naturale e mondo scientifico, senza che per questo l'uno sia più reale dell'altro, né viceversa. Anzi, il legame tra i due mondi è quello di una edificazione dell'uno sull'altro, fondazione che viene sistematicamente obliata, sancendo la separazione dei due mondi. In questa frattura prende forma la vita tipicamente moderna e altrettanto le sue crisi.

È per aver legato così profondamente l'imponenza della crisi con una visione del mondo ben precisa che Patočka può aggiungere che i filosofi si sono adoperati per trovare una via di uscita, ma nella maggior parte dei casi il tentativo falliva perché tutto ruotava intorno all'unica mira dei filosofi: liberarsi dell'uno o dell'altro dei due membri dell'opposizione (ambiente naturale-mondo della scienza), riducendo uno tra i due a parte o risultato dell'altro. Tuttavia, un'altra soluzione è possibile, una soluzione che non si fermi alle due alternative e non operi riduzioni di sorta. Questa soluzione è affatto una terza via, un *tertium datur* tra ambiente e mondo scientifico, senza essere a sua volta un terzo mondo. Il terzo termine da cui la via non riduzionista all'analisi del mondo naturale può e deve prendere le mosse non può che essere l'attività soggettiva, dal momento che essa, sebbene in maniere differenti ma in entrambi i casi, dà forma a ciascuno dei due mondi. Ne consegue la possibilità, finalmente, di unificare i due mondi: «l'unità che alloggia nell'incavo della crisi non può essere quella delle

³⁵ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pag. 1.

cose di cui il mondo è composto, essa è piuttosto l'unità dinamica delle attività esercitate dallo spirito»³⁶.

Eppure il semplice richiamo alla necessaria attività del soggetto costituente i mondi in cui vive non è sufficiente a risolvere il problema. Anzi, proprio l'introduzione di questo terzo termine (in effetti per ora non dato, soltanto proferito) pone un nuovo problema, o meglio, traspone l'intera questione su un piano propriamente filosofico. Patočka indica invece nell'analisi fenomenologica un metodo soggettivo di tipo positivo e analitico il cui significato è filosofico e non semplicemente psicologico, un metodo dove «soggettivo» non sia sinonimo di «arbitrario» e che non dipenda da dialettica alcuna.

Questi – soggettività costituente e non arbitraria, metodo analitico positivo non psicologico – sono appunto i presupposti metodologici del lavoro di Patočka, che mira a definire le relazioni tra l'uomo e il suo mondo naturale senza ricorrere a costruzioni obiettiviste, evitando al contempo la riduzione di un polo della descrizione all'altro. Tutto il saggio del '36 è teso a far risaltare i tratti principali dello «schema globale» tramite cui l'uomo, senza rendersene esplicitamente conto, si rapporta all'universo che lo circonda. Il mondo umano è segnato dalla contraddizione tra domicilio e estraneità, definito dalla dimensione temporale, colorato dagli stati d'animo; è in questo schema globale relativamente fisso (in cui non si farà fatica a riconoscere le coordinate elementari dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*: essere-nel-mondo, situazione emotiva, temporalità) che le cose ci vengono incontro.

L'interesse per questo saggio di Patočka del 1936, come già notato, risiede meno nello svolgimento del tema, che risente di un'impostazione iniziale di tipo schiettamente trascendentale, che nella trattazione del problema, capace invece di inquadrarlo in una cornice storica che mette in evidenza il ruolo propulsore del problema del mondo per lo sviluppo filosofico all'inizio del secolo scorso. Nel paragrafo di apertura del Primo Capitolo, significativamente intitolato: «L'uomo diviso», Patočka riassume efficacemente questo ruolo: «Il problema della filosofia è il mondo come totalità». Non potrebbe essere formulata più chiaramente la portata metafisica del suo lavoro, ricondotta anche sul piano storico, attraverso uno sguardo trasversale sulla storia della metafisica, di cui abbiamo una breve ricostruzione in apertura di questo primo capitolo. L'ontologia classica, mossa dal pensiero della totalità, è crollata sotto i colpi della critica, ma – sostiene Patočka – niente di unitario è giunto a rimpiazzare la totalità perduta. A differenza dell'Antichità e del Medioevo la società contemporanea non possiede infatti alcuna immagine unitaria e completa di se stessa, né alcuna rappresentazione della sua organizzazione³⁷.

³⁶ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pagg. 1-2. Potremmo riassumere così il pensiero fisso del lavoro di Patočka: «l'unità del mondo non è quella della materia che lo compone, ma piuttosto quella dello spirito che gli dà forma e lo conserva» (pag. 4).

³⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 5. In un senso analogo, ci sembra, Hannah Arendt, nel suo monumentale studio ad essi dedicato, imposta la ricerca sul «mondo fittizio» creato dai movimenti totalitari, nella cui unità fittizia, appunto, sono venute alla luce «con ineguagliata chiarezza le incertezze essenziali del nostro tempo», costringendo a una comprensione incondizionata, «spregiudicata», dei mutamenti storici che hanno creato le condizioni di sviluppo dei totalitarismi. Tra le condizioni che presiedono al «processo di disintegrazione» contemporaneo, la Arendt menziona «l'irritante incompatibilità fra l'effettivo potere dell'uomo moderno (così grande da permettergli di mettere in forse la stessa esistenza del suo universo) e la sua incapacità a vivere in un mondo creato dalla

La mancanza di una visione globale investe tutta la trinità metafisica: la saldezza del mondo antico e medievale si è dissolta; la vita e l'uomo sono stati banditi dai focolari della comprensione; Dio è scartato come nozione esplicativa. Nondimeno si può intravedere in questo processo di dissoluzione una direzione positiva: intendere il mondo senza alcun antropomorfismo. Se questa è la situazione attuale della società moderna, che senso può avere, ancora, la filosofia³⁸? La nostra coscienza della realtà può ancora essere unificata da qualcosa d'altro dalle regole del metodo della scienza naturale? Può la filosofia avere ancora un'«influenza sociale»?

Patočka fornisce una prima risposta. La filosofia può ancora influire sulla «misericordia della vita contemporanea» a due condizioni: che il bisogno di unità si faccia sentire come essenziale e non accidentale, e che possiamo raggiungere l'unità con le nostre sole forze. Lungi dall'essere un *diktat* teorico, il bisogno di unità è un postulato pratico, profondamente radicato nella vita umana. E come fosse una premessa al suo lavoro, Patočka chiarisce fin da subito che la sua indagine non deriva da un sentimento romantico del valore e del non-valore, ma si svolge all'ombra dello stato attuale, lo «stato d'animo globale» in cui si sente gettato, il «nichilismo». Il nichilismo, il «gusto che ha per noi la vita», non è altro che il posto che prende l'uomo nel suo ambiente vitale (*milieu*).

La vita nel mondo naturale è la vita in mezzo alle cose, ed è a ragione che possiamo parlare di ingenuità, di mondo ingenuo. L'accesso alla realtà si compie senza un esplicito sforzo teorico: «Ciò che distingue questo mondo è precisamente il fatto che esso c'è senza il nostro libero intervento, per il solo fatto della nostra esperienza, prima di ogni prospettiva teorica».

Il problema, però, è che l'uomo contemporaneo non vive più in un simile mondo. Il sentimento di non unità non appartiene più a quel mondo naturale o ingenuo. È qui che incontriamo una prima accezione della «singolare ambiguità» dell'epoca del nichilismo. Il mondo dell'uomo attuale, ci dice Patočka, pur essendo dominato dalle scienze fisico-naturali, non assomiglia in nulla a quel mondo naturale, ingenuo, dell'esperienza primaria, senza che però, per questo, si sia diventati più capaci e più certi nella teoria. La ragione di questa apparente contraddizione sta nel fatto che le scienze della natura non rappresentano uno sviluppo del mondo ingenuo e naturale, ma una sua «ricostruzione radicale»³⁹.

Questa ricostruzione non è affatto una tranquilla attività contemplativa: essa si svolge internamente a una battaglia portata avanti dalle scienze *contro* il

sua forza e a comprenderne il senso», cfr. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pagg. LXXX-LXXXI. A tematiche comuni tra il filosofo ceco e *Le origini del totalitarismo* accenna anche Paul Ricoeur nella sua *Prefazione* all'edizione francese dei *Saggi eretici*, disponibile nella versione italiana a cura di Mauro Carbone, cfr. J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, pag. XXVIII.

³⁸ Situazione, vogliamo notarlo di passaggio, diagnosticata e combattuta da Nietzsche, assente dalla ricognizione di Patočka, nonostante molti argomenti (come il nichilismo e la crisi della concezione metafisica del mondo) portino il marchio inconfondibile delle meditazioni nietzschiane. In particolare quello della disantropomorfizzazione del mondo, sul quale avrebbe molto insistito Heidegger nelle sue meditazioni su Nietzsche, coeve allo scritto di Patočka, cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (GA.6, I e II volume), Adelphi, Milano 1994, *L'eterno ritorno dell'uguale* (pagg. 299 ss.) e *La volontà di potenza come conoscenza* (pagg. 536 ss.), per citare solo i passi più evidenti, ma il tema ricorre in tutto il materiale raccolto nei due libri su Nietzsche.

³⁹ Si veda per le ultime citazioni J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pagg. 6-8.

mondo naturale. Qui le cose si complicano, perché in questo agone – che presiede alla nascita del pensiero teorico in seno alle scienze – il mondo naturale viene interpretato in termini causali e psicologici, esattamente come era stato rilevato da Husserl e ripreso da Heidegger nelle sue prime lezioni a Friburgo.

Patočka però non è interessato indagare la genesi del pensiero teorico dalle scienze moderne, quanto invece a sondare il vissuto di questa esperienza (cioè il nichilismo). La conseguenza primaria della mentalità moderna è che il mondo naturale per noi non è originario, ma derivato. Ogni cosa porta lo stigma della non-originalità, della pura apparenza. Così la vita si tiene distante dalle forze creatrici dell'universo. Ciò comporta un cambiamento profondo nel sentimento dell'esistenza, una «sostituzione» del vissuto stesso: l'uomo si è rappreso nell'appercezione fondamentale della sua non-libertà. Questa «reificazione» dell'uomo – che ricorda da vicino le riflessioni presentate da Levinas due anni prima sulla filosofia dell'hitlerismo – comporta due fenomeni che per Patočka definiscono l'uomo contemporaneo: l'alienazione da sé e l'abdicazione da sé.

Rimettendosi a una natura definita dalla scienza, l'uomo si aliena il sentimento naturale della vita e si prende come «l'agente di forze obiettive». Le conseguenze di questo mutamento carsico e apparentemente delimitato, sono invece devastanti: «è come se – prosegue – percorrendo da parte a parte l'infinita varietà della vita, una tonalità unica vi risuoni, quella del nulla [*néant*], la cui indifferenza rende ogni cosa perfettamente uguale alle altre; è come se, giustizia della pura apparenza, arrivasse a stabilirsi una uniformità che si spacciasse per giustizia di questa impari distribuzione di interessi e disinteressamenti, di luci e ombre, così caratteristica della vita».

Da qui lo stato di angoscia e alienazione che definisce la «misera vita contemporanea», per il quale Patočka, seguendo Husserl, accusa l'obiettivismo moderno e vede nello scetticismo l'unico sbocco possibile. In questa situazione, cioè nell'epoca del nichilismo, ogni riconciliazione tra mondo naturale e mondo scientifico si fa a spese del primo. E la vita si rifugia in se stessa per scappare a questa pace, che è «la pace di un cimitero»⁴⁰.

Quello che nel *Monde naturel* è chiamato «disagio» o «malessere obiettivista» non è perciò in nulla uno stato, un livello stabile dell'evoluzione umana, ma un conflitto aperto, in cui la coscienza si trova lacerata e divisa precisamente tra il mondo naturale e quello scientifico, sballottata tra i due senza posa. Nel mezzo di queste due attitudini, la coscienza non ne vive che le contraddizioni. Qui alligna il bisogno di unità, che ha, per Patočka, un significato pratico.

Il problema dell'opposizione e della riduzione del mondo naturale al mondo delle scienze appare all'inizio della filosofia moderna. Patočka comincia la sua analisi ricordando l'empirismo di Berkley e la critica al dualismo cartesiano della sostanza che sottende un doppio mondo, sensibile e intelligibile. Da Berkeley a Schelling si snoda uno sforzo inefficace di pensiero che prova a risolvere il problema del mondo. Ciononostante esso ha la virtù di attestare la crisi che travaglia il moderno obiettivismo e matematismo nell'economia della vita spirituale. È in questo contesto che troviamo menzionato il padre dell'empiriocriticismo, Richard Avenarius, comune riferimento tanto di Husserl che di Heidegger.

Il tentativo di soluzione del problema intrapreso nella *Critica dell'esperienza pura* differisce da quelli esaminati in precedenza da Patočka (Reid, Jacobi, Goethe) innanzitutto perché cerca nelle scienze stesse i mezzi per la soluzione.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 11-12.

Per Avenarius non si trattava soltanto più di spiegare il mondo naturale-ingenuo installandolo sulla solida base del mondo matematizzato, ma di dimostrare che il primo è in origine identico al secondo. Come in Berkeley, anche qui ritroviamo un'interpretazione trasfiguratrice dell'esperienza primaria che intende nondimeno ristabilirla nei suoi diritti.

Nella prospettiva dell'empiriocriticismo non esistono due mondi, né una doppia realtà. Lo dimostra l'esperienza stessa che abbiamo del nostro ambiente naturale e umano. La differenza tra l'essere fisico e quello psichico non è radicale, essendo costituiti dalla medesima realtà. Un ruolo fondamentale nella filosofia di Avenarius lo svolge la psico-fisiologia intesa in senso critico-funzionalista. L'elemento psichico non è che una certa funzione della fluttuazione del sistema nervoso, il quale rappresenta un presupposto logicamente necessario dell'esperienza.

Come avremo modo di vedere nel prossimo paragrafo, nelle sue descrizioni il filosofo di Zurigo dà prova di grande finezza, senza però riuscire a raggiungere le profondità del problema. È questo il giudizio di Patočka, la cui critica si appunta principalmente sulla nozione di «*Introjektion*», richiamata in una nota alle pagine che stiamo leggendo e giudicata inadeguata rispetto alle esigenze che l'empiriocriticismo si assegna da sé, proprio in ragione del contesto di esperienza dell'attualità storica, del nichilismo. Se per «introiezione», infatti, Avenarius intende la proiezione della vita cosciente negli oggetti dell'esperienza, tale che tramite questa indebita proiezione la duplicazione del mondo naturale viene confermata e perpetrata, e se, d'altra parte, come lo stesso Avenarius sostiene, l'empiriocriticismo immette sulla strada della demistificazione della duplicazione metafisica, segnalando un tanto atteso progresso rispetto alle visioni del mondo storicamente precedenti, dovremmo aspettarci di vedere indebolirsi sempre più il potere della duplicazione, mentre invece, nota Patočka, nell'esperienza possiamo constatare l'esatto opposto, tanto che la critica all'introeiezione risulta insufficiente senza la relativa critica al contesto storico della filosofia⁴¹.

Lasciamo da parte per ora il concetto naturale di mondo di Avenarius, che vedremo nel prossimo paragrafo, per continuare a seguire l'argomentazione di Patočka. Patočka riprende la critica husserliana a Avenarius e Mach, per mostrare l'istanza di unità del mondo nella fenomenologia. Husserl aveva infatti giustamente rimproverato ai due filosofi di aver spezzato l'esperienza senza saperne in seguito ricostruirne l'unità.

Nel primo capitolo Patočka non intende fare la storia del naturalismo «estremista» in filosofia. Gli interessa invece mettere a fuoco il limite e il fallimento dell'obiettivismo moderno (da cui il «disagio»), nel quale possiamo trovare annoverata la logistica, Russell e Carnap, Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Ed egli individua limiti e fallimento in un semplice fatto, di ordine metodologico, innanzitutto: l'obiettivismo inizia con una riflessione sull'essenza dell'oggetto e solo in un secondo momento si pone il problema di spiegare il vissuto, e per giunta in funzione di quella, senza aver compreso quel vissuto nella sua forma originaria e nell'ingenuità del suo universo. Che il pensiero sia sempre e soltanto logico è un pregiudizio obiettivista che bene si accompagna con l'altro pregiudizio: la ricostruzione matematica della natura e la conseguente introduzione delle leggi scientifiche nella vita cosciente.

Patočka e la fenomenologia procedono in senso inverso. Rifacendosi alle meditazioni cartesiane e alle *Ideen I* di Husserl, Patočka nota che sebbene siano

⁴¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 18-20 e la nota a pag. 20.

secoli che la filosofia ha posto la soggettività come sua base, il senso della riflessione cartesiana è rimasto un problema insoluto. E poiché è nella soggettività che dobbiamo cercare al tempo stesso la demistificazione e l'unità dei due mondi o del mondo duplicato non possiamo lasciare il problema senza soluzione. Così Patočka indica il suo punto di partenza:

L'indagine che segue si mette alla ricerca di questo senso riprendendo i sentieri già percorsi dai grandi rappresentanti della filosofia moderna. Tuttavia, dobbiamo tentare dappprincipio di precisare in anticipo cosa ci aspettiamo da questa anamnesi filosofica e perché ci sembra che riprendendo l'intenzione del pensiero soggettivo potremo ristabilire l'unità di questo mondo la cui alterazione minaccia l'uomo moderno in ciò che secondo Dostoevskij egli ha di più caro, la sua personalità⁴².

Menzionate le *Memorie dal sottosuolo*, l'indagine di Patočka comincia quindi con un'analisi dell'esperienza in generale, prima che essa possa scomporsi in parti, fasi e elementi soggettivi o oggettivi. L'oggetto dell'esperienza è l'esistente in tutta la sua estensione, e se l'esperienza aderisce all'esistente, possiamo assegnarle il suo carattere intrinseco primario, quello della comprensione dell'essere: «Comprendere l'origine dell'esperienza a partire dall'esistente significherà perciò: esaminare cos'è questa funzione di comprensione dell'essere».

La soggettività richiesta da una simile indagine non può essere descritta con una riflessione psicologica, ma abbiamo bisogno di ricorrere a una soggettività «più profonda», quella che costituisce la totalità dell'esistente. Patočka distingue così due soggettività, una creatrice e una creata, e riconduce il *cogito* cartesiano alla seconda. Fin qui non fa che ricalcare le posizioni di Husserl (dei *Discorsi parigini* e delle *Meditationen*). Alla fine di questo primo capitolo introduttivo, però, arriva a presentare la questione con un linguaggio semplificato eppure efficace, che ci aiuta a completare l'impostazione metodologica del suo lavoro.

Se il *cogito*, la vita cosciente talmente cosciente di sé al punto di farsi pensiero logico, è la soggettività creata, la soggettività creatrice non potrà essere che quella in cui la realtà stessa prende forma. Nel corso del lavoro, così, «si scoprirà che il trascendentale, e cioè questa soggettività anteriore all'esistente, è il mondo. Il compito della filosofia è di afferrare riflessivamente il processo trascendentale»⁴³.

Comprendere il processo trascendentale presuppone la descrizione della datità del mondo, la descrizione del mondo dato nelle sue strutture d'essere e nelle differenti regioni. Così, evidentemente, l'universo ingenuo cessa di essere per noi un «morto oggetto» e riceve una certa priorità rispetto al mondo delle leggi scientifiche e delle creazioni teoriche. Di conseguenza bisognerà spiegare il mondo delle scienze a partire da quello del senso comune, e non viceversa.

Simile in questo ai presupposti della filosofia di Avenarius, l'impostazione fenomenologica del lavoro di Patočka ha di mira i pregiudizi, non solo psicologici, ma anche le «idee-clichés» che si sono sedimentate nel corso dei secoli nella mentalità filosofica. Egli vi annovera il sensualismo, l'atomismo cosalista, la teoria nominalista e il positivismo al quale riconduce anche la

⁴² Cfr. *ibid.*, pag. 26.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pag. 27.

definizione di Wittgenstein del linguaggio come «immagine logica del mondo», contrapponendovi la positività di una teoria che consideri la soggettività nella sua «storicità sostanziale»⁴⁴.

Alla fine del primo capitolo Patočka espone la tesi che – in controtendenza rispetto alle contemporanee posizioni heideggeriane – si dipana come un filo rosso lungo tutto il lavoro e anticipa anche la direzione delle future riflessioni del filosofo ceco: la metafisica non è possibile se non come ripresa del vissuto del reale nella sua totalità. Questo è un compito «infinito» che non può essere portato avanti dal pensiero teorico, ma apre invece la strada alla filosofia della storia.

Nel secondo capitolo Patočka passa in rassegna quella che potremo chiamare la stagione della soggettività: il *cogito* cartesiano, la filosofia critica kantiana, l'esaltazione dell'autocoscienza e il soggettivismo assoluto dell'idealismo tedesco (Fichte e Schelling, in particolare), la metafisica moderna e la sua idea, profonda, centrale di genesi soggettiva. Ma la rassegna ha come scopo non solo quello di illustrare il sorgere e l'imporsi della figura della soggettività, dell'Io-attività assoluta, assolutamente certo e basato su se stesso, ma anche di spiegarne la caduta. E questa accade precisamente nel momento in cui la personalità, l'Io, viene chiamato a ricoprire un ruolo che non può sostenere, ossia quello di fondamento non solo di tutti i principi logici delle scienze ma anche dell'esistenza dei loro oggetti.

Quello che la fenomenologia mette in discussione è la presunta *semplicità assoluta* del punto di partenza della conoscenza. Tutto il secondo capitolo è teso a raccogliere i punti di contatto tra la fenomenologia e l'idealismo tedesco, ma con l'obiettivo di farne risaltare la differenza fondamentale, schiettamente metodologica⁴⁵.

Il riferimento al metodo della riduzione fenomenologica consente a Patočka di introdurre il pensiero di Husserl nella anamnesi del soggettivismo moderno, sostanzialmente riassumendo le tesi esposte nel primo volume delle *Ideen*. Il dubbio metodico della fenomenologia non annienta la realtà, ma sospende ogni tesi e quindi il giudizio sull'essere. Quello che così otteniamo altro non è che il flusso della vita, la vita data in maniera apodittica, ancora non sottomessa alle leggi dell'essere.

È la portata onnicomprensiva della riduzione ad essere sottolineata in queste pagine. Se la riduzione non avesse carattere universale il soggetto vivente trascendentale non si distinguerebbe in nulla dall'io empirico, dal soggetto della psicologia, argomenta Patočka. Ciò implica che più generale è la tesi cui si applica il processo riduttivo, più esso può essere verificato nella sua efficacia. Dunque, oltre che ai giudizi e alle percezioni, l'*epoché* deve essere applicata – ne va del metodo stesso – alla tesi del mondo e alle sue presunte strutture reali. Patočka si mostra accorto delle conseguenze del metodo fenomenologico-trascendentale, che tanto avevano inquietato lo stesso Husserl:

Propriamente parlando la vita trascendentale *non esiste*, poiché essa è esattamente ciò che ci resta dopo aver scartato tutti i modi naturali di porre l'essere; la riduzione è una distruzione *di questo punto di vista naturale*, contraddistinto dall'*habitus* tetico. E se chiamiamo "mondo" l'universo delle cose esistenti dobbiamo

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 28.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 48 ss., in particolare la nota a pag. 56.

confessare che la vita trascendentale non si trova da nessuna parte al mondo: non è in mezzo alle cose che essa ha luogo⁴⁶.

Pur consapevole del potenziale distruttivo del metodo della riduzione, ben descritto nel paragrafo 49 del primo volume delle *Ideen*, «La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo», la fenomenologia alimenta le proprie analisi per mezzo di esso, in particolare per mezzo della neutralizzazione della validità della tesi del mondo naturale. Attraverso il metodo fenomenologico ciò che io considero ingenuamente cose esistenti si mostrano fenomeni d'essere, ciò che dal punto di vista naturale si presenta come dato autosussistente, apparentemente originale e compiuto, lo scopro come frutto della cristallizzazione che sopravviene durante le tappe del procedimento fenomenologico che si propone a tutti gli effetti come una esperienza verificatrice. L'analisi fenomenologica scopre, dunque, secondo Patočka, che l'attitudine naturale tematizza la totalità dell'essere come essere nel mondo, come essere che ha un posto determinato in mezzo ad altri oggetti esistenti, appunto, nel mondo⁴⁷.

I paragrafi 5, 6 e 7 del secondo capitolo sono dedicati a una ricostruzione del metodo fenomenologico e dei suoi sviluppi più importanti. L'andamento delle argomentazioni suggerisce che l'intenzione di Patočka sia più divulgativa che analitica. Egli chiarisce più volte che la fenomenologia è stata fraintesa in senso idealistico, o schiacciata su una delle sue componenti, empirista e razionalista, da cui invece Husserl avrebbe voluto sollevare la riflessione per collocarla nel centro della concretezza, nei vissuti della coscienza pura. Il metodo della riduzione; l'intenzionalità come gesto della specifica trascendenza della coscienza; la riflessione sulla costituzione, quale mezzo fenomenologico primario sono alcuni dei temi trattati nella seconda metà di questo capitolo, che non possiamo esporre per intero.

Teniamo a mente però la definizione di soggettività (la «nozione concreta») che troviamo nel paragrafo conclusivo del secondo capitolo, necessaria per inquadrare il terzo capitolo, quello sulla fenomenologia del mondo naturale. Seguendo le *Meditazioni Cartesiane*, Patočka richiama l'opportunità di allargare la riduzione in termini intersoggettivi. Il mio ego costituentesi, infatti, è in tutto analogo all'alter-ego se visto dalla postazione dell'osservatore trascendentale.

Non è inesatto concludere, quindi, come fa Patočka (anche se proprio questo punto è uno dei nodi più problematici delle *Meditationen*, lo stesso Husserl se ne avvide) che dal punto di vista dell'osservatore o spettatore trascendentale, le monadi che compongono la soggettività trascendentale si costituiscono in parallelo: «costituire è co-costituire. Così, nella definizione concreta, la soggettività è l'universo trascendentale delle monadi che effettuano la costituzione in modo "armonico"; e questa costituzione *intersoggettiva* soltanto indica la regola dell'esistenza»⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 51.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 57.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 70-71. Si veda anche un passo particolarmente eloquente dei *Discorsi parigini*: «Io esperisco me stesso, nell'ambito del mio vivere coscienziale ogni e ciascuna cosa, ed esperisco il mondo non come meramente mio privato ma come intersoggettivo, dato per ciascuno e accessibile nei suoi oggetti e in esso gli altri esistenti come altri e in pari tempo l'uno per l'altro, per ciascuno», cfr. E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., pag. 29.

Dunque il mondo comune intersoggettivo è regolato da quella che Patočka chiama «costituzione in corrispondenza», cioè l'armonia regolata delle monadi co-costituentesi, descritta in particolare nella Quinta *Meditazione* («Scoperta della trascendentale sfera d'essere come intersoggettività monadologica»).

Le ultime battute del paragrafo introducono il problema del mondo naturale come lo troviamo sulla soglia del metodo fenomenologico, al punto in cui questo metodo non solo non è stato ancora affinato, ma nemmeno pienamente assunto. L'insufficiente riflessione psicologica – argomenta Patočka, facendo un passo indietro nell'esposizione – ci riporta a nozioni (l'Io come sostrato di credenze, abitudini, prospettive ecc.) che non colgono l'esperienza vivente della soggettività e sono dunque insufficienti a restituire la differenza tra il «soggettivo» e l'«oggettivo» nella costituzione del mondo, contribuendo all'astrazione obiettivante che le presenta alla stregua di altri oggetti di pensiero, confusione cui Patočka rimanda accennando alla differenza impostata da Cartesio tra *quicquid cogitat* e il *cogito ergo sum*. La riflessione fenomenologica permette invece di districarsi tra le secche della moderna teoria della soggettività, ricominciando dall'inizio, ossia dalla soggettività vivente e creatrice.

La fenomenologia è indubbiamente una teoria della costituzione, ma la soggettività cui essa si riferisce non è immediatamente intuibile. La «*hybris*» della fenomenologia cui è fatto cenno in apertura del Terzo Capitolo dedicato al mondo naturale è ciò che la rende simile a un «idealismo trascendentale», cioè la resistenza a ridurre la soggettività vivente a soggettività empirica. Lungi dall'essere un dato elementare, la soggettività deve essere svelata e conquistata nel processo esplicativo, essa stessa vi figura come l'*explicans*, da spiegare sempre più profondamente nelle sue prestazioni:

è illusorio pensare che l'essenza della soggettività è per noi sempre presente, data e conosciuta. È questa un'illusione che contribuisce a edificare un motivo matematico, quello della certezza assicurata dalla semplicità del punto di partenza, e un motivo psicologico, quello di una certezza di se stessi inerente alla coscienza⁴⁹.

Nel Terzo Capitolo Patočka comincia il lavoro analitico concreto sul suo problema, cioè sul rapporto tra uomo e mondo. Lo stesso autore premette che non sarà che un tentativo e che molti dei problemi fondamentali saranno solo abbozzati. Questo rapporto va colto nei suoi strati fondamentali e nelle sue prestazioni particolari, quasi fosse il risultato di una reazione di precipitazione.

Di questo capitolo vorremmo riportare solo le parti che concernono direttamente la nostra ricerca, anche se le analisi che vi possiamo trovare sono senza dubbio tra le più interessanti e originali del saggio⁵⁰.

Nel secondo paragrafo del Terzo Capitolo (dedicato al fenomeno del mondo naturale) Patočka passa in rassegna quei filosofi che, prendendo le distanze da ogni metodo e sistema costruttivisti, hanno concepito il «mondo» come schema ontologico, non quindi come proiezione soggettiva. L'attenzione è rivolta a

⁴⁹ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pagg. 74-75.

⁵⁰ Da notare è sicuramente l'insistenza sull'attività pratica come attività *interpretativa*, che peraltro segnala, a nostro avviso, una vicinanza alla torsione ermeneutica imposta da Heidegger alla fenomenologia fin dai primi corsi friburghesi. La manipolazione delle cose è pensata da Patočka come una forma di interpretazione, anzi: «interpretare è l'atto unificante della funzione vitale», cfr. *ibid.*, pag. 110.

Kant, Humboldt, Dilthey, Simmel, ma soprattutto a Husserl e Heidegger. Patočka ricollega al problema della schematizzazione ontologica del mondo naturale anche altri filosofi e scienziati (come von Uexküll, Bergson, Lévy-Bruhl, Piaget), indicando nella scuola diltheyana gli unici tentativi di trattare seriamente la questione dal punto di vista della storia delle idee e della filosofia della storia.

Per quanto lo spazio dedicato ai rappresentanti della fenomenologia sia molto ridotto, Patočka riesce, in poche e sintetiche battute, a cogliere due punti molto importanti, che è nostro interesse richiamare qui per una corretta impostazione del tema della nostra ricerca. Nel saggio del '36 viene infatti riconosciuto in Husserl (e in particolare nelle *Ideen I*) il primo tentativo di esibire il mondo in quanto *fenomeno*. Questo tentativo ha per Patočka un preciso punto di partenza: *die Welt als Umwelt*, il mondo inteso in prima istanza come mondo-ambiente che ci circonda.

Fuori da ogni schema costruttivista e contro ogni formalismo, la riflessione fenomenologica di Husserl sul fenomeno del mondo, o per meglio dire, sul mondo in quanto *fenomeno*, parte da un punto di vista naturale sulla realtà, da ciò che il mondo è in quanto ambiente: *die Welt als Umwelt*. Dall'ambiente delle mere cose Husserl distingue innanzitutto l'ambiente pratico da una parte, nel quale l'uomo vive manipolando le cose ingenuamente e senza riflessione, e dall'altra i mondi ideali, in particolare quello della scienza, cui le matematiche fanno da modello.

Patočka fa qui riferimento in particolare alla sezione seconda del primo volume delle *Ideen*, «La considerazione fenomenologica fondamentale», snodo centrale dell'orientamento trascendentale della fenomenologia husserliana. La possibilità di riprendere il soggettivismo moderno e di mostrarlo come ontologia, prosegue, fu però anche alla base dei lavori di Scheler ma soprattutto di *Sein und Zeit* di Heidegger. Nell'opera del '27 il mondo è pensato come ambiente, *milieu* ontologico, essendo il luogo in cui avviene la comprensione, l'orizzonte in cui l'ente si lascia incontrare⁵¹.

Alla fine del paragrafo in cui Patočka passa in rassegna i pensatori che hanno concepito il mondo come uno schema ontologico, e dunque come il titolo per una totalità preliminare che inglobi il reale, egli aggiunge due biologi, von Baer e von Uexküll, poiché le loro idee concernenti i mondi animali e le forme animali del vissuto sono orientate dall'idea di soggettività.

Negli ultimi passaggi del Terzo Capitolo, viene infine fornita una definizione compiuta di mondo: il mondo è «correlato della coscienza originaria di un orizzonte», che si costituisce in maniera temporale, e ancora: «Il mondo non è in alcun modo un essere, ma appartiene all'essenza dell'atto che costituisce ogni essere»⁵². Solo attraverso queste due coordinate – temporalità e correlazione con una coscienza pura agente – possiamo ricostruire quell'unità perduta in cui tutte le cose trovano il proprio posto come nel medesimo e unico mondo a cui appartengono.

Patočka prosegue queste considerazioni di matrice husserliana esponendo la tesi fenomenologica ad esse sottesa: solo una riflessione che eserciti la riduzione

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 88-90. In queste pagine Patočka dedica solo un breve giudizio su Heidegger: «Per le sue analisi spesso ammirevoli, Heidegger ha saputo rendere accorti alla dimensione ontologica del concetto di mondo una comunità filosofica che va ben al di là delle cerchie accademiche».

⁵² Cfr. *ibid.*, pagg. 112-113.

alla coscienza trascendentale è in grado di svelare il mondo nella purezza della sua forma. Procedere altrimenti significa esporsi al rischio di reificarlo. Come avremo modo di vedere, queste conclusioni presentate nel saggio del '36 non sono solo diametralmente opposte all'impostazione fenomenologica di Heidegger, ma quest'ultima avrebbe inoltre seguito un procedimento alternativo che, partendo dalle medesime esigenze di Husserl, quelle di una fondazione della fenomenologia in senso rigorosamente scientifico, non produce affatto una reificazione del mondo della vita su cui si applica.

Andiamo oltre, per ora, nella lettura del saggio per concluderla. Nella purezza della sua forma, il mondo, va avanti Patočka, è un «estremo concreto» che tiene insieme familiarità e estraneità, come esposto nel corso del Terzo Capitolo in termini di «domicilio». In questo orizzonte concreto noi ci muoviamo come dei conquistatori, il mondo da cui partiamo ci si presenta come la zona dell'universo in cui ci sentiamo padroni, a casa nostra, appunto. Qui nasce, si fa ogni esperienza. E in un senso molto particolare dovremo allora considerare, nota Patočka, che, distendendosi sempre più la rete del sapere, sempre più astratto e onnicomprensivo, l'universo intero è il nostro domicilio, un luogo dove, a ben guardare, niente di radicalmente sconosciuto potrebbe apparirvi.

A questo riconoscimento del dominio scientifico incontrastato seguirà, però, nella *Conclusione* del lavoro, la tesi della messa fuori gioco delle scienze per la trattazione del problema del mondo⁵³. Così, alla fine del saggio, Patočka, a suo modo, riviene alle conclusioni delle *Ideen* husserliane. L'obiettivo della vera metafisica, potremmo dire, non è dunque quello di «superare un soggetto che ostacolerebbe una conoscenza perfetta del mondo, quanto di cercare nel soggetto stesso la legge di questa esperienza che partorisce la realtà sotto ogni sua forma, secondo ogni varietà dei suoi fenomeni». Da qui un primo compito della filosofia: analizzare fino all'ultimo dettaglio l'esperienza umana nella sua totalità e le sue leggi immanenti. Ne segue un secondo lavoro, quello su una storia universale: «interpretare il divenire del mondo» seguendo la storia di tutte le creature, non solo dell'uomo⁵⁴.

Se ci siamo soffermati così a lungo sullo scritto di Patočka, nonostante sia molto distante, filosoficamente e cronologicamente, dalle lezioni di Heidegger che verranno esaminate nel prosieguo del lavoro, è perché esso ha perlomeno due meriti, utili a definire il quadro generale della lettura dei corsi heideggeriani.

Innanzitutto, con la sua impostazione mista, influenzata dalla fenomenologia trascendentale di Husserl ma anche da *Essere e Tempo*, il saggio del '36 mostra la centralità *per la fenomenologia* del problema del mondo della vita che fu posto da Husserl dapprima sotto il titolo di *natürlichen Welt*, poi come

⁵³ Cfr. *ibid.*, pagg. 112-113. Non possiamo qui esporre il Quarto Capitolo, intitolato «Abbozzo per una filosofia del linguaggio e del parlare», sebbene esso rappresenti uno dei luoghi di maggior interesse e originalità del saggio di Patočka del 1936. Da cima a fondo strumento della pratica quotidiana, inteso come «grado pre-liminare di ogni teoria possibile», inserito nell'«orizzonte universale» della vita in comune, il linguaggio viene presentato come la via di accesso alla critica al pensiero teorico, senza la quale nessuna riabilitazione del mondo naturale sarebbe possibile. Esso è considerato da Patočka il banco di prova per la confutazione dell'indebito riduzionismo delle filosofie obiettiviste moderne, psicologia e matematica comprese, tramite un'argomentazione che, tra gli altri, si confronta anche con il *Tractatus* di Wittgenstein (pagg. 121-123).

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 165-166. Patočka cita come titolo di questa storia «L'Evoluzione creatrice».

Lebenswelt. Tuttavia, la prospettiva in cui il problema viene trattato, e che, lo abbiamo visto all'inizio, costituiva il maggior pregio del lavoro agli occhi dell'autore, appare fortemente limitata per il fatto che la nozione di *Lebenswelt* sottointesa è quella della *Krisis*, mentre invece il lavoro non appare aver recepito le ricerche precedenti che tanto Husserl quanto Heidegger avevano dedicato al tema tra gli anni Dieci e gli anni Venti.

Se questo può non stupire per quanto riguarda le ricerche husserliane sulla *Lebenswelt*, che, fatta eccezione per qualche rara menzione pubblica, rimanevano a quell'epoca consegnate per lo più ad appunti personali o bozze di opere, anche compiutamente elaborati talvolta, ma pur sempre difficilmente accessibili, lo stesso non si può dire per quelle heideggeriane, esposte nell'arco di cinque anni di docenza a Friburgo (1919-1923), e relativamente conosciute. Quando il tema della *Lebenswelt* venne riarticolato – analogo al caso di Patočka è anche quello della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty – ad essere ripresa, anche nel dopoguerra, fu, sostanzialmente, la nozione che emerge dalla *Krisis*, senza che gli anni di pubblica docenza di Heidegger fossero esplicitamente approfonditi⁵⁵.

Il fatto che l'iniziale fenomenologia del mondo della vita elaborata in questi anni da Heidegger, di cui ci occuperemo distesamente nei prossimi capitoli, non avrebbe trovato posto nelle riflessioni immediatamente successive condotte dalla generazione che in quell'ambiente filosofico si era formata, ci interessa più per evidenziarne il carattere di singolare unicità e relativo isolamento, che per indagarne le ragioni – tra cui sicuramente bisognerebbe annoverare la dirompente comparsa sulla scena filosofica, nel 1927, di *Essere e Tempo*. Nemmeno Heidegger, infatti, proseguì su quella strada, traendone invece, benché con molta coerenza, come avremo modo di vedere, il percorso che lo porterà all'analitica esistenziale, profondamente legato a quegli anni di intensa sperimentazione attorno al tema del mondo della vita.

Ciononostante – ed è questo il suo secondo merito – il saggio di Patočka rimane qualcosa di più che un semplice trattato di divulgazione fenomenologica, come mostra bene la *Postfazione* del 1976. A quarant'anni di distanza dalla prima edizione del suo lavoro, Patočka vi esprime più nettamente la propria posizione fenomenologica, che, va detto, corregge parzialmente quella adottata nel 1936, esplicitandone in ogni caso delle tendenze già latenti, chiarendo che, fatte salve le riconoscibili distanze, l'ontologia fondamentale di *Essere e Tempo* non va letta in opposizione, ma come completamento, radicalizzazione della fenomenologia husserliana, componendo con essa un *unicum* fenomenologico: «Seguendo il cammino che abbiamo tracciato non intendiamo assolutamente rimpiazzare un

⁵⁵ Tra i proseguitori delle ricerche husserliane sulla *Lebenswelt* un caso a parte e a suo modo esemplare è quello del viennese di origini ebraiche Alfred Schütz, il quale, prima di essere influenzato dalla fenomenologia husserliana, studiò con Hans Kelsen e collaborò con Ludwig von Mises. Il lavoro di Schütz è stato quello di congiungere fenomenologia e sociologia nella prospettiva più ampia di una fondazione filosofica delle scienze sociali. Dalle iniziali ricerche incentrate sulle strutture della coscienza, in particolare temporali, e sulle forme di azione individuale e collettiva, nel corso degli anni l'attenzione di Schütz, emigrato negli Stati Uniti e cominciato un confronto ravvicinato con il pragmatismo americano (Williams James, John Dewey, tra gli altri), si sposta verso le strutture del mondo della vita, cioè il mondo dell'agire quotidiano e dell'interazione comunicativa. Per un primo approccio alla filosofia di Schütz si può consultare la presentazione di Sonja Rinofner-Kreidl in A. Cimino e V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, op. cit., pagg. 199 ss.

sistema fenomenologico con un altro. Esprimiamo piuttosto la nostra fede nell'unità della fenomenologia»⁵⁶.

La *Postfazione* del 1976 ci interessa, qui, anche per un'altra ragione, direttamente collegata a questa professione di fede: l'autore vi coglie l'occasione per porre un interrogativo che mancava nel saggio, che, anzi, lo porta in «contraddizione» con l'impostazione data al problema quarant'anni prima. Se, prosegue infatti Patočka, il tentativo di evitare l'unilateralità dei diversi approcci della filosofia fenomenologica (in particolare quello della fenomenologia trascendentale criticata nella *Postfazione*, e quello dell'analitica esistenziale evocata nel medesimo luogo) ha le sue buone ragioni, ci si potrebbe tuttavia domandare se così facendo non si dissolva il problema, centrale, del mondo naturale.

Le strutture di questo mondo sono infatti marcate dal movimento della comprensione d'essere le cui forme principali si tendono tra due poli, quello dell'impegno nel contenuto detto "mondano" e quello della presa di distanza rispetto a questi contenuti. Ma allora, se è così, se, cioè, le strutture del mondo naturale sono riportate alla comprensione dell'essere di queste strutture e questa comprensione d'altra parte può oscillare nel senso di quelli che, aggiungeremmo, Husserl chiamava «atteggiamento naturale» e «atteggiamento fenomenologico»,

esiste ancora qualcosa che possiamo propriamente chiamare mondo naturale, che sia questo mondo primordiale che presuppone ogni "mondo" specializzato, che presupponga, in particolare, quello della scienza? Non ci troveremmo forse al cospetto del mondo in quanto tale [*face au monde tout court*], che sarebbe al tempo stesso l'universo rivelato nel movimento della comprensione e questo movimento stesso⁵⁷?

Emerge così una delle questioni più spinose che riguardano il problema fenomenologico del mondo naturale: interrogarsi sul mondo naturale vuol dire interrogarsi su «una regione specifica dell'essere»? Ma formulare la questione in questi termini, nota subito Patočka, non vuol dire forse soccombere a una delle illusioni di quel realismo grossolano da cui non va esente nemmeno l'idealismo, illusione che consiste nell'occultare la comprensione che ne è all'origine?

Il mondo naturale non è un mondo che si pretende puramente in se stesso, piuttosto è l'ordine che segue dalla comprensione e che solo rende possibile di comprendersi esso stesso nella sua situazione, di comprendere la «situazione dell'uomo nel mondo», aggiunge Patočka rimandando allo studio di Scheler del 1928. Retrospectivamente ora Patočka può dire: era dell'unità di questa comprensione che si trattava quando era posta la questione del mondo naturale. L'intuizione geniale di Husserl fu quella di denunciare con vigore che uno strato pur ben fondato del nostro mondo, le matematiche e le loro corrispondenti strutture obiettive, non potrebbe costituire l'essere del mondo naturale in quanto tale, ma che tutto al contrario lo presuppone. Al tempo stesso però Husserl indulse a un intellettualismo non meno intransigente di quello dei neokantiani, esigendo un'evidenza obiettiva conseguita attraverso una riflessione specifica in

⁵⁶ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pagg. 179. Di «ripresa e radicalizzazione della fenomenologia nell'ontologia fondamentale» parla anche Volpi, cfr. *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Teoria», 4/1984, pag. 135.

⁵⁷ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pag. 179.

seno alla certezza in cui il soggetto si coglie, in ogni momento della costituzione del suo mondo, nelle sue prestazioni tanto passive che attive.

Il problema individuato da Patočka, ora, è che il mondo primordiale, quello di cui facciamo esperienza prima di ogni teoria, non si lascia comprendere come un mondo dato intuitivamente. È certamente, in prima istanza, un mondo della pratica, la *Krisis* lo ammette senza riserve, ed è assolutamente legittimo considerare che la pratica fonda l'intuizione e non viceversa. Ma in questa prospettiva il problema centrale della fenomenologia, quello dei fenomeni e della comprensione di essi, non potrà che risultare profondamente modificato: dal momento che non si tratta di comprendere una pratica a partire dai dati presenti in una intuizione, «occorre ora provare a seguire la genesi del comportamento di contemplazione disinteressata a partire da questa comprensione al contrario molto interessata e impegnata, che è quella dell'essere umano nella sua finitezza». Il problema del mondo naturale si rivela, perciò, relativo a quello del «primato di un impegno pratico inseparabile da una comprensione d'essere non espressa, non tematica», che, ricorda Patočka, Husserl chiamerebbe istintiva, e che, aggiungeremmo, aveva motivato l'indirizzamento della fenomenologia heideggeriana della *Lebenswelt* verso un'ermeneutica della vita fattizia⁵⁸.

È convenuto, allora, proseguire fino in fondo la lettura molto istruttiva del *Monde naturel*, fino alle posizioni assunte in ultimo da Patočka nella *Postfazione* al saggio del '36, perché esse corrispondono a quelle assunte dalla critica heideggeriana alla fenomenologia trascendentale di Husserl, critica formata sotto l'impulso di una analisi fenomenologica del mondo della vita.

Ritroveremo quello che Patočka chiama «intellettualismo» di Husserl (in questo accomunato ai neokantiani) nelle prime lezioni friburghesi di Heidegger. Attraverso una critica serrata dell'atteggiamento teoretico introiettato tanto dal neokantismo che dalla fenomenologia husserliana, l'intento del giovane docente sarà proprio quello di ricondurre l'analisi fenomenologica a un ambito pre-teoretico, senza per questo dover rinunciare, anzi, dandole adeguato fondamento, a un'impostazione rigorosamente scientifica della filosofia e senza per questo, d'altra parte, doversi omologare all'atteggiamento ingenuamente naturale.

In conseguenza di ciò, anche il metodo fenomenologico dovette mutare, non potendosi più appoggiare sui capisaldi individuati da Husserl, primo fra tutti il «principio dei principi», quello dell'intuizione vivente, ripreso da Heidegger nella peculiare radicalizzazione ermeneutica che contraddistinse il suo esordio fenomenologico⁵⁹.

Nell'interpretazione heideggeriana data fin dal primo corso a Friburgo, il *Kriegsnotsemester* (1919), il principio che precede tutti i principi «non è di natura teoretica», costituendo piuttosto la *Urintention* della vita e dell'esperienza vissuta

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 181. In uno dei primi passaggi argomentativi dei *Discorsi parigini*, dopo aver richiamato il debito nei confronti di Cartesio, da cui la ricerca fenomenologica riprende in particolare le ragioni della dubitabilità dell'esistenza del mondo, che a prima vista sembra l'«evidenza effettiva» prioritaria e apodittica, Husserl aggiunge: «al mondo si riferiscono tutte le scienze e già prima di esse la vita pratica. *Prima di ogni cosa è ovvia l'esistenza del mondo* – tanto che a nessuno viene in mente di formularla espressamente in una proposizione», cfr. E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., pag. 6.

⁵⁹ «Tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» [*Intuition*] (per così dire in carne e ossa) è da assumere così come si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà», cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, pagg. 52-53 (§ 24).

e rappresentando per questa ragione la *Grundhaltung* in cui la fenomenologia deve installarsi per ottenersi come scienza:

il “*rigore*” della scientificità coltivata nella fenomenologia è investito del proprio significato originario da questo atteggiamento fondamentale e non è comparabile con il “*rigore*” delle scienze subordinate, non originarie. [...] *Per il nostro problema* emerge dall’atteggiamento fondamentale della fenomenologia una decisiva direzione: non costruire un metodo dall’esterno e dall’alto, né escogitare un nuovo cammino teoretico a mezzo di riflessioni dialettiche⁶⁰.

Anche l’ultima questione sollevata dalla *Postfazione* è rintracciabile nelle *Vorlesungen* friburghesi, direttamente collegata alla *Grundhaltung* assunta da Heidegger fin dagli esordi nei confronti non delle ramificazioni della fenomenologia husserliana, ma proprio del suo nucleo teoretico generatore del metodo. Essa concerneva l’approccio fenomenologico al mondo della vita, costantemente preso nell’oscillazione tra l’«atteggiamento naturale» e l’«atteggiamento fenomenologico», quest’ultimo mai guadagnato una volta per tutte, da recuperare sempre in una *prassi*. Notiamolo di passaggio, esattamente così Heidegger concepì il suo insegnamento a Friburgo, come un impegno volto a «destare l’attenzione», risvegliare l’esserci storico alla riappropriazione dell’attività filosofica, percorrendo una via, un metodo, che sia attuazione vivente⁶¹.

La questione menzionata ci porta direttamente nel cuore della fenomenologia husserliana, riguardando da vicino nientemeno che quella riformulazione in senso trascendentale contro la quale si indirizzava la critica di Heidegger, poiché, come vedremo, proprio la riqualificazione del mondo naturale come mondo della vita, con tutta l’ambiguità che essa comporta, sta alla base di questa trasformazione metodologica.

⁶⁰ Il brano prosegue: «Poiché è solo la fenomenologia che può preservare se stessa e solamente per mezzo di se stessa, ogni assunzione di un punto di vista è un peccato contro il suo proprio spirito. E il peccato mortale sarebbe l’opinione che *essa stessa sia solo un punto di vista*», cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002, pagg. 103-104.

⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, pag. 436. In queste pagine iniziali delle *Note sulla “Psicologia delle visioni del mondo” di Karl Jaspers*, stese nel primo periodo friburghese (1919-1921), dove – come d’altronde faceva anche in occasione delle lezioni – Heidegger spiega il suo percorso fenomenologico come impegno filosofico e non «scolastico-artigianale», troviamo ribadita la critica all’impostazione di principio della fenomenologia husserliana vista più sopra: «L’assenza fenomenologica di presupposti, che designa un atteggiamento e un orientamento [...] implica che la critica che essa conduce segua ciò che, in ordine all’impostazione del problema e alla sua esplicitazione concettuale, costituisce il fondamento intuitivo d’esperienza (esperienza intesa in senso fenomenologico). Originarietà, motivazione, tendenza, autenticità dell’attuazione e genuino mantenimento di tale “intuizione” che offre il fondamento, vengono qui messi criticamente in questione. Un tale atteggiamento critico di fondo, che libera l’oggetto d’indagine, ma che ne segue le prefigurazioni immanenti, che poi verifica secondo il senso proprio da esse autenticamente rivelato, corre sempre il rischio di mancare la presa, oppure di cacciarsi in percorsi non voluti, di accentuare ed evidenziare tendenze che non sono state scelte».

Ma cosa intendeva Husserl per atteggiamento naturale? Come ricorda Bermes, nelle *Ricerche Logiche* Husserl utilizza la nozione di «Welt» solo di rado, per lo più nel senso del mondo vero, oggettivo, del mondo definito dalla coerenza dei contenuti validi idealmente e sovratemporalmente. Con l'introduzione della descrizione dell'atteggiamento naturale e del mondo cui esso è legato, Husserl scopre invece un campo di indagine filosofica a cui da una parte verrà subordinato lo studio del mondo della teoria scientifica, e attraverso il quale, dall'altra, darà avvio a un percorso che porterà avanti fino alla morte. Un cammino costantemente accompagnato da quello che Husserl avrebbe chiamato il «paradosso della soggettività», vale a dire la condizione paradossale della soggettività umana che si trova ad essere soggetto per il mondo e insieme oggetto nel mondo⁶².

Comprendere però cosa rappresentasse per le ricerche fenomenologiche husserliane l'atteggiamento naturale è più complicato di quanto possa far sembrare l'espressione, di per sé molto chiara, che viene utilizzata per indicare quello che possiamo considerare il primo ostacolo (e forse il più ostinato, radicandosi nel fenomenologo stesso) che la fenomenologia incontra nell'applicazione del metodo della riduzione. Vale la pena soffermarci su questo problema giacché la critica dell'atteggiamento naturale è un presupposto assunto operativamente nella fenomenologia heideggeriana. L'ermeneutica della vita fattizia sarebbe in effetti impensabile senza la distinzione, in questo senso originaria, tra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico, dal momento che se l'ermeneutica heideggeriana non opera nella riduzione fenomenologica, che invece mette in questione come metodo, si insedia in quella distinzione che ad essa prelude.

1.2 | Il precedente Avenarius

In questo e nei prossimi paragrafi riteniamo opportuno fornire un quadro riassuntivo delle coeve ricerche husserliane circa il problema del mondo in generale e quello della *Lebenswelt* in particolare, al fine di introdurci gradualmente nel contesto storico e filosofico in cui anche la fenomenologia heideggeriana si trovò a muovere i suoi primi passi. La ricostruzione che segue mira esclusivamente a fornire le coordinate fondamentali per orientarsi nella lettura dettagliata dei corsi heideggeriani che prenderà i prossimi capitoli. Ogni velleità di completezza ed esaustività lascia il posto a un tratteggio di carattere generale del problema *fenomenologico* del mondo e della nozione di «*Lebenswelt*», concetto-guida della fenomenologia heideggeriana degli esordi. Il criterio con cui abbiamo selezionato testi e problemi è lo stesso che ha guidato il resto della ricerca: abbiamo tenuto in considerazione soltanto quei temi e problemi husserliani o immediatamente precedenti o coevi rispetto al periodo della docenza heideggeriana a Friburgo (1919-1923).

⁶² Si vedano i paragrafi 53 e 54 de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008, pagg. 205-213. Di Bermes, invece, si può consultare il capitolo III. «Der Anspruch von ‚Welt‘ in der Phänomenologie Husserls» del suo *‚Welt‘ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner, Hamburg 2004, pagg. 145 ss.

Una breve ricostruzione del pensiero di Avenarius limitatamente al tema che ci interessa ci è apparsa necessaria in quanto rappresenta un riferimento imprescindibile per inquadrare la fenomenologia del mondo e della *Lebenswelt* di Husserl, anche se, come vedremo fra poco, l'impianto generale ricorda molto da vicino quello che Heidegger impartirà alla sua ermeneutica⁶³. Alla fine del precedente paragrafo ci siamo imbattuti in una questione centrale per tutta la fenomenologia: in che misura e per quali vie l'atteggiamento fenomenologico si distingue da quello naturale da cui pure prende le mosse?

Husserl usa l'espressione «atteggiamento naturale» per indicare quelle attitudini che pur non essendo esse stesse atti in senso compiuto possono essere osservate negli atti intenzionali della vita cosciente. Rivolgere l'attenzione all'atteggiamento naturale non significa interessarsi a un nuovo oggetto intenzionale, ma restituire all'esperienza il contesto complessivo in cui gli oggetti intenzionali sono conosciuti, vale a dire il mondo.

L'atteggiamento naturale viene contrastato da Husserl con un atteggiamento diretto agli oggetti ideali e agli stati di cose apriori. Ma è innanzitutto nei confronti dell'atteggiamento fenomenologico, diretto alla coscienza pura, determinata dall'*epoché* della fede nel mondo che naturalizza ogni fenomeno e ogni coscienza, che quello naturale assume il suo specifico significato fenomenologico. Ciò non nega, anzi permette di cogliere che la vita naturale è strutturata da cima a fondo da un interesse pratico che si svolge quotidianamente, anche e primariamente in assenza di una tematizzazione esplicita dei suoi presupposti, cui appunto si addice la definizione di «ingenuità».

L'atteggiamento naturale è quello dell'esperienza condotta in condizioni normali, quello in cui l'io fa esperienza di se stesso, delle cose, dei corpi viventi (*Leiber*) e dell'io estraneo. «Questo atteggiamento dell'esperienza è quello naturale, nella misura in cui esso è, esclusivamente, quello degli animali e dell'uomo pre-scientifico», spiega con estrema chiarezza Husserl nelle lezioni del 1910/11 *Grundprobleme der Phänomenologie* (§ 7), dove il confronto con Avenarius e la sua terminologia emerge con evidenza. Ma l'atteggiamento naturale è attivo anche nella scienza empirica: «Quando l'uomo, invece di limitarsi a descrivere l'oggetto esperito lo conosce scientificamente, pratica la scienza empirica. Essa è

⁶³ Come è noto, in *Essere e Tempo* (§ 11) Heidegger afferma che nell'assunto dell'analitica esistenziale «è presente un'aspirazione che tormenta da lungo tempo la filosofia, ma che finora è rimasta insoddisfatta: l'elaborazione dell'idea di un "concetto naturale del mondo"», cfr. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2003, pag. 74. Tuttavia non c'è nell'opera un esplicito riferimento ad Avenarius. In una conversazione del 31.12.1931, Husserl, riconoscendo il suo debito nei confronti di Avenarius, critica questo riferimento di Heidegger, constatando che in quel contesto egli non accenna né ad Avenarius né ad Husserl, e che tratta il discorso sul concetto naturale di mondo come una «questione di senso comune piuttosto che come qualcosa sviluppato da quei due filosofi», cfr. D. Cairns, *Conversation with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, The Hague 1976, pag. 63. Troviamo invece un riferimento di Heidegger ad Avenarius nei primi scritti filosofici, cfr. M. Heidegger, *Scritti filosofici (1912-1917)*, a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972, pag. 137, «Il problema della realtà nella filosofia moderna» (1912): «Come affine alla filosofia dell'immanenza dev'essere addotto ancora l'*empiriocriticism* di Avenarius, che nelle sue tre opere principali si propone come fine di stabilire l'unico concetto esatto di mondo». Per il periodo che ci interessa troviamo Avenarius menzionato due volte nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1993, pagg. 156 e 227.

la scienza dell'atteggiamento naturale». E questo vale tanto per la scienza naturale che per la psicologia, come chiarisce il prosieguo del paragrafo (§ 8)⁶⁴.

La “naturalità” della vita naturale non riguarda solo l'atteggiamento, ma anche il mondo in cui viviamo. L'atteggiamento naturale è quell'impostazione soggettiva (come potremmo anche rendere la *Einstellung* di cui parla Husserl) in cui il mondo è dato senza che questa ovvietà venga messa in discussione, né che venga dubitato della sua affidabilità, e senza neppure, d'altronde, che la fede da parte nostra spunti all'orizzonte come tema. L'incantesimo dell'atteggiamento naturale si spezza, però, con la scoperta che quelle relazioni di significato che reggono la realtà sono da attribuirsi a noi stessi, con quella che Husserl chiama «esperienza fenomenologica» che concerne la vita intenzionale.

Comincia a delinearsi quel rapporto che, come una trappola sempre sfiorata, rappresenta il punto di avvio e l'oggetto della descrizione fenomenologica prima che questa possa farsi riflessione sulla coscienza, prima della sua tematizzazione. L'atteggiamento naturale, quello in cui per lo più viviamo, rappresenta questo rapporto al limite del paradosso a cui la fenomenologia, non appena intende muovere i primi passi, deve rivolgersi per cominciare.

Se non ci sono dubbi sul punto di partenza della fenomenologia dall'atteggiamento naturale, il modo di cogliere e interpretare questo rapporto però non va esente da fraintendimenti. Due in particolare ci sembrano essere i più fatali. Intendere ciò che Husserl chiama «atteggiamento naturale» come un dato fenomenologico già formato e non, viceversa, come un avvio che si comprende solo quando lo si lascia alle spalle. Denominare questo avvio come «atteggiamento naturale» non solo non vuol dire disporre di alcunché, ma non allude nemmeno a una presunta realtà che si tratterebbe di verificare.

Nell'atteggiamento naturale la vita intenzionale della coscienza rimane nascosta; in esso il mio mondo – le cose, gli uomini, i valori, le opere, le azioni, le comunità umane, e così via – esiste per me in ogni momento «come d'un colpo solo». La vita naturale si svolge in un mondo che all'inizio appare determinato dalla necessità, e dunque appare essa stessa «assorbita nel mondo, persa nel mondo»⁶⁵.

Vivendo immerso nell'atteggiamento naturale, l'uomo non è consapevole di questo atteggiamento. Anzi, potremmo dire che è proprio questa mancanza di consapevolezza, questa sorta di coscienza incoscienza a caratterizzare l'atteggiamento che Husserl definisce «naturale». L'atteggiamento naturale

⁶⁴ Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Quodlibet, Macerata 2008, pagg. 13-18.

⁶⁵ Cfr. E. Husserl, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pagg. 155-156. Ci sembra calzante a questo proposito l'espressione di Eugen Fink che nel suo lavoro del 1939 definiva l'atteggiamento naturale come una prigione: «all'essenza dell'atteggiamento naturale appartiene l'esser chiuso nei confronti della dimensione del “trascendentale”, il restare imprigionato nel mondo», cfr. *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010, pag. 186. Una prigione difficile da scoprire, al punto che, analogamente al mito platonico della caverna, la prigionia può restare inosservata per sempre; «L'atteggiamento naturale è quello del vivere normale, desti e perfettamente coscienti [rendiamo così *das wache Dahinleben*]», dice ancora Husserl nel Supplemento XXVII alla lezione 52 del corso sulla *Erste Philosophie*, dal titolo «*Phänomenologische Reduktion und absolute Wissenschaft*» (1924), cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, («Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke», Bd. VIII in seguito «Husserliana» o «Hua»), M. Nijhoff, Den Haag 1959, pag. 458.

rimane strettamente legato alla sua peculiare, per quanto preponderante, modalità attuativa, piuttosto che al suo inconsapevole riferimento intenzionale, tanto che a questo fatto – cioè che nell’atteggiamento naturale non si dia una messa in questione della naturalità o della «ingenuità» che lo definisce – Husserl dà anche il nome di «infanzia mondana naturale». In questo senso, il lavoro fenomenologico è, oltre che quasi paradossale, perché deve superare le condizioni da cui prende le mosse, anche notevolmente faticoso, dal momento che lascia un ambito familiare per territori inesplorati. Mentre le scienze sfruttano il terreno di partenza dell’esperienza naturale, la fenomenologia deve invece conquistarsi il proprio mondo della soggettività trascendentale e prima ancora, imparare a «guardare fenomenologicamente». A questo punto,

poiché l’infanzia naturale del mondo precede necessariamente il nostro essere fenomenologi, si può descrivere la situazione metodologica anche come segue: chi vuole diventare fenomenologo deve liberarsi sistematicamente della propria infanzia mondana naturale ed esercitare la riduzione fenomenologica su tutti i tipi di esperienza, rappresentazione, pensiero e vita in generale, così come su tutti i tipi di correlativi di esistenza mondano-naturale che sono propri di questa infanzia. Il che significa, deve esercitare quell’*epoché* sistematica mediante la quale ogni componente mondana viene completamente ricondotta nella soggettività pura, viene trasfigurata [*vergeistigt*] trascendentalmente⁶⁶.

Il secondo fraintendimento riguarda lo statuto quasi paradossale del rapporto fenomenologico con l’atteggiamento naturale, e, più direttamente, il mondo verso cui esso si rivolge con interesse pratico. Alla base dell’atteggiamento naturale vive una fede altrettanto paradossale che il rapporto fenomenologico che vi possiamo stabilire, cioè un’inespressa fede *ingenua*, che non ha bisogno né di dogmi né di confessioni per dispiegare la sua effettività. Questa fede tutta particolare non è frutto di alcun esplicito atto di posizione d’essere, che anzi vive dell’ovvietà del mondo. Ed è questa fede, potremmo dire, che si trasmette alle scienze che si installano nel mondo di esperienza pre-scientifico. Dall’atteggiamento di fede naturale nei confronti del mondo a quello che Husserl chiama «obiettivismo ingenuo» il passo è breve. Elemento fondamentale dell’atteggiamento naturale è infatti la presupposta autonomia del mondo reale, la sua sussistenza oltre qualsivoglia esperienza. Nell’obiettivismo ingenuo questa presupposizione diventa fatale presunzione pseudoscientifica⁶⁷.

Come spiega Welter, Husserl rivendicò per sé di aver messo per la prima volta radicalmente in discussione la ancora mai interrotta ovvietà del mondo, al fine di poterlo assicurare nel suo senso. Come abbiamo già avuto modo di vedere

⁶⁶ «Contemporaneamente a questo, conclude Husserl, il bambino naturale, il figlio del mondo, si trasforma nel bambino fenomenologico, nel figlio del regno del puro spirito», cfr. E. Husserl, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, op. cit., pag. 158.

⁶⁷ Sull’«obiettivismo ingenuo» o «oggettivismo ingenuo», a seconda delle traduzioni, Husserl si esprime in *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., pag. 39 (§ 2) e nella seconda parte de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008, pagg. 51 ss. Sulla «pseudoriginarietà» (*Scheinursprünglichkeit*) di un mondo indipendente e sull’affinità dell’obiettivismo ingenuo con l’atteggiamento naturale cfr. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, W. Fink, München 1986, pagg. 49 ss.

grazie al saggio di Patočka, l'intento di Husserl era legittimato dalla crisi del fraintendimento obiettivistico del mondo: il rapporto naturale col mondo e con ciò la comprensione di sé da parte dell'uomo vengono sconvolti dalle scienze obiettivistiche e soltanto attraverso la terapia d'urto che sconvolga a sua volta l'obiettivismo mediante lo «scuotimento dalle fondamenta della fede ingenua nel mondo» il rapporto col mondo e l'autocomprensione umana possono trovare di nuovo la via razionale. La «paradisiaca innocenza della certezza» nei confronti del mondo deve essere «sacrificata in favore di una radicale relatività», così commenta Welter, riassumendo in un giudizio sicuramente generalizzante e vago, ma a suo modo corretto, le motivazioni all'opera nell'interesse della fenomenologia husserliana per lo specifico problema del mondo⁶⁸.

Il pensiero della riabilitazione del mondo della percezione e della *praxis* quotidiana di contro al mondo obiettivo progettato dalle scienze esatte, e il pensiero di una fondazione radicale e rigorosa di una filosofia scientifica che consista nel rendere presente il mondo della vita come quel mondo necessariamente pre-dato, sostrato intuitivo-concreto presupposto da ogni scienza, e, come tale, mondo intersoggettivo della *praxis* e della comunicazione, caratterizzano la ricerca fenomenologica di Husserl, trasmettendosi a quelle del suo giovane assistente Heidegger, non senza significative differenze che emergeranno nel corso dell'esame delle prime lezioni friburghesi⁶⁹.

I presupposti appena menzionati si trovano già all'opera nelle lezioni del 1907 tenute a Gottinga, raccolte sotto il titolo di *Ding und Raum*, sebbene non presentino la complessità che possiamo trovare nella successiva *Krisis*⁷⁰. Nel cosiddetto *Dingkolleg* troviamo formulati per la prima volta i pensieri fondamentali per la successiva fenomenologia del mondo della vita che si dipanerà lungo tutta la produzione husserliana. In queste lezioni troviamo infatti una delle componenti fondamentali della fenomenologia del mondo della vita, ossia la costituzione del mondo cosale, *Dingwelt*, condotta attraverso un'analisi della costituzione delle cose e delle loro proprietà incentrata sulla realtà del corpo proprio, *Leib*, e del suo di volta in volta porsi assolutamente come un Qui.

Sotto il titolo «Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione», Husserl formula nitidamente, fin dalle prime pagine, la tesi per cui il mondo concreto pre-dato nell'esperienza pre-scientifica costituisce il terreno e il presupposto per tutte le scienze empiriche, anche per le scienze esatte naturali. Il mondo intuitivo concreto dell'esperienza prescientifica, infatti, si presenta innanzitutto come quel mondo che, prima che possa intervenire il comportamento scientifico, è colto nell'«apprensione naturale».

⁶⁸ Cfr. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, op. cit., pagg. 72-73.

⁶⁹ Utilizziamo qui il termine «*praxis*» nello stesso senso in cui lo utilizzava Enzo Paci, uno dei più acuti interpreti dell'eredità fenomenologica in Europa. Egli intendeva così riferirsi a quel «presente vitale» che dona senso alla vita, accentrando su di sé interessi e valori, cfr. l'introduzione a G. Brand, *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, pag. 21, ma anche la *Prefazione alla terza edizione italiana de La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, op. cit., pagg. 7 ss.

⁷⁰ Cfr. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Husserliana vol. XVI, a cura di U. Claesges), M. Nijhoff, Den Haag 1973; ed. it. a cura di V. Costa, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

Nell'atteggiamento spirituale naturale ci sta davanti agli occhi un mondo che esiste, un mondo che si estende infinitamente nello spazio, che è, che è stato e che sarà in futuro; esso consiste di una inesauribile molteplicità di cose che ora persistono nel loro stato ed ora si modificano, che si intrecciano l'un l'altra per poi separarsi, che esercitano azioni reciproche, e che reciprocamente le subiscono. Anche noi siamo inseriti in questo mondo, lo rinveniamo allo stesso modo in cui rinveniamo noi stessi, e ci rinveniamo nel mezzo di tale mondo [*wir finden uns inmitten dieser Welt vor*].

In questo mondo intuitivo infinito non tutte le cose stanno sullo stesso piano, in esso ci spetta una posizione privilegiata: «ci rinveniamo in esso come centro a cui si riferisce il resto del mondo, in quanto nostro ambiente circostante [*Wir finden uns vor als ein Beziehungszentrum zu der übrigen Welt als unserer Umgebung*]». Gli oggetti che troviamo nei dintorni, nell'ambiente che ci circonda (*Umgebungsobjekte*), con le loro proprietà, modificazioni, rapporti, sono ciò che sono per sé, ma hanno una posizione rispetto a noi, innanzitutto «spazio-temporale», «ed inoltre una posizione “spirituale”». Le catene di percezioni immediate ci trasportano in un movimento centrifugo sempre più in là dall'epicentro della percezione, dal «primo ambiente circostante ad ambienti circostanti sempre nuovi», in cui naturalmente incontriamo anche «altri io che hanno, come noi, il loro ambiente circostante in questo stesso mondo», e si comportano «analogamente a noi»⁷¹.

Con questa breve descrizione, che sarà ripresa e sviluppata alla fine della seconda sezione (§§ 24-25), Husserl si riferisce al mondo colto «nell'atteggiamento spirituale naturale» (*in der natürlichen Geisteshaltung*), prima della scienza, aggiungendo subito dopo, però, che l'opinione che le scienze hanno del mondo non è poi così lontana dall'esperienza prescientifica, per la precisione quella si edifica su questa:

Anche se la concezione scientifica del mondo si può allontanare considerevolmente da quella dell'esperire pre-scientifico, anche se essa può insegnare che le qualità sensoriali non hanno quell'immediato significato oggettivo che l'esperienza naturale imputa ad esse, rimane pur sempre il fatto che la semplice esperienza, la percezione, il ricordo immediato e così via, offrono alla suddetta concezione scientifica le cose che essa ha poi la possibilità di determinare teoreticamente, scostandosi unicamente dal comune modo di pensare. [...] Tutti giudizi sulla realtà che lo scienziato fonda, rimandano a semplici percezioni e a ricordi, e si riferiscono al mondo che giunge ad una prima datità in tale semplice esperienza. Ogni fondazione mediata, così com'è compiuta dalla scienza, si basa proprio su una datità immediata, e di vissuti in cui la realtà giunge a immediata datità sono la percezione, il ricordo e, secondo una certa immediatezza, anche l'attesa e gli atti simili all'attesa. Sappiamo bene che esistono le allucinazioni, le illusioni, il ricordo e l'attesa ingannevoli. Ma ciò non cambia niente di quanto è stato detto⁷².

⁷¹ Cfr. E. Husserl, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, op. cit., pagg. 4-6.

⁷² Cfr. *ibid.*, pag. 7.

Quando più tardi Husserl parlerà di «atteggiamento naturale» (*natürliche Einstellung*), sarà nel quadro di questo atteggiamento spirituale in cui ci sta davanti agli occhi un mondo concreto nell'esperienza vissuta immediata pre-scientifica, ma sottolineando l'insufficienza di questa «prima datità immediata» per una impostazione rigorosamente scientifica del metodo filosofico, insistendo soprattutto sull'insufficienza del vissuto in cui essa ci si offre, sebbene questo rimanga il punto di partenza ineludibile per ogni analisi fenomenologica. All'atteggiamento naturale verrà allora a contrapporsi l'atteggiamento *fenomenologico*, rivolto ai fenomeni puri e alla coscienza pura, definito proprio dalla *epoché* di ogni credenza naturale del mondo, di ogni coscienza naturale, cioè dalla sospensione della validità di ciò che, appunto, ci troviamo “davanti agli occhi”.

Le *Dingvorlesungen* tuttavia ci interessano perché in questa prima abbozzata descrizione del mondo della vita, inteso come mondo intuitivo pre-scientifico esperito nell'atteggiamento naturale, troviamo (palesata anche dalla scelta del linguaggio) un indizio della fonte da cui Husserl ricevette lo stimolo decisivo ad approfondire quel problema che poco più tardi assumerà la fisionomia della *Lebenswelt*, elaborando un metodo che, sospesa la vigenza dell'atteggiamento naturale, consentisse di tessere le basi di un approccio scientifico al mondo pre-scientifico.

Si tratta di Avenarius, il quale, nel suo *Der menschliche Weltbegriffe* (1891), studiato minuziosamente da Husserl nel 1902 (sei anni dopo la morte del filosofo di Zurigo), aveva descritto il mondo esperito dall'uomo prima di ogni scienza e filosofia. Prima di vedere più da vicino cosa intenda Avenarius per «concetto naturale di mondo», cerchiamo di riassumere in termini generali, ma adeguati al nostro proposito, i presupposti della sua ricerca e il metodo impiegato⁷³.

L'empiriocriticismo di Avenarius intendeva sostenere la possibilità di una esperienza pura in contrapposizione alla dottrina della dipendenza della esperienza umana dalle strutture della coscienza del soggetto conoscente. Prendendo dal «principio dell'eliminazione progressiva» di ogni «fenomeno di variazione» dell'esperienza pura, la ricerca di Avenarius si rivolse ambiziosamente a un concetto di mondo invariante e universale che potesse

⁷³ Come vedremo nel prossimo paragrafo, il concetto naturale di mondo sarà al centro delle lezioni del 1910/11 *Grundprobleme der Phänomenologie*. Husserl, che aveva criticato il principio dell'economia del pensiero di Avenarius (coinvolgendovi anche Mach) già nei *Prolegomeni ad una logica pura*, compresi nel primo volume delle *Ricerche Logiche* (Nono Capitolo, «La logica e il principio dell'economia del pensiero», §§ 52-56, in *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, pagg. 201 ss.), mantenne a lungo questo fecondo rapporto critico col radicalismo empirista di Avenarius, come risulta dal paragrafo 56 della *Krisis*, dove riconosce ad Avenarius e Schuppe «tentativi molto più seri [di quello di Mill, ad esempio] determinati essenzialmente dall'empirismo inglese [...] di giungere a una filosofia trascendentale, i quali tuttavia, nonostante il loro supposto radicalismo, non approdano a quello veramente autentico che solo avrebbe potuto aiutarli», cfr. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, op. cit., pag. 220. Sul rapporto tra Husserl e Avenarius si può vedere, tra gli altri, M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.

fungere altresì da base insuperabile e norma critica non ulteriormente trasgredibile per ogni altro concetto di mondo⁷⁴.

Un simile intento si complica notevolmente per il fatto che le componenti invarianti o costanti del concetto universale di mondo («*Universalbegriff*») che si vuole raggiungere non solo devono provenire da una esperienza scientificamente fondabile, ma devono anche venir distinti dagli altri concetti storici di mondo, ossia determinati da connotati culturali specifici, che Avenarius chiama «*Beibegriffe*», «concetti collaterali, accessori»⁷⁵.

Da questo punto di vista, una scienza orientata empiriocriticamente deve quindi ricercare quel «concetto universale», inteso come elemento fondamentale del concetto di «mondo», il quale non può essere «eliminato», ma deve essere anzi elaborato dal pensiero tendendo a una sempre maggiore purezza e universalità, in modo tale da evitare l'astrazione e presentare l'ineliminabile «concetto universale» come inerente alla struttura logica del mondo umano. «Il concetto naturale di mondo dovrebbe perciò essere accolto come il puro concetto universale», conclude Avenarius nell'Appendice posta alla fine del suo percorso⁷⁶.

Ma come si mette in pratica questo metodo dell'«eliminazione progressiva» volto alla purificazione dell'esperienza che abbiamo del mondo? Quali sono i suoi presupposti? Come vedremo, essi sono molto simili, almeno nei punti principali, a quelli da cui muove la fenomenologia husserliana per la riduzione dell'atteggiamento naturale, e, in particolare, per la critica del concetto naturale di mondo, che Husserl riprende proprio dalle ricerche di Avenarius. Del progetto di Avenarius, Husserl rifiuterà invece soprattutto gli esiti, in particolare il concetto universale di mondo, atteggiamento che si può ritrovare anche nel suo allievo Heidegger. Tuttavia, per entrambi, per l'empiriocriticismo come per la fenomenologia, la ricerca del concetto di mondo nell'esperienza pura si connota come una battaglia non solo nei confronti del riduzionismo scientifico, ma tutta interna alla filosofia, in cui ad esser messi in discussione per primi sono i capisaldi della metafisica moderna.

Cosa intende dunque Avenarius con il termine «mondo», dati questi presupposti?

⁷⁴ Con «principio dell'eliminazione progressiva» Avenarius intende un processo di purificazione dell'esperienza teso a mettere in risalto quello costanti che in essa si ripetono e si stabilizzano condizionate dall'ambiente circostante, cfr. *Kritik der reinen Erfahrung* (I ed. 1888, II ed. 1890), Reissland, Leipzig 1907, vol. I, pagg. 197-198. Per una introduzione in lingua italiana complessiva ed esaustiva al pensiero di Avenarius si veda C. Russo Krauss, *Il sistema dell'esperienza pura. Struttura e genesi dell'empiriocriticismo di Richard Avenarius*, Le Càriti, Firenze 2013.

⁷⁵ R. Welter legge nel rapporto tra «concetto universale» e «concetti collaterali» (*Universalbegriff* e *Beibegriffe*) un antecedente del rapporto che, molto più tardi, Husserl stabilirà tra il «mondo della vita» e l'«ambiente» (*Lebenswelt* e *Umwelt*): così come in Husserl un ambiente è una concrezione culturalmente specifica del mondo della vita, i concetti di mondo affermatasi storicamente sono per Avenarius combinazioni, discordanti l'una dall'altra, del concetto universale con i concetti collaterali (cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., pagg. 97 e 100), la cui struttura logica complessiva è portata alla luce da Avenarius attraverso il metodo della «eliminazione», e da Husserl, principalmente, dall'«epoché», cfr. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthetheoretischer Erfahrungswelt*, op.cit., pag. 32.

⁷⁶ Cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., pag. 115.

Ciò che dovremo trattare non è la singola esperienza come contenuto o, secondo l'espressione abituale, il singolo contenuto di esperienza, non la singola cosa che rinveniamo di fronte a noi [*das einzelne Vorgefundene*]; ciò a cui miriamo non è un sistema di questa o quella *esperienza*. Ciò resta una questione [*Sache*] delle singole scienze empiriche; invece per noi in questione [*unsere Sache*] sarà solo il contenuto generale dell'esperienza – di ciò che rinveniamo, e soltanto nella misura in cui esso ci mette nelle condizioni di rispondere alla domanda “cos'è tutto?”. Questo, però, di nuovo, non attraverso la determinazione di una “sostanza originaria unitaria” che sarebbe comune a “tutte le cose”; quanto piuttosto attraverso l'indicazione di ciò che è comune ad ogni visione [*Anschauung*] della totalità di ciò che rinveniamo. Il contenuto generale di ciò che rinveniamo, quale qui ci interessa, sarà quindi un concetto dalla massima ponibilità [*Setzbarkeit*] pensabile: *il concetto filosofico di mondo in opposizione a quello scientifico-naturale*. La nostra trattazione non si riferirà al mondo nella misura in cui esso può essere pensato – non importa qui se a buon diritto – come una singola cosa; quanto piuttosto al mondo nella misura in cui esso appare essere il contenuto di un concetto generale. La nostra trattazione non si rivolge alla soluzione del “problema del mondo”, ma alla soluzione dell’“enigma del mondo”⁷⁷.

Con l'esposizione di questo intento programmatico nella *Introduzione*, si apre l'opera del 1891, dal titolo *Der menschliche Weltbegriff*. Va rimarcato – e il brano appena letto lo mostra a sufficienza – che la ricerca di Avenarius non ha di mira tanto ciò che il mondo di fatto è, o, in altre parole di cosa si costituisce l'essere dell'ente nella sua totalità, ma in prima istanza il minimo comun denominatore, per così dire, di quello che noi asseriamo sul mondo. La determinazione concettuale balza in primo piano rispetto a quella ontologica, insieme all'opposizione della filosofia alle scienze naturali, in vista del reperimento del concetto di mondo generale o «universale», quello cioè che accomuna «ogni visione della totalità di ciò che rinveniamo» nell'esperienza.

Il termine di difficile traduzione, «*Vorgefundenen*», è centrale, come vedremo, nell'analisi del concetto naturale di mondo. Esso indica tutto ciò che troviamo nel mondo quando semplicemente apriamo gli occhi e ci guardiamo intorno senza pregiudizi e tentando di liberarci da ben radicati schemi mentali che sviano la descrizione. Abbiamo perciò ritenuto che l'italiano «rinvenimenti» possa rendere, almeno approssimativamente, l'idea suggerita dall'argomentazione di Avenarius: ripartire da ciò che mi trovo davanti, dopo essermi liberato delle strutture mentali abituali.

Il termine è importante anche per Husserl. Lo abbiamo trovato nelle *Dingvorlesungen* e lo ritroveremo ripreso operativamente nei *Grundprobleme der Phänomenologie* del 1910/11. La traduzione italiana delle *Ideen* rende il participio passato «*vorgefunden*» con «reperito» e il sostantivo «*Vorfindlichkeit*» con «reperibilità» (ad esempio nel paragrafo § 32), suggerendo indirettamente la traduzione di «reperto» per «*Vorgefunden*». Anche se quest'ultima resa potrebbe convenire alla descrizione come risultato di una esperienza purificata, caratterizzare ciò che ci troviamo davanti agli occhi nella *Vorfindung* di cui parla

⁷⁷ Cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Reisland, Leipzig 1912, pagg. 2-3.

Avenarius come «reperti» ci sembra assegnargli un significato troppo forte e sviante, mentre «rinvenimenti» può rendere meglio il senso di quella che rimane pur sempre una ispezione dei dintorni.

Nella *Prefazione* a *Der menschliche Weltbegriff* Avenarius aveva affermato di voler ripartire da quello che era stato guadagnato dalla *Kritik* come punto di partenza naturale di ogni ricerca scientifica, senza aver potuto determinare il contenuto di un concetto di mondo puramente empirico⁷⁸. In questa prospettiva, quello che si propone il lavoro descrivendo l'esperienza prescientifica del mondo è di guadagnare il concetto filosofico di mondo in opposizione a quello scientifico-naturale.

Questo è possibile per Avenarius risalendo al di qua delle teorie sul mondo di realismo e idealismo, superando la scissione tra un mondo psichico interiore immediatamente disponibile e un mondo fisico esterno solo indirettamente accessibile, restituendo la prospettiva originariamente non dualistica sul mondo.

Secondo Avenarius il concetto naturale del mondo viene infatti falsificato dalla commistione nell'esperienza con «dualismi» di stampo metafisico, quali corpo/anima, soggetto/oggetto, interiorità/esteriorità. Siamo noi stessi ad introdurre nell'esperienza queste distinzioni dualistiche. Per questa ragione al centro della critica di Avenarius si trova quella che chiama appunto «introiezione», sviluppata in un capitolo dal titolo «*Zur Ausschaltung der Introjektion*». Con «introiezione» dobbiamo intendere quel processo, affatto naturale, si potrebbe dire il più naturale e spontaneo di tutti, di indebita attribuzione ad altri esseri simili a noi di pensieri, sentimenti, desideri, in breve di tutto ciò che costituirebbe una vita interiore, una «interiorità soggettiva» a cui noi non abbiamo accesso. Così noi dividiamo quello che altrimenti incontriamo naturalmente in maniera unitaria. Mediante l'introeiezione, «la naturale unità del mondo empirico viene scissa in due direzioni: in un mondo esterno e in un mondo interiore, nell'Oggetto e nel Soggetto».

Avenarius descrive così il processo di introiezione, che emerge in maniera lampante nel concetto di «percezione»:

Finché l'individuo si comporta in maniera puramente descrittiva nei confronti del suo ambiente circostante, rinviene soltanto "cose" [*Sachen*], come componenti dell'ambiente circostante, relativamente contrapposte a "pensieri rappresentati" [*vorgestellten Gedanken*]: "cose percepite", cose "in quanto percepite" – in quanto "percezioni". Ma a questo punto 'M' [l'individuo] – a sua insaputa, involontariamente e indistintamente – mette dentro all'altro uomo 'T' [*Mitmensch*] percezioni di cose empiriche rinvenute da lui (M), come anche un'attività di pensiero, un sentimento e una volontà; e, per quanto tutto ciò possa essere definito come esperienza o conoscenza, ci mette dentro anche l'esperienza e la conoscenza in generale⁷⁹.

⁷⁸Cfr. *ibid.*, pagg. X-XI.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 27-29. A conferma di quanto dicevamo più sopra sull'atteggiamento naturale che, secondo Husserl, non ha nulla di "naturale", se con questo termine intendiamo la genuinità di un atteggiamento o l'immediatezza, essendo invece molto complesso, si può confrontare questa definizione dell'introeiezione secondo Avenarius con la descrizione da parte di Husserl della riflessione naturale, cioè la consapevolezza che ognuno di noi spontaneamente ha di essere un soggetto tra oggetti: «Nella vita naturale – intendo prima che entrino in gioco i motivi che spingono a passare

L'introiezione costituisce un doppio inganno: non solo attribuiamo ad altri una vita interiore in quanto interiorità soggettiva, ma ugualmente lo facciamo con noi stessi. Qui l'inganno se possibile è ancora più nefasto, perché ci fa ricadere immediatamente nel bel mezzo dei dualismi metafisici: la nostra vita interiore si presenta come un calco soggettivo di una presunta realtà oggettiva, come in uno specchio, crediamo che la nostra vita interiore rifletta il mondo. Così noi saremmo un dato immediato in opposizione a un mondo esterno dato solo mediatamente, attraverso i nostri sensi.

Queste opposizioni accessorie, che in via generale possiamo ricondurre a quella tra un soggetto e l'oggetto ad esso contrapposto, ma che coinvolgono per Avenarius l'intero impianto della teoria delle conoscenze moderna, è la presunzione su cui si inserisce la critica, individuandone la funzione di variazione teorica dualistica del concetto naturale di mondo. Compito della filosofia è mettere da parte questo dualismo introiettato per tornare ai dati basilari dell'esperienza pura.

Avenarius propone una terza opzione nei confronti dell'impianto metafisico della filosofia, dei dualismi costitutivi dell'esperienza derivata, alternativa tanto al soggettivismo che all'obiettivismo, una terza via in cui al centro di ogni esperienza naturale del mondo si ponga un Io in relazione funzionale con l'ambiente che lo circonda. Questa relazione – che riporta subito alla mente quella che abbiamo letto più sopra, descritta da Husserl in apertura del semestre estivo del 1907 – è definita da Avenarius come «empiriokritische Prinzipialkoordination», «coordinazione empiriocritica di principio» con i «complessi di esperienza» articolati nell'ambiente circostante (*Umgebung*)⁸⁰. «Coordinazione» rimanda al fatto che l'uomo si trova già collocato in una posizione centrale nel mondo circostante, strutturato in maniera tale che le sue componenti resistono già all'opposizione dualista di soggetto-oggetto. La messa fuori circuito dell'introiezione permette di rinvenire questa coordinazione funzionale delle componenti essenziali del mondo circostante, che si presenta come il «mio» *Umgebung*, composto principalmente dalla coordinazione dell'io con le cose reali, l'altro uomo (*Mitmensch*), l'altro dell'altro uomo, il terzo, e pure gli enunciati di ogni tipo, incubatori delle diverse interpretazioni e variazioni del concetto naturale del mondo.

Nella nozione di «*Umgebung*» dunque non dobbiamo annoverare soltanto il mondo della natura. O meglio, il mondo naturale connotato come *Umgebung*

all'atteggiamento fenomenologico – tutti sono consapevoli della propria vita egologica, del proprio riferimento egologico alle proprie molteplici oggettualità, reali e ideali. Ognuno ne è consapevole grazie alla riflessione naturale. Ma da essa non può mai derivare un sapere relativo alla soggettività pura, né questo è minimamente avvertito come possibilità. Infatti, la modalità propria della riflessione naturale consiste nell'aver costantemente a disposizione oggettività – mediante un sapere oggettivo precedente che *viene tenuto ben fermo* – e poi nel riferire l'io colto riflessivamente come soggetto degli atti a queste oggettività, dove però l'io stesso viene colto e posto come io obiettivo umano», cfr. E. Husserl, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, op. cit., pagg. 154-155. La *Lezione 45* a cui ci riferiamo qui e nel seguito risulta particolarmente istruttiva perché, come dichiara lo stesso Husserl all'inizio, essa deve fare i conti con le lamentele degli uditori per le esposizioni «molto difficili» che l'hanno preceduta.

⁸⁰ Cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., pagg. 84-85.

comprende anche il consesso umano (così anche potremmo rendere «*Mitmensch*»), concepito come «membro o componente opposto» (*Gegenglied*)⁸¹.

La complanarità, per così dire, dei tre elementi-componenti fondamentali dell'esperienza del mondo, cioè io, ambiente e altro uomo, chiarisce ciò che Avenarius intende per «concetto naturale di mondo». Questo è il mondo che mi si para davanti in un'esperienza al tempo stesso semplice e pura di una circospezione senza pregiudizi, è il mio mondo che posso attestare, in cui mi ritrovo appena apro gli occhi. Ma esso è il mondo che qualsiasi uomo (almeno per principio) si troverebbe davanti, anche il filosofo, costituendo pertanto il punto di partenza del filosofare⁸². Ciò appare chiaro fin dal primo capitolo dell'opera del 1891, che si intitola, per l'appunto «Il concetto naturale di mondo in generale». Conviene a questo proposito leggere per esteso la descrizione data da Avenarius del concetto naturale di mondo in apertura del primo capitolo della prima parte di *Der menschliche Weltbegriff*, sia perché essa ricorda da vicino le analisi fenomenologiche di Husserl e Heidegger, sia perché spiega in modo esemplare l'applicazione del metodo e i suoi presupposti critici:

Io mi trovavo, con tutti i miei pensieri e sentimenti, nel mezzo di un ambiente che mi circondava [*Umgebung*]. Questo ambiente circostante era costituito da numerosi membri che si trovavano gli uni con gli altri in vari rapporti di dipendenza. Di questo ambiente circostante facevano parte anche degli uomini con le loro varie asserzioni, e ciò che essi dicevano stava, di nuovo, in vari rapporti di dipendenza con l'ambiente circostante. Per il resto, questi uomini parlavano e agivano come me: rispondevano alle mie domande come io alle loro; cercavano o scansavano i diversi membri dell'ambiente circostante, li modificavano o provavano a mantenerli immutati; e ciò che essi facevano o omettevano di fare lo descrivevano a parole, e spiegavano le ragioni e le intenzioni del loro fare e omettere. Tutto accadeva come accadeva anche per me: e dunque non pensai nient'altro se non che gli altri umani [*Mitmenschen*] fossero degli esseri [*Wesen*] come me e io stesso un essere come loro.

Così si presentava il mondo, prosegue l'autore,

all'inizio del mio filosofare, come un ente, sicuro, noto, familiare, concepito – che viveva con me come un pensiero – e che daccapo ritornava incessantemente come un dato di fatto, e

⁸¹ Cfr. *ibid.*, pag. 84. Come nota Rüdiger Welter, l'ipotesi empiriocriticista prevede che l'esperienza dell'estraneo (*Fremderfahrung*) non si differenzi essenzialmente dall'esperienza del proprio (*Eigenerfahrung*): entrambe sono infatti in relazione con la medesima realtà effettiva. Per un confronto tra Husserl e Avenarius cfr. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthetheoretischer Erfahrungswelt*, op. cit., pagg. 31-35.

⁸² «Il filosofo può spiegare quanto vuole che il “mondo davanti a lui”, il “mondo là fuori” sono mere “apparenze” o mera “parvenza” o “qualcosa a metà strada tra ciò che è e ciò che non è”, persino un “non-ente” – ma per poter ripensare (“appercepire”) l'ambiente circostante nella sua relazione con ciò che chiamiamo “io” in questo modo, l'ambiente circostante deve essere stato prima rinvenuto», cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., pag. 115.

in ogni ripetizione restava lo stesso. In una parola: questo era il contenuto del mio iniziale concetto di mondo⁸³.

In un'altra prospettiva – quella che dobbiamo necessariamente adottare poiché l'indagine sulla propria esperienza non è sufficiente ad esaudire l'esigenza di un concetto universale – questo concetto naturale di mondo costituisce anche il concetto che si trova all'inizio dello sviluppo spirituale non solo del singolo, ma di ogni uomo o, meglio, dell'umanità intera. Come aggiunge Avenarius subito dopo la descrizione del concetto di mondo naturale:

questo che, rispetto alla mia filosofia, è l'iniziale concetto di mondo acquisterebbe un considerevole significato scientifico nel momento in cui la sua ponibilità [*Setzbarkeit*] potesse essere estesa al punto che anche tutti gli altri filosofi, all'inizio del loro filosofare, abbiano avuto lo stesso concetto del mondo; che i concetti di mondo *divergenti* da questo concetto di mondo iniziale [*Anfangs-Weltbegriff*] possano essere considerati come variazioni fenomeniche [*Variationserscheinungen*] in relazione a questo stesso concetto iniziale; che questo iniziale concetto di mondo dei filosofi sia anche il concetto generale proprio degli uomini capaci di asserzioni, fintanto che essi non sono psicotici o fintanto che le filosofie non lo abbiano variato; così che di conseguenza questo concetto sia il naturale concetto di mondo per gli uomini in generale, e per i filosofi in particolare il naturale punto di partenza del loro filosofare.⁸⁴

Il concetto naturale di mondo che troviamo all'inizio del filosofare, come dato preliminare, prima che possa diventare un oggetto già disponibile e caratterizzato, rientra dunque in un'esperienza pre-dualistica della sua unità che ci si para davanti da sé. Io, ambiente e altri costituiscono, letteralmente, la visione del mondo in senso originario, ma non perché visione ingenua, o intuizione pura in senso idealistico, giacché nel concetto naturale di mondo Avenarius ritiene di aver trovato la descrizione del mondo comune a tutte le visioni del mondo, prima di ogni filosofia, prima di ogni teoria.

Nella prospettiva naturale sul mondo, la scissione tra un mondo esterno comune e un mondo interiore privato, contrassegnati da differenti modalità di accesso, non si è ancora data, anche se è sempre sul punto di darsi. Nell'esperienza purificata da ogni introiezione di dualismi metafisici ritroviamo insieme l'esterno e l'interno, sicché incontriamo nel mondo circostante anche noi stessi alla stregua delle cose e degli altri, come componenti o membri della medesima struttura o coordinazione. È questo un punto centrale del concetto naturale di mondo: ogni membro o componente secondo cui si struttura la nostra

⁸³ Cfr. *ibid.*, pagg. 4-5. Abbiamo lasciato i tempi verbali al passato perché crediamo opportuno mettere in evidenza che, trattandosi di un resoconto descrittivo, e volendosi attenere soltanto a ciò di cui si può riferire, qui Avenarius si esprima al passato proprio per rimarcare che si tratta della descrizione di un'esperienza fatta e attestata in prima persona. Nonostante le evidenti affinità, la descrizione fenomenologica di Husserl, paragonata alla condizione del «cieco nato» che, una volta operato, deve imparare a vedere, rimane ben più radicale, cfr. *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, op. cit., pag. 157.

⁸⁴ Cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., pagg. 5-6.

esperienza si presenta in essa sullo stesso piano degli altri, l'esperienza pura è un'esperienza relativamente omogenea del mondo che ci circonda.

Questi componenti o membri, che si trovano tutti sullo stesso piano, nessuno presentandosi come più originario degli altri, Avenarius, abbiamo visto, li chiama con un termine di difficile traduzione, «*Vorgefundenen*», impiegato anche da Husserl. La mia esperienza, liberata dagli automatismi metafisici, è quella di trovarmi insieme ad altri disposti a differenti distanze da me, nel mezzo di un ambiente circostante (*Umgebung*), senza per questo aver già stabilito la relazione funzionale che mi lega a questi «rinvenimenti». La tipica complanarità dei membri dell'esperienza pura e la relativa omogeneità di quest'ultima rispetto al carattere di ciò che è incontrato nel mondo è però riconducibile a due coordinate di base. Una è contrassegnata dal pronome 'Io', la persona concreta nella sua contingenza psicofisica (*leib-seelische Zuständlichkeit*). L'altra è costituita da ciò che questo contrassegno, o «indice» incontra nei dintorni. Entrambi, l'io e i rinvenimenti, ciò che l'io si trova davanti, sono allo stesso titolo momenti di una «*Vorfindung*», «reperimento» esperiente, e in essa si coappartengono⁸⁵.

Anche ciò che definiamo "Io" viene incontrato sempre come qualcosa nei dintorni (*ein Umgebenes*), mentre ciò che incontriamo, per esempio un albero, viene sempre esperito come «*Umgebungsbestandteil*», «elemento del mondo circostante», «di contro all'io» (*Gegenüber des Ich*). La posizione della mia esperienza fa di me non l'unica realtà, ma un membro centrale (*Zentralglied*) del mondo che mi circonda, da cui tutto il resto si differenzia dunque per opposizione (*Gegenglied*). Io stesso mi definisco per opposizione a ciò che incontro intorno a me, nell'esperienza di ciò che mi trovo intorno non sono più «immediato» delle cose o degli altri che incontro, sicché davvero nulla autorizza a designarmi come coscienza o come soggetto. Il metodo impiegato da Avenarius si applica anche all'io stesso, che infatti viene nominato sempre come un segno, attraverso l'espressione (anch'essa di difficile traduzione): «*das Ich-Bezeichnete*»⁸⁶.

Incontrato anch'esso nei dintorni, ciò che nell'esperienza indicizziamo come io (lo *Ich-Bezeichnete*, appunto) non è che un membro dell'esperienza che facciamo del mondo, al punto che ciò che chiamiamo io, il «contrassegno-Io», è dato nello stesso senso in cui è dato il «contrassegno-albero». E questo proprio in

⁸⁵ Cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., nota 53, pag. 119: rimandando ancora una volta alla sua *Kritik*, Avenarius in una nota osserva che, come l'espressione *Empfindung*, «sensazione», oggi nell'uso linguistico scientifico ha già reso inutile, inefficiente (*ausgeschaltet*) la tanto contestabile opposizione: senziente-sentito, così anche si potrebbe suggerire di parlare in maniera analoga, anziché di *Vorgefundenen*, ciò che viene rinvenuto nell'esperienza, di *Vorfindung*, il «reperimento» stesso. La parola «*Vorfindung*» per Avenarius abbraccia tutto ciò che la denominazione «*Erfahrung*» può abbracciare, avendo però al tempo stesso il vantaggio di portare ad esprimersi l'affrancamento dal riferimento alla opposizione soggetto-oggetto, nel senso dello stare uno da una parte e uno dall'altra («*Auseinandersetzung*») dell'io e di ciò che rinvia, benché l'inconveniente sia che la parola «sensazione» possiede molteplici significati.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 82-90. Come nota Sowa, nella sua *Introduzione* al volume XXXIX della Husserliana dedicato al tema della *Lebenswelt*, ciò che Avenarius indicizza nel segno 'Io', cioè quell'insieme psicofisico concreto cui ci riferiamo con quel pronome deittico (R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., pag. 76), Husserl lo definisce in *Ideen II* «Ich-Mensch», intendendolo come elemento dell'ambiente dell'io puro (§ 27), cfr. E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Springer, Dordrecht 2008, pag. XXXII.

virtù del fatto che io e l'albero siamo sullo stesso piano, siamo nei dintorni (*Umgebung*) l'uno dell'altro e non contrapposti come un soggetto di fronte al suo oggetto. L'io e ciò che gli sta intorno sono dunque considerati da Avenarius come «complessi di elementi» (*Elementenkomplexe*). Naturalmente ciò che designiamo io si differenzia dall'albero per molte e varie ragioni, non ultima per il suo rapporto spazio-temporale con le idee e i pensieri. Ma il complesso di elementi che va sotto l'indice 'Io' e i complessi di elementi che lo circondano non si distinguono per il modo in cui i membri di quei complessi vengono esperiti:

Io esperisco l'albero proprio nello stesso senso in cui esperisco me – in quanto coappartenente a una esperienza; e se dico: io faccio esperienza di un albero, questo può soltanto voler dire: una *esperienza* consiste in un complesso di elementi "Io", particolarmente vario, e in un altro complesso di elementi meno vario "albero"⁸⁷.

Avenarius prosegue così la sua «diagnosi empiriocritica»:

Queste coappartenenza e inseparabilità, in ogni esperienza, così come si realizza, dell'esperienza che ho dell'io [*Ich-Erfahrung*] e della esperienza dei dintorni, dell'ambiente circostante [*Umgebungserfahrung*]; questa correlazione di principio ed equivalenza di entrambi i valori di esperienza, per cui entrambi, l'io e l'ambiente circostante, appartengono ad ogni esperienza, e vi appartengono nello stesso senso; in una parola: questa peculiare coordinazione, caratteristica di ogni esperienza, in cui ciò che è contrassegnato come "Io" costituisce il membro (relativamente) costante, e un componente dell'ambiente – ad esempio ciò che viene contrassegnato come "albero" o ciò che viene contrassegnato come "altro uomo" – costituisce l'altro membro (relativamente) variabile, la indico come la *coordinazione empiriocritica di principio*.

Insieme alle cose e agli altri, nel mondo circostante troviamo quindi anche «ciò-che-definiamo-Io», cui Avenarius assegna il ruolo funzionale di «*Zentralglied*» dell'esperienza del mondo. Ruolo funzionale che lo esclude da ogni possibile definizione sostanzialistica, che, a sua volta, comporterebbe una variazione sul tema del concetto naturale di mondo, alla quale nulla di ciò che incontriamo nei dintorni ci autorizza. Il metodo impiegato da Avenarius implica al contrario una attestazione descrittiva di ciò che incontriamo. Ciò che chiamiamo io e gli altri componenti del mondo circostante, spiega Avenarius, non si possono distinguere l'uno dall'altro mediante l'opposizione tra un essere immediato e un essere mediato, tantomeno mediante quella di un soggetto a degli oggetti, beninteso, se e solo se «io "prendo" il contenuto della *mia* esperienza soltanto così come si dà [*wie er sich „giebt“*], e lo "descrivo" soltanto così come lo rinvento [*wie ich ihn „vorfinde“*]⁸⁸.

⁸⁷ Cfr. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, op. cit., pagg. 82-83.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 83-84. Per una breve ricostruzione dell'importanza del tema della intersoggettività in Avenarius si può vedere l'introduzione di Rochus Sowa al volume della «Husserliana» appena menzionato, E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der*

La necessaria coappartenenza di io e mondo nell'esperienza purificata da ogni dualismo metafisico rappresenta il nucleo del pensiero di Avenarius sul concetto naturale di mondo. Il metodo che sta alla base della «restituzione» del concetto naturale di mondo, come la chiama nell'opera del 1891, si era formato attraverso quella critica dell'esperienza pura condotta negli studi precedenti, seguendo il principio empirio-critico secondo il quale tutte le forme di conoscenza scientifica sono sviluppi di forme pre-scientifiche.

Saranno proprio questi due presupposti della filosofia di Avenarius ad essere ripresi dalla fenomenologia husserliana, nella peculiare «radicalizzazione dell'empirismo» che la contraddistingue⁸⁹.

Tuttavia questa ripresa di temi e argomenti di Avenarius comincia già come una critica. Nel suo scritto programmatico del 1910/11 *Filosofia come scienza rigorosa*, insieme allo storicismo, la filosofia naturalistica vi figura come avversario principale: nella prospettiva di una fenomenologia descrittiva delle prestazioni intenzionali della coscienza umana, quale è quella prevista dal programma enunciato nel saggio, la risoluzione da parte del «naturalismo estremo» di ogni evento fisico e psichico in mero dato della sensazione, assimilabile al sensualismo humeano, appare agli occhi di Husserl come una forma ingenua di empirismo che la fenomenologia deve superare per raggiungere una rigorosa impostazione scientifica:

Ciò che caratterizza tutte le forme del naturalismo estremo e conseguente, dal materialismo popolare fino al recente monismo sensistico ed all'energetismo, è da un canto il *naturalismo della coscienza*, comprese tutte le datità di coscienza immanenti-intenzionali, d'altro canto la *naturalizzazione delle idee* e perciò di ogni ideali e norma assoluti⁹⁰.

Questa critica riguarda molto da vicino il concetto naturale di mondo. È infatti la pretesa di aver raggiunto un concetto reale di mondo, nel suo concetto naturale, che Husserl contesterà, già dalle lezioni del 1910/11 all'approccio positivista dell'empiriocriticismo di Avenarius, con l'argomento che i dati di sensazione non forniscono, in effetti, alcun mondo reale. Da qui anche la necessità di ripartire sempre e comunque dall'atteggiamento naturale, dal momento che esso si sovrappone, oscurandolo, al senso soggiacente alla tesi naturale del mondo, senso che sarà al centro dell'elaborazione del tema della *Lebenswelt* che non a caso farà la sua comparsa subito dopo, verso la fine degli anni Dieci⁹¹.

vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937), op. cit., pagg. XXXII-XXXIV.

⁸⁹ Husserl si confronta da vicino con Avenarius nell'«istruttivo *excursus*» delle lezioni 1910/11, cfr. *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Quodlibet, Macerata 2008, pagg. 23-28. Per un confronto breve ma puntuale tra Husserl e Avenarius si può consultare l'*Introduzione* di Vincenzo Costa (pagg. XXVII-XXXI). Dello stesso autore e sul medesimo argomento si veda anche *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 2003, pagg. 194 ss.

⁹⁰ Cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, op. cit. pagg. 42-43.

⁹¹ Alla fine del Supplemento XXII alle lezioni del 1910/11, dal titolo «Filosofia immanente – Avenarius», di probabile datazione al 1915, leggiamo un giudizio succinto ma eloquente, riferito al tentativo da parte di Avenarius di immettersi sulla strada di una descrizione generale dell'esperienza pre-scientifica: «L'inizio in Avenarius è buono, ma

1.3 | Il precedente Husserl

Per quanto nelle lezioni del semestre invernale 1910/11, *Grundprobleme der Phänomenologie*, raccolte nel volume XIII della «Husserliana», il confronto con Avenarius si riduca a poche pagine (§ 10), per poi sparire del tutto nel primo volume delle *Ideen*, il concetto naturale di mondo entra invece a far parte del lessico fenomenologico. Il concetto naturale di mondo anticipa quello che sarà, in seguito, il tema della *Lebenswelt*, occupando una «posizione fondativa» nei *Grundprobleme* di Husserl, al punto che egli stesso denominava queste lezioni come *Vorlesungen über den natürlichen Weltbegriff*, «Lezioni sul concetto naturale di mondo»⁹².

Anche la nozione di atteggiamento naturale, appena abbozzata nel 1907, trova pieno sviluppo in queste lezioni. Una delle conseguenze dell'attenzione rivolta al mondo dell'atteggiamento naturale è l'introduzione del discorso alla prima persona singolare, dello *Ichrede*, come modo appropriato di parlare dell'atteggiamento naturale.

Le lezioni sono precedute da una sintetica premessa, dove viene spiegata, tra l'altro, la ragione della brevità della traccia scritta del corso, che copre soltanto le prime settimane autunnali, avendo poi Husserl proseguito liberamente, senza alcun sostegno scritto. Quanto al contenuto, leggiamo che queste lezioni «prendono le mosse dal concetto naturale di mondo», assumendolo come «punto di partenza di una teoria della conoscenza». Si apre così la possibilità di una fenomenologia, da intendersi come una «una fenomenologia esperienziale [*erfahrende*] che non sia una dottrina di essenze».

Il riferimento ad Avenarius è fin da subito presente sotto forma di critica nel prosieguo dell'esposizione del contenuto. Particolare importanza, infatti, rivestiranno nelle lezioni le «relazioni intenzionali» che smentiscono ogni approccio empirista e naturalista, poiché a partire da esse e dalla loro sistematica la fenomenologia può prendere «l'obiettività come *index* della soggettività

lui vi rimane impigliato», Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. (1905-1920)*, Husserliana, vol. XIII, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pag. 199.

⁹² Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, op. cit., pag. XI, l'Introduzione di Vincenzo Costa, il quale rimanda alla *Einleitung* di Iso Kern in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. (1905-1920)*, «Husserliana» Bd. XIII, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pagg. XXXVI ss. Nei testi da lui stesso pubblicati Husserl menziona due volte il corso dei *Grundprobleme*, in *Logica formale e trascendentale* e nella *Postilla* al primo volume delle *Ideen* (Hua XIII, pag. XXXIII, dove sono riportate anche le altre occorrenze nel *Nachlass*). Insieme al materiale preparatorio, non disponibile in italiano, ma pubblicato sempre in Hua XIII, testo numero 5: «La psicologia pura e le scienze dello spirito, storia e sociologia. Psicologia pura e fenomenologia. – La riduzione intersoggettiva come riduzione alla intersoggettività psicologica pura (inizio Ottobre 1910)», e alle relative *Appendici*, queste lezioni sono di grande importanza per la genesi del problema della intersoggettività, come dimostra il fatto che Husserl stesso le nomina spesso non con il loro titolo, ma come «Lezione sull'intersoggettività» o «Lezione su empatia e riduzione ampliata» (Hua XIII, pagg. XXXIV-XXXV).

trascendentale», e scomporre e ricomporre la coscienza empirica dal punto di vista trascendentale. Va inoltre sottolineato, anche se non potremo leggere per esteso le lezioni, che un ruolo fondamentale qui lo svolge il tema dell'intersoggettività, come ben rilevato da Vincenzo Costa nella *Introduzione* all'edizione italiana, tema che guida la riduzione trascendentale fuori dai binari morti del solipsismo trascendentale⁹³.

Come emerge in tutte le lezioni del 1910/11, la riduzione fenomenologica del mondo e la presupposta riappropriazione da parte della fenomenologia del suo concetto «naturale», intervengono nei momenti più cruciali della ricerca husserliana, per esempio nella descrizione dell'atteggiamento naturale, nella definizione del significato della riduzione per il passaggio da questo all'atteggiamento fenomenologico (dato che, evidentemente, senza la possibilità di mettere tra parentesi il mondo naturale il *Beruf* fenomenologico non si potrebbe destare) come anche, infine, nella confutazione della obiezione di «solipsismo trascendentale», costantemente presente nella riflessione husserliana, specialmente nell'ultimo periodo (Quinta Meditazione Cartesiana, per esempio)⁹⁴.

Ma perché la fenomenologia vuole riappropriarsi del «concetto naturale di mondo»? Per la semplice, ma importantissima ragione che per Husserl il concetto naturale di mondo è quello relativo all'atteggiamento naturale⁹⁵. Le lezioni del 1910/11 cominciano infatti con la descrizione dell'atteggiamento naturale e di ciò che vi è incontrato. Husserl caratterizza l'atteggiamento naturale come quello in cui «tutti noi viviamo e dal quale, quindi, prendiamo le mosse quando realizziamo quella modificazione dello sguardo che caratterizza la filosofia». Questa descrizione, che ricorda molto da vicino quella di Avenarius, comincia così:

Ognuno di noi dice "io" e, parlando in questo modo, si sa come un io. È in quanto tale che egli rinviene se stesso, e trova in ogni momento se stesso come centro di un ambiente circostante

⁹³ «Il primo riconoscimento della riduzione fenomenologica era limitato [...] Per anni non ho visto alcuna possibilità di darle la forma di una riduzione intersoggettiva. Ma infine si è aperta una via, che ha un significato decisivo per rendere possibile una compiuta fenomenologia trascendentale e – ad un livello superiore – una filosofia trascendentale», cfr. E. Husserl, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pag. 223, nota 1. Vincenzo Costa, curatore del volume, attribuisce questo passaggio a quello intercorso tra le cinque lezioni raccolte ne *L'idea della fenomenologia* e il corso del 1910/11, cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, op. cit., pagg. XIV-XV.

⁹⁴ Riferendosi alla *Krisis* (§ 35) e al paragone tra *Beruf* (professione, vocazione) fenomenologico e conversione religiosa qui evocata (in termini negativi) da Husserl, Bancalari si propone di mostrare come il passaggio dalla similitudine alla definizione propria e fuor di metafora della messa in parentesi «è tutt'altro che innocuo e comporta il ricorso ad un concetto fenomenologicamente quanto mai problematico quale è quello di teleologia, che mette radicalmente in questione la comprensione dell'epoché come "lebensweltlich"», cfr. S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003, pag. 168 e tutto il paragrafo 3 del quarto capitolo: «La fenomenologia come professione: epoché e crisi della teleologia» (pagg. 167 ss.).

⁹⁵ Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, op. cit., pag. 17.

[*Umgebung*]. [...] naturalmente appartiene a questa sfera anche il relativo atto del rinvenire, nel quale il corrispondente io trova questo e quello come qualcosa che è già dato, di cui qui stiamo discutendo in maniera generale.

Il mondo che troviamo nell'atteggiamento naturale,

viene trovato come già dato in quanto mondo in senso naturale, il quale mondo non è nient'altro che l'oggetto infinito della scienza della natura e delle scienze psicologiche, e naturalmente tanto di quelle scienze che perseguono una descrizione esatta quanto di quelle che perseguono una spiegazione teorica, e quindi causale⁹⁶.

Nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, tuttavia, Husserl non si limita a una ripetizione delle questioni capitali del «positivismo» di Avenarius, ma assume da subito una postura critica nei suoi confronti. La critica ad Avenarius verte proprio sul concetto naturale di mondo, e fa tutt'uno con quella che Husserl conduce nei confronti dell'atteggiamento naturale, con l'intento di dar forma al progetto di una scienza a priori del mondo esperito in senso naturalistico. Questa scienza si pone il compito di portare ad espressione le condizioni di senso soltanto implicite nella esperienza del mondo che appunto chiamiamo pre-scientifica, fornendo al contempo anche il contesto di senso delle scienze naturali, le quali, senza ammetterlo, presuppongono la tesi naturale del mondo.

Un simile intento rappresenta una differenza sostanziale con l'empiriocriticismo, dal momento che per Husserl il concetto naturale di mondo «non è quello che gli uomini si sono formati prima della scienza, bensì il concetto di mondo che costituisce il senso dell'atteggiamento naturale prima e dopo la scienza», e, proprio per questa ragione, anche quest'ultimo deve essere sottoposto a critica, portando alla luce l'affinità profonda tra la scienza e l'atteggiamento naturale.

L'atteggiamento naturale è meno ingenuo di quanto creda il positivismo, e più complicato di quanto l'aggettivo "naturale" possa far pensare:

è tuttavia importante notare – prosegue Husserl – che parlare di concetto naturale di mondo non allude e non può alludere a un concetto di mondo che ogni uomo, stranamente e attualmente, porta nel mondo, per esempio come patrimonio ereditario dello sviluppo animale di milioni di anni, come sedimentazione dell'adattamento, sempre più perfetto, sempre più economico dal punto di vista cognitivo, dell'animale e infine dell'uomo alle condizioni naturali; e neanche può alludere a un concetto di mondo che l'umanità storica o addirittura l'uomo individuale si è formato empiricamente, ma che, nel caso di differenti condizioni antropologiche, storiche, culturali, si sarebbe potuto e avrebbe dovuto svilupparsi diversamente, cosicché, in questo caso, questo concetto di mondo sarebbe stato quello in generale normativo⁹⁷.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 5 e 17.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, rispettivamente pagg. 28 in nota e 26.

La critica dunque non può accettare il concetto naturale di mondo né come dato biologico invariante, né come integrale relatività storica. Ed è proprio a partire da questa alternativa, fuoriuscita dalla critica al naturalismo di Avenarius, che le lezioni seguenti illustreranno il metodo della riduzione fenomenologica come acquisizione di un atteggiamento apriorico diretto sulla vita della coscienza pura. Riferendosi alla morale provvisoria del *Discorso sul metodo* di Descartes, Bermes parla a proposito di Husserl di «monde par provision» per il concetto di mondo naturale, intendendo che esso funge da terreno antistante al dubbio metodico (anch'esso di ispirazione cartesiana) che muove il procedimento della riduzione. Ma, proseguendo il paragone con il *Discorso* di Descartes, per Husserl il mondo naturale è certo un concetto provvisorio, ma non è affatto un comodo alloggio, bensì una condizione di partenza molto “scomoda”, proprio perché difficile da neutralizzare, faticosa da mettere fuori circuito, essendo il luogo abituale del nostro soggiorno nel mondo, scandito da ingombranti aspettative e tenaci credenze.

La critica husserliana ad Avenarius non è affatto secondaria per l'approfondimento del metodo fenomenologico in senso trascendentale che viene approntato in queste lezioni. Husserl rimprovera infatti ad Avenarius di non aver operato una distinzione, decisiva per il metodo fenomenologico, tra l'io che troviamo nel mondo circostante alla stregua degli altri componenti e l'io che opera questo rinvenimento, in breve tra l'io empirico e l'io trascendentale⁹⁸. Non appena l'*incipit* del filosofare di Avenarius viene ammesso in tutta la sua portata, esso viene subito abbandonato tramite la neutralizzazione della tesi naturale che Husserl vi scorge. Ed è proprio la neutralizzazione della realtà naturale, grazie alla quale ritroviamo la dimensione puramente fenomenica della nostra esperienza del mondo, a distinguere la fenomenologia da ogni approccio filosofico che si appoggi al mondo naturale.

In questo senso, i *Grundprobleme* possono essere considerati come un momento fondamentale della transizione che porta la fenomenologia husserliana dalle *Ricerche Logiche* alle *Idee*. E infatti, nei primi due volumi delle *Ideen*, di cui soltanto il primo fu pubblicato, nel 1913, Husserl vivente, possiamo trovare la prosecuzione, metodologicamente affinata e contenutisticamente ampliata, della descrizione dell'atteggiamento naturale e del mondo naturale propedeutica al passaggio all'atteggiamento fenomenologico, e dunque all'applicazione pratica del metodo della riduzione fenomenologica.

In una Appendice (o: Supplemento, *Beilage*) della *Krisis*, intitolata «*Zur Kritik an den Ideen I*» (estate 1937), Husserl osserva retrospettivamente che nonostante egli pensasse, al tempo del primo volume delle *Ideen*, di condurre il lettore con un salto fin dentro il nuovo campo di lavoro aperto dalla riduzione,

in *Ideen* il punto di partenza del percorso era il “concetto naturale di mondo”. Si tratta del “concetto” del mondo di un “atteggiamento naturale”, o, come dico con più precisione adesso, del mondo della vita pre- ed extra-scientifico, del mondo che, in tutta la nostra vita di interessi pratico-naturali, è,

⁹⁸ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. (1905-1920)*, op. cit., pag. 198 (*Appendice XXII*, 1915 ca.): «Bisogna separare, e questo Avenarius non l'ha fatto, ciò che viene rinvenuto nell'esperienza [*das Vorfinden der Erfahrung*] e ciò che viene rinvenuto nell'atteggiamento fenomenologico [*das Vorfinden der phänomenologischen Einstellung*]».

ed era già da sempre stato e inoltre sarà, il costante campo dei nostri interessi, dei nostri fini e delle nostre azioni⁹⁹.

D'altra parte, l'*incipit* della seconda sezione («La considerazione fenomenologica fondamentale») si presenta come una ripresa ed approfondimento dell'esperimento descrittivo che abbiamo visto già nei *Grundprobleme* del 1910/11:

Cominceremo le nostre considerazioni – così esordisce Husserl – come uomini che vivono naturalmente, che formano rappresentazioni, giudicano, sentono, vogliono “nell'atteggiamento naturale”. Chiariremo il senso di quest'ultima espressione attraverso semplici meditazioni che condurremo preferibilmente in prima persona.

Il seguito della descrizione è ben noto: io ho coscienza di un mondo infinitamente esteso nello spazio e nel tempo, che trovo immediatamente ed intuitivamente dinanzi a me. Attraverso la percezione sensibile, tutto ciò che è nel mondo mi si presenta «alla mano» (*vorhanden*), «in senso letterale e figurato», sia che io presti attenzione oppure che me ne distraiga. Da sveglio, io mi ritrovo membro di un mondo che è unico e sempre il medesimo, per quanto i contenuti in esso appresi possano mutare, che mi si rende disponibile non solo come mondo di cose, ma anche come «mondo pratico», in cui le cose mi si presentano immediatamente come oggetti d'uso quotidiano. Ciò vale anche per gli altri uomini e animali che mi circondano: siamo tutti presenti «alla mano» come membri dello stesso mondo. Questa è dunque la situazione che trovo nel mio «mondo naturale circostante»¹⁰⁰.

Come già nei *Grundprobleme*, anche nel primo volume delle *Idee* il significato della espressione “naturale” non va però dato per scontato, perché con esso Husserl non intende riferirsi al senso comune o al buon senso. Anche il significato scientifico di “natura” è qui al tempo stesso troppo sofisticato e insufficiente, soprattutto dove manca un chiarimento nei confronti della scienza. «Naturale» va qui inteso in prima istanza come modificazione della nozione di «atteggiamento», stando ad indicare la vita cosciente condotta irriflessivamente, senza entrare in relazione con il pensiero. In questo senso l'atteggiamento naturale è da considerarsi non solo pre-scientifico, ma anche distinto, per quanto non estraneo ad essi, anzi, da ogni atteggiamento teoretico e astrattivo, come pure da ogni mira intenzionale specifica nei confronti di un aspetto particolare del mondo.

Nella fenomenologia husserliana perciò la nozione di «naturale» contenuta nell'espressione «atteggiamento naturale» si carica di una particolare

⁹⁹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937* («Husserliana» Bd. XXIX), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993, pag. 425.

¹⁰⁰ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (vol. I), Einaudi, Torino 2002, pag. 61 (§§ 27-29). In un manoscritto coevo al primo volume delle *Ideen* (Ms. A IV 15/4a, 1912) troviamo una definizione che rende bene l'idea di cosa Husserl intendesse con l'espressione «mondo naturale»: esso è «il mondo come è dato intuitivamente in quanto mondo intersoggettivo comune a noi uomini normali, in quanto mondo dei nostri interessi estetici e pratici, in quanto il mondo nel quale si compie la nostra vita umana attuale».

complessità. Quando diciamo «mondo naturale», per Husserl non dobbiamo pensare all'ambiente, alla natura, né soltanto al mondo descritto dalle scienze naturali, ma al correlato di una tesi generale che struttura un atteggiamento, un *modus vivendi*, e conseguentemente una precisa maniera, per quanto non tematizzata, di rivolgersi intenzionalmente alle cose. Le cose che popolano il mondo naturale non sono dunque, conseguentemente, affatto soltanto «naturali»: il mondo naturale non è soltanto un mondo di fatti, ma è popolato da valori e beni, uomini e animali, stranieri e amici, servi e padroni. L'atteggiamento naturale presenta dunque la complessità tipica dell'animale razionale, col suo misto di eredità genetica e cultura, di addomesticamento e socializzazione.

Le scienze, che Husserl chiama appunto scienze dell'atteggiamento naturale, ne condividono il *modus vivendi*, ma non coincidono esattamente con esso, pur rappresentando l'atteggiamento naturale il loro presupposto fondamentale, mentre l'atteggiamento naturale non necessariamente si sviluppa in scienza. Nelle scienze naturali troviamo la definizione formale generale del correlato dell'atteggiamento naturale¹⁰¹. L'atteggiamento naturale è sì, dunque, pre-scientifico, cioè non espressamente formalizzato in un atteggiamento scientifico, ma è al tempo stesso già intriso di nozioni scientifiche vagamente e ingenuamente (cioè: irriflessivamente) credute¹⁰².

A differenza dei *Grundprobleme* del 1910/11, nel primo volume delle *Idee*, molta attenzione è dedicata, più che all'atteggiamento naturale, al mondo cui questo si riferisce costantemente. È il mondo naturale ad essere sottoposto all'analisi fenomenologica, e, successivamente, ad essere «sospeso», «messo tra parentesi», ed è alla tesi naturale che va applicato il metodo.

Non è un caso che l'autocritica di Husserl si appunti sul mondo naturale. Nel Supplemento VI (1923 ca.) dal titolo «Obiezione a tutto il primo capitolo della prima sezione» («Dato di fatto ed essenza») leggiamo che le regioni da indagare (coscienza e natura nella loro differenza) sono le strutture universali del mondo, ma il concetto di struttura del mondo non viene discusso. Qui Husserl segnala un «grave errore» che consistette nel «prendere le mosse dal mondo naturale (senza caratterizzarlo in quanto mondo) e di passare subito all'*eidos* – come se si fosse già senz'altro pervenuti alle scienze esatte. L'idealizzazione è taciuta». In effetti, *Ideen I* segue le mosse del corso del 1910/11 sui problemi fondamentali della fenomenologia, partendo dall'esperienza naturale e dal mondo in quanto orizzonte complessivo delle indagini, ma la struttura del mondo in quanto orizzonte non viene approfondita. Nella seconda sezione dell'opera invece emerge chiaramente che l'eidetica di queste analisi è funzionale

¹⁰¹ «L'«ontologia» della natura dispiega nelle sue discipline il senso formale-generale della tesi naturale o la datità dell'atteggiamento naturale come tale, mentre la questione relativa a che cosa giustifichi una tesi di tale contenuto di senso si trova al di fuori delle direttrici di questa ontologia, così come l'ulteriore questione particolare relativa a che cosa giustifichi la relativa e particolare scienza della natura nelle sue tesi particolari», cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, op. cit., pag. 26.

¹⁰² Ci sembra di poter interpretare in questo senso l'opposizione all'atteggiamento dogmatico, in cui rientra anche quello naturale: «noi opponiamo l'atteggiamento fenomenologico a quello dogmatico, al quale ultimo l'atteggiamento naturale si subordina come un caso particolare», cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (vol. I), op. cit., pag. 153 (§ 62).

al progetto di ripartizione regionale, un progetto che distingua innanzitutto il modo di essere della regione coscienza da quello del mondo (§§ 33 e 49)¹⁰³.

Nel primo volume delle *Ideen* Husserl infatti si concentra sulla originaria «messa fuori circuito [*Ausschaltung*] del mondo naturale, fisico e psicofisico», con le sue cose, gli animali e gli esseri umani, e sulla relativa messa fuori circuito delle scienze che vi si riferiscono. Grazie a questa «prima riduzione» diviene possibile aprire il campo fenomenologico e afferrarne le datità; «l'abbandono del mondo naturale», cioè, pone la possibilità di guadagnare la coscienza come sfera assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo mondano, fonte originaria di senso¹⁰⁴.

La riduzione apre la via d'accesso alla coscienza trascendentale, intesa come quell'essere che «verrebbe sì modificato da un annientamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria essenza», secondo il principio per cui «il mondo possibile è inscindibilmente riferito a un possibile io e a una possibile vita egologica di coscienza»¹⁰⁵.

La critica che *Ideen I* attrasse da parte di Heidegger (ma anche di altri, Merleau-Ponty tra tutti), concerneva proprio l'assolutezza della coscienza malgrado il mondo, ossia il fatto che nell'impostazione trascendentale della fenomenologia la coscienza resisterebbe in quanto residuo dopo l'annullamento del mondo. Tuttavia, proprio questo impianto sarà messo in discussione da Husserl, e proprio attraverso lo sviluppo di una ontologia del mondo della vita che non poteva accettare quel principio se non come un elemento problematico, da sottoporre a ulteriore verifica direttamente a confronto con le «strutture invarianti» del mondo della vita¹⁰⁶.

È, in ogni caso, in questo contesto di una fenomenologia ormai pienamente sviluppata in senso trascendentale che la nozione di *Lebenswelt* fa la sua comparsa. Prima di dedicarci a una breve ricostruzione del tema della *Lebenswelt* nell'opera husserliana contemporanea o immediatamente precedente ai corsi

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, pag. 391. Secondo Vincenzo Costa fu proprio la nozione di «orizzonte» a non essere sviluppata in termini coerenti in *Idee I*, «e ciò perché Husserl svilupperà una autentica fenomenologia dell'associazione solo a partire dal 1921, nelle lezioni sulla logica genetica, sulla base delle quali potrà elaborare quelle nozioni di orizzonte e mondo che si impongono in *Erste Philosophie* e poi nella *Crisi delle scienze europee*» (cfr. «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», *ibid.*, pag. 457).

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 142 e 144-149 (§§ 56, 58, 60).

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 120.

¹⁰⁶ Si veda E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008, pagg. 199 ss. (§ 51). Secondo Rüdiger Welter, con il termine «*Lebenswelt*» Husserl indica «un mondo della percezione dell'ente di tipo naturale, invariante culturalmente, come prestazione fondamentale (in quanto strato categoriale) della coscienza umana». Nel suo studio Welter individua tre ambiti problematici che differenziano internamente il concetto di *Lebenswelt*: l'enigma del mondo in generale; gli ambienti culturali e la struttura invariante cultural-ambientale del mondo della vita («*die kulturumweltinvariante Struktur der Lebenswelt*»). Roberto Terzi distingue due linee teoriche husserliane, la prima che tende a ridurre la *Lebenswelt* alla sua figura percettivo-intuitiva, perseguendo la possibilità di raggiungere uno strato percettivo autonomo, invariante e fondante al di qua delle determinazioni storiche e culturali. La seconda, riscontrabile nella *Krisis*, complica il quadro con una analisi più articolata del mondo della vita e dei suoi rapporti con la storicità e le determinazioni pratico-quotidiane, cfr. *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pagg. 94-95. Queste due linee, tuttavia, si trovano molto presto se non già intrecciate, sicuramente compresenti, come risulta dalla terza sezione di *Ideen II* dedicata alla costituzione del mondo spirituale.

heideggeriani che ci interesseranno, sarà bene soffermarci su uno dei testi più importanti per la fenomenologia husserliana del mondo della vita degli anni Dieci, ossia il Supplemento o Appendice XIII del secondo volume delle *Idee*. Questo documento risulta ancora più interessante per la nostra ricerca per via del fatto che *Ideen II* era un testo ben conosciuto da Heidegger e, almeno così sembra dalle sue dichiarazioni, più apprezzato del primo volume¹⁰⁷.

In una nota al paragrafo 10 di *Essere e Tempo*, in cui è impegnato a spiegare la distinzione tra l'analitica esistenziale dell'esserci e le altre scienze, come antropologia e psicologia, a proposito della interpretazione fenomenologica della personalità, Heidegger ha cura di specificare che qui fa riferimento – per quanto riguarda Husserl, citato insieme a Scheler come esempio di ricerche che mancano di porre la questione dell'essere della persona – al materiale inedito delle ricerche husserliane, e precisamente a quello che sarebbe andato a comporre il secondo libro delle *Ideen*, mostrando di conoscerlo direttamente, riportandone la scansione in sezioni e riassumendone per titoli i temi ivi trattati, così come sarebbero stati mantenuti in seguito, per l'edizione del 1952¹⁰⁸.

Il secondo volume delle *Idee* è composto da materiale risalente per la gran parte agli ultimi anni di Gottinga (1912-1915), rielaborato da Husserl a Friburgo fino al 1928, con la collaborazione dei suoi assistenti Edith Stein prima e Ludwig Landgrebe poi, in vista di una pubblicazione che vedrà la luce solo quattordici lunghi anni dopo la morte di Husserl. Molti aspetti essenziali del concetto di mondo della vita vengono tematizzati e analizzati in questo volume, dove trova piena elaborazione anche l'idea del primato del mondo della vita nei confronti del mondo obiettivo costituito dalle scienze, e in particolare dalle scienze naturali.

Dopo le prime due sezioni, dedicate rispettivamente alla costituzione della natura materiale e animale, la terza sezione, dal titolo «La costituzione del mondo spirituale», presenta una serrata interpretazione del mondo della vita e delle sue manifestazioni nella coscienza pre- ed extrascientifica, che prosegue coerentemente la linea profilata dalle lezioni del 1910/11. Per «mondo spirituale» ora Husserl intende il mondo popolato da persone concrete, formato tramite l'agire e tramite esso continuamente rimodellato, cioè il mondo della storia e della cultura.

Le ricerche fenomenologiche sulla costituzione del mondo ricevono così un notevole impulso rinnovatore, dal momento che, a differenza della natura

¹⁰⁷ Il Supplemento XIII si riferisce all'ultimo paragrafo della terza parte del volume (§ 64, «Relatività della natura, absolutezza dello spirito»). La curatrice del volume IV della «Husserliana», Marly Biemel, lo data in parte al 1916-17, contemporaneo quindi del Supplemento XII, e in parte alla prima metà degli anni Venti, cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, «Husserliana» Bd. IV, M. Nijhoff, Den Haag 1952, pagg. 418-423. Dermot Moran lo postdata al 1918-1920, cfr. *From the Natural Attitude to the Life-World*, in L. Embree, T. J. Nenon (a cura di), *Husserl's Ideen*, Springer, Dordrecht 2013, pag. 115. Il saggio di Moran si segnala per una chiara e documentata ricostruzione del passaggio dalla critica dell'atteggiamento naturale alle prime basi dell'ontologia della vita negli anni Dieci e Venti.

¹⁰⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2003, pag. 524. A margine del suo esemplare personale, Heidegger aggiungerà che quello che Husserl si prefigge in queste interpretazioni, tanto nelle finalità che nei risultati, è totalmente diverso da quanto si prefigge *Essere e Tempo*, cfr. *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2006, pag. 1235.

inanimata presa a oggetto dalle scienze naturali esatte, le quali, come mostrano le analisi della prima sezione di *Ideen II*, poggiano sullo smantellamento di ogni significatività culturale, dirigendosi con una impostazione naturale alle mere cose, il mondo spirituale è invece il mondo interamente concreto, in cui ogni cosa viene esperita in un «atteggiamento personalistico», come già significativo e già in un certo riferimento alla vita umana, e in cui noi viviamo «soggetti nel mondo dei soggetti»¹⁰⁹.

Questa nuova prospettiva ampliata sul mondo della vita modifica l'iniziale, parziale concetto naturale di mondo che Husserl aveva ricavato dal confronto con Avenarius. Sotto il titolo di «mondo spirituale» o anche «mondo personale» dobbiamo infatti intendere quel mondo naturale vero e proprio in cui noi già sempre ci troviamo, in quanto personalità in senso pieno – pensanti, valutanti, agenti, desideranti, e così via – inseriti in un contesto di significazione comune concreta, da cui soltanto ha senso fare distinzioni tra atteggiamento naturale e personalistico. Ci troviamo cioè in un mondo della vita, non ancora tuttavia espressamente conosciuto come tale¹¹⁰.

Nel secondo volume delle *Ideen*, dunque, il programma di Avenarius di un ritorno al concetto naturale di mondo e quello di Dilthey di un ritorno alla vita e al suo mondo spirituale e storico, richiamato in apertura della terza sezione (§ 48), si trovano insieme ricompresi nel lavoro husserliano verso una scienza a priori del mondo pre-scientifico dedicata alle correlazioni intenzionali. Perseguendo questo progetto *Ideen II* anticipa dei temi fondamentali dell'ultima opera incompiuta di Husserl, la *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, uno tra tutti, quello della *Lebenswelt*, senza però poterli sviluppare compiutamente. Ci sembra allora opportuna la correzione operata da Bermes alla posizione di Sommer, il quale, introducendo l'ultima sezione di *Ideen II* sulla «costituzione del mondo spirituale», sosteneva che qui abbiamo già «una prima fenomenologia del mondo della vita». Secondo Bermes invece possiamo trovare soltanto un «progetto parziale», sia sotto il profilo contenutistico che sotto quello dell'impostazione sistematica di una ontologia della *Lebenswelt* basata sulla soggettività personale fungente, cioè la soggettività in relazione al suo ambiente spirituale e non solo naturale¹¹¹.

Nel Supplemento XIII troviamo ripresi tutti i temi che abbiamo incontrato fin qui nel tentativo di riassumere il contesto in cui emerge il concetto

¹⁰⁹ Per la descrizione dell'atteggiamento personalistico si veda il paragrafo 50 «La persona come centro di un mondo circostante», che ricalca nel metodo e nei termini essenziali le descrizioni che abbiamo visto nei *Grundprobleme* del 1910/11 e nel primo volume delle *Ideen*, cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, (voll. II e III), Einaudi, Torino 2002, pagg. 189 ss.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 185 e 279: «Lo spirito non è l'io astratto, l'io degli atti della presa di posizione; è invece la piena personalità, è l'uomo-io, l'io prendo posizione, penso valuto, agisco, realizzo certe opere, ecc. A me inerisce poi una *base di vissuti* e una *base naturale* (la "mia natura") che si manifesta nella vicenda dei vissuti».

¹¹¹ Cfr. M. Sommer, „Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt“, in E. Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984, pag. IX. Il libro raccoglie i manoscritti datati tra il 1913 e il 1917 utilizzati nell'omonima sezione del secondo volume delle *Ideen*. In un altro saggio, Sommer suggerisce un nesso tra il concetto di «mondo della vita» del periodo di Gottinga e quello, di vent'anni successivo, del periodo friburghese, cfr. M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, pag. 59. Cfr. C. Bermes, „Welt' als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff“, Meiner, Hamburg 2004, pag. 190.

husserliano di mondo della vita¹¹². Dopo aver ricordato che «l'atteggiamento naturale è un atteggiamento particolare *nell'ambito* della vita», e che qui «l'io rimane nell'oblio di sé», Husserl aggiunge che anche

l'atteggiamento teoretico rivolto verso la natura è [...] una particolare vita dell'io, un'abitudine di questa vita, in cui però questa vita stessa rimane anonima; un altro atteggiamento possibile è quello rivolto alla “*soggettività vivente*”, allo spirito – l'atteggiamento delle scienze dello spirito.

Ogni scienza procede dal terreno naturale perché sta su questo terreno, dimenticando che «il soggetto della vita ha di fronte a sé cose [...] che non sono meri corpi, bensì oggetti di valore, beni, ecc.». Alla scienza della natura «sfugge il mondo della vita delle persone», perché, pur partendo dalla realtà della vita, «segue una corrente teoretica che abbandona quel mondo fin dall'inizio e che vi ritorna soltanto nella forma della tecnica e delle altre applicazioni scientifiche alla vita».

Ne discende una considerazione molto importante per il metodo: «Il fatto fondamentale di questo mondo della vita, che prescrive il punto di vista del metodo, non è quello della causalità, bensì quello della motivazione», che muove le persone, le soggettività viventi. Secondo questi presupposti è dunque possibile una prima caratterizzazione della *Lebenswelt*:

Il mondo della vita è il mondo naturale: nell'atteggiamento del vivere naturale siamo soggetti, fungenti e viventi, insieme con una cerchia aperta di altri soggetti fungenti. Tutto ciò che del mondo della vita è obiettivo è una datità soggettiva, è un nostro possesso, un mio possesso, un possesso di altri e insieme comune a tutti gli altri. Soggetto e possesso non sono la stessa cosa: i soggetti sono *simpliciter*; ciò che non è personale è mondo circostante, ciò che viene vissuto soggettivamente è vissuto del mondo circostante, così ciò che è visto, pensato, ecc¹¹³.

Ma a questo punto sorge il problema che interessa direttamente la fenomenologia: la vita, i soggetti, il loro possesso, come diventano temi scientifici? Stando alla critica alla scienza naturale che abbiamo appena letto, il rischio che la fenomenologia deve evitare è proprio quello di abbandonare il mondo della vita dimenticandosi delle soggettività viventi, o, in altri termini, di

¹¹² Su ciò che segue si può consultare l'articolo di G. van Kerckhoven, *Zur Genese des Begriffs „Lebenswelt“ bei Edmund Husserl*, in: «Archiv für Begriffsgeschichte» 29/1985, pagg. 184 ss.

¹¹³ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, (voll. II e III), op. cit., pagg. 360-361. Nella prolusione *Natur und Geist*, tenuta nel febbraio 1919 presso la Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft di Friburgo, Husserl parla del «mondo della vita originario in quanto mondo-ambiente umano comune», ambiente caratterizzato da significati e per il quale la semplice distinzione tra soggetto e oggetto è insufficiente, cfr. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, «Husserliana» Bd. XXV, M. Nijhoff, Den Haag 1986, pag. 327 (Supplemento XII). Nel corso dell'esposizione troviamo anche un'analisi dell'esperienza ambientale incentrata su un martello, che viene esperito direttamente come oggetto d'uso “martello”, e non come cosa. Non dissimile dal più celebre esempio di *Essere e Tempo*, l'analisi husserliana mira però altrove, e cioè agli strati antepredicativi dell'esperienza della significatività mondana.

farsi *tecnica* applicata alla vita oggettivata, reificata. Assicurandosi contro questo rischio, però, la fenomenologia non fa altro che recuperare la genuina vocazione della scienza:

La scienza è funzione di un interesse teoretico che, a sua volta, rientra nella sfera soggettiva. L'interesse teoretico può rivolgersi alla soggettività stessa e al suo mondo circostante, in quanto soggettività che opera e agisce nel mondo circostante, e anche a ciò che attraverso la soggettività si è prodotto. Il compito può essere quello di spiegare questa soggettività, la sua vita, il suo agire, il suo creare, quello di descrivere le sue formazioni in quanto tali e di spiegarle nel senso che da questa descrizione può risultare.

Questo compito, che qui Husserl designa anche come «descrizione individuale, morfologica», parte dalla caratterizzazione della soggettività vivente e si estende al suo mondo unico, comune e permanente, del mondo di una «qualsiasi comunità». Essa deve essere condotta rigorosamente «a priori», verso la «forma essenziale di un mondo circostante e dell'evoluzione del mondo circostante», e correlativamente alla «forma essenziale della personalità»:

Ciò porta alla struttura essenziale di un mondo intuitivamente permanente, che si mantiene costante e che vale per chiunque. “Mondo estetico trascendentale”. Il concetto naturale di mondo come concetto che riveste una necessaria validità e come campo di tutte le possibili scienze del mondo¹¹⁴.

Fin dalla sua prima apparizione, dunque, il concetto di «mondo della vita» si coniuga con altri due problemi che in quegli anni richiamavano l'attenzione della fenomenologia husserliana, cioè la strutturale storicità delle *Umwelten* umane (e dunque il confronto con le scienze dello spirito) e la possibilità di una scienza del mondo naturale, o, come sarà definita più tardi, all'epoca della *Krisis*, di un'ontologia del mondo della vita.

¹¹⁴ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, (vol. II), op. cit., pagg. 361-362. Per un commento al Supplemento XIII di *Ideen II* si può consultare anche R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthetheoretischer Erfahrungswelt*, op. cit., pagg. 78-79.

1.4 | Fenomenologia e mondo della vita

Nella *Premessa alla Fenomenologia della percezione* Maurice Merleau-Ponty scrive: «tutto *Sein und Zeit* è uscito da una indicazione di Husserl e in ultima analisi non è altro che una esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* che Husserl, alla fine della sua vita, assegnava come primo tema alla fenomenologia, cosicché la contraddizione riappare nella filosofia dello stesso Husserl»¹¹⁵. Di quale contraddizione, o meglio, «contraddizioni» parla qui Merleau-Ponty? Di quelle ricostruite in apertura della *Premessa*, da considerarsi una vera e propria introduzione filosofica alla fenomenologia: la fenomenologia è studio delle essenze, ma le studia ricollocandole nell'esistenza, nella «fatticità» dell'uomo e del mondo. È una filosofia trascendentale, che nasce dalla neutralizzazione dell'atteggiamento naturale, ma è anche una filosofia per la quale il mondo è sempre «già là» prima della riflessione, «come una presenza inalienabile». Infine, forse quella che è la contraddizione al tempo stesso più evidente e più feconda della fenomenologia: essa vuole essere «scienza esatta» o «rigorosa», ma comincia e per buona parte del suo procedere continua come una descrizione della nostra esperienza diretta, dello spazio, del tempo, del mondo «vissuti». «Si vorranno rimuovere queste contraddizioni distinguendo la fenomenologia di Husserl da quella di Heidegger?», è la domanda retorica che precede il giudizio espresso sulla genesi di *Essere e Tempo* come esplicitazione della *Lebenswelt*, che alla fine della sua vita, Husserl aveva assunto come tema centrale della sua filosofia, facendo riemergere tutte le tensioni sopra elencate.

Nel 1966, nell'ambito dei seminari di Zollikon organizzati con Medard Boss, Heidegger data l'impiego del concetto di *Lebenswelt* da parte di Husserl al 1930. Nell'incontro del 3.3.1966, sostiene che il termine «*Lebenswelt*» compare nei manoscritti di Husserl dal 1930, accostando questo fatto all'abbandono del cartesianesimo da parte di Husserl, e collegando esplicitamente questa importante acquisizione della fenomenologia husserliana allo sconvolgimento apportato da *Essere e Tempo*, comparso nel 1927: «D'altronde, Husserl, dopo l'uscita di *Sein und Zeit* (1927), ha, in un certo modo, abbandonato la sua posizione cartesiana. A partire dal 1930, nei suoi manoscritti, compare il termine di "mondo-della-vita" [*"Lebenswelt"*]]»¹¹⁶.

Prescindendo dalla inattendibilità della valutazione di Heidegger, l'osservazione risulta tuttavia molto importante perché ci restituisce l'opinione generale sul tema: il mondo della vita avrebbe assunto rilievo filosofico solo nella tarda riflessione di Husserl, e in particolare nel saggio incompiuto su *La crisi delle*

¹¹⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, pagg. 15-16.

¹¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991, pag. 205. Poco prima Heidegger aveva ricondotto Husserl nell'alveo di quella tradizione moderna, caratterizzata tanto dal cartesianesimo che dall'empirismo inglese, secondo la quale la datità primaria per la coscienza è la sensazione. La sensazione domina le analisi della percezione sensibile, e dunque della relazione con il mondo-ambiente (*Umwelt*). Accostando la comparsa del tema della *Lebenswelt* all'abbandono della posizione cartesiana da parte di Husserl, Heidegger mostra dunque più familiarità con le evoluzioni interne dell'opera del maestro di quanto possa far credere l'inattendibile datazione al 1930 di un tema, quello della *Lebenswelt*, che abbiamo visto apparire già alla fine degli anni Dieci in un testo ben conosciuto da Heidegger, il secondo volume delle *Ideen*.

scienze europee e la fenomenologia trascendentale¹¹⁷. In tal senso può essere utile una breve ricognizione dei luoghi in cui il concetto di *Lebenswelt* compare esplicitamente nelle ricerche husserliane.

Avendo messo recentemente a disposizione gran parte del materiale finora inedito che, direttamente o indirettamente, concerne il tema della *Lebenswelt*, la ricerca condotta sul *Nachlaß* husserliano permette di mutare quell'opinione, ad oggi non più sostenibile, in un interessante stimolo ad approfondire la genesi e l'evoluzione di quel concetto che, nella peculiare elaborazione fenomenologica husserliana, finirà per diventare un cardine essenziale del progetto di rinnovamento della fenomenologia nel pieno della crisi attraversata dalle scienze e dalla spiritualità in Europa nella prima metà del secolo scorso, crisi diagnosticata e combattuta da Husserl nei suoi ultimi lavori.

Lo studio dei materiali inediti del *Nachlaß* husserliano, in particolare con la pubblicazione del volume XXXIX della «Husserliana»¹¹⁸, edizione ufficiale delle opere di Husserl, ha recentemente fornito un quadro nitido dell'impulso che allo sviluppo della fenomenologia diede il concetto di «mondo della vita» (*Lebenswelt*), il quale, fin dalla sua comparsa alla fine degli anni Dieci, ha costituito un punto di riferimento costante per il confronto con quello che, ancora nell'ultima opera incompiuta, in sintonia con Avenarius, veniva contemplato come un enigma senza fine, ossia l'enigma del mondo.

Tuttavia, la nozione stessa di «*Lebenswelt*», più che la netta fisionomia di un concetto fenomenologico, presenta i tratti di un *tema* guida che attrae verso di sé tutti i problemi fondamentali che la fenomenologia husserliana pose a se stessa con l'obiettivo di distinguersi come metodo scientifico tanto dal naturalismo che dal positivismo, e come filosofia trascendentale tanto dal neokantismo che dalla filosofia della vita.

La principale difficoltà della collocazione del tema della *Lebenswelt* nelle ricerche husserliane prima che ne diventi l'orizzonte esplicito nell'ultima fase del suo pensiero è rappresentata dal fatto che di questo tema possiamo seguire soltanto sporadiche ma significative tracce a partire all'incirca dal 1917, disseminate nei materiali recentemente resi disponibili o in quelli ancora inediti conservati negli Archivi¹¹⁹.

¹¹⁷ Che il termine «*Lebenswelt*» assuma un senso filosofico solo nell'ultimo lavoro di Husserl lo sostiene ancora nel 1990 un profondo conoscitore dell'opera husserliana, Klaus Held nel suo articolo nella *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XX, 1990, pag. 593. Il testo completo, per quanto incompiuto, della *Krisis* fu reso accessibile solo nel 1954, nell'ambito dell'edizione critica delle opere complete di Husserl con il titolo: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, («Husserliana», Bd. VI, a cura di W. Biemel), M. Nijhoff, Den Haag 1954 (trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008). Le parti I e II della *Crisi* furono pubblicate nel 1936 a Belgrado nella locale rivista di filosofia con lo stesso titolo. Questa, insieme alle *Méditations cartésiennes* (trad. fr. di E. Levinas e G. Pfeiffer, riv. da A. Koyré), A. Colin, Paris 1931, furono tra le ultime pubblicazioni approvate da Husserl stesso prima della morte avvenuta nel 1938.

¹¹⁸ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, «Husserliana» Bd. XXXIX, Springer, Dordrecht 2008.

¹¹⁹ Questa parte della ricerca si è avvalsa di un periodo di studi presso lo Husserl-Archiv della Albert-Ludwigs Universität di Freiburg i.B., diretto dal prof. H.-H. Gander, grazie a un finanziamento dell'Università di Roma "La Sapienza".

Questa difficoltà è alimentata dall'utilizzo che Husserl stesso ne fa, dal momento che del concetto di *Lebenswelt* non troviamo, lungo tutto l'arco di una riflessione più che ventennale, né una definizione univoca, né tantomeno sistematica del tema. Per di più, il significato assunto dal concetto di «mondo della vita» è segnato da un'ambiguità che nemmeno la *Crisi* riuscirà del tutto a sciogliere e che si presenta fin dalla sua prima comparsa non sistematicamente preventivata. Di *generatio aequivoca* del concetto di *Lebenswelt* nel pensiero husserliano parla van Kerckhoven nel suo *Zur Genese des Begriffs 'Lebenswelt' bei Edmund Husserl*, con riferimento alla *Critica della ragion pura* di Kant, lasciando intendere che, germogliata quasi per caso, l'idea di un mondo della vita pre-scientifico in cui però anche le scienze trovano il loro fondamento misconosciuto, si sarebbe imposta soltanto in seguito come istanza sistematica per la fenomenologia trascendentale¹²⁰.

Affondando l'analisi nell'ambiguità costitutiva della nozione di *Lebenswelt*, David Carr considera invece che Husserl avrebbe «assemblato sotto un solo titolo un numero disparato di concetti, in un certo senso incompatibili», e attira l'attenzione sulla discrepanza tra la nozione di *Lebenswelt* intesa come mondo culturale e il mondo della vita inteso come mondo dell'esperienza immediata, dove però la comunità culturale non è qualcosa di percepito come una cosa o un corpo¹²¹.

Se la pubblicazione del lascito husserliano permette una progressiva maggiore chiarezza sul divenire del pensiero del padre della fenomenologia, per quel che concerne il nostro tema abbiamo ora un quadro chiaro di quelle che, nella riflessione precedente la *Crisi*, si presentano in ogni caso come qualcosa di più che sporadiche menzioni, ma come invece un tema definito almeno nei limiti della sua portata, anche se paragonate al ruolo di primo piano che la *Lebenswelt* assumerà nell'opera tarda di Husserl¹²².

¹²⁰ Cfr. G. van Kerckhoven, *Zur Genese des Begriffs 'Lebenswelt' bei Edmund Husserl*, in: «Archiv für Begriffsgeschichte» 29/1985, pag. 182. Nella *Dottrina trascendentale del metodo*, Capitolo III, «L'architettura della ragion pura», leggiamo: «I sistemi, come i vermi, sembrano formarsi per *generatio aequivoca*, dal semplice confluire di concetti raccolti insieme, dapprima in maniera incompleta, poi col tempo in maniera compiuta, sebbene tutti questi sistemi abbiano il loro schema – come il loro germe originario – in una ragione che si trova semplicemente in uno stato di sviluppo: pertanto non solo ogni sistema è articolato di per sé secondo un'idea, ma tutti quanti a loro volta si unificano adeguatamente tra loro, come membri di un tutto, in un sistema della conoscenza umana, e permettono un'architettura di tutto il sapere umano», cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani 2004, pag. 1173 (B/863).

¹²¹ Cfr. D. Carr, «Husserl's problematic concept of Life-world», in F.A. Elliston and P. McCormick (a cura di), *Husserl, Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1977, pagg. 360 e 368. Recentemente, Andrea Staiti ha criticato questa posizione ritenendo inopportuna questa assimilazione della percezione singola alla percezione in generale, e sostenendo che, se il concetto di percezione come datità intuitiva originaria viene correttamente compreso, non c'è alcuna difficoltà a mettere sotto lo stesso concetto di «mondo della vita» sia il mondo della percezione sensoriale che il mondo della cultura, cfr. A. Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, New York 2014, pag. 249 (nota). Staiti sostiene lungo tutto il libro la tesi per cui la ricerca di Husserl sul mondo della vita produce una visione fenomenologica del mondo che Husserl sperava potesse rimpiazzare naturalismo e positivismo (pag. 264).

¹²² Oltre a quelli raccolti nel volume XXXIX della «Husserliana», tra i testi degli anni Dieci e Venti in cui ricorre il concetto di *Lebenswelt* i più significativi sono: il

È di questo avviso Iso Kern, il quale rintraccia l'impiego del termine «*Lebenswelt*» prima del 1920. In seguito, nel corso degli anni Venti, l'espressione diverrà un titolo per una problematica fondamentale, benché non assuma una connotazione propria. Husserl, infatti, la usa all'inizio in maniera intercambiabile con il concetto di mondo naturale, il mondo dell'esperienza semplice, o naturale, espressioni che, al contrario di quella di *Lebenswelt*, guadagneranno un significato particolare nel corso degli anni Venti. Un peso sistematico rilevante la problematica indicata con questo titolo lo avrà quindi nelle lezioni sulla *Psicologia fenomenologica* del 1925-1928 («Hua», Bd. IX), nella *Introduzione alla filosofia fenomenologica* (corso del 1926/27, «Hua» Bdn. IX e XIV), e in quelle del 1927 *Natur und Geist* («Hua» Bd. XXXII), oltre che, naturalmente, nella *Logica formale e trascendentale* e nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, i due grandi lavori pubblicati tra la fine degli anni Venti e la fine degli anni Trenta¹²³.

La datazione precisa della comparsa del tema rimane tuttavia di difficile collocazione. Secondo David Carr, nei manoscritti il termine è presente almeno dal 1917¹²⁴. Solo recentemente un lavoro sistematico condotto sul lascito husserliano ha permesso di fare chiarezza, se non già sulla genesi, certamente sulla storia evolutiva del concetto. È il caso del volume XXXIX dell'edizione critica delle opere complete di Husserl, «Husserliana», dal titolo: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*¹²⁵. Nell'*Introduzione* al volume, Rochus Sowa, che ne è il curatore, spiega che il tema diviene centrale solo nei tardi lavori husserliani, ma i pensieri fondamentali che entreranno nel concetto di *Lebenswelt*, formulato sotto l'influenza di Avenarius e Dilthey, e nella scienza descrittiva a priori che se ne dovrebbe occupare risalgono almeno agli anni di Gottinga, in particolare, come abbiamo visto, alle lezioni del semestre estivo del 1907 che portano il titolo *Ding und Raum*.

Supplemento XIII, in «Husserliana» Bd. IV, secondo volume delle *Ideen*, pagg. 359 ss.; le lezioni del 1919 che vanno sotto il titolo di *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* («Husserliana» Materialien, Bd. 4), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002; il manoscritto (Ms.) A IV, 22, trascrizione a pag. 70 (1920), ora in «Husserliana» Bd. XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, pagg. 313-320; lo scritto su Kant, disponibile in *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1990, pag. 121. Tra i manoscritti segnaliamo: Ms. F IV 1/2a-3b; Ms. D 13 I, p. 173a; Ms. A VII, 14/3b.

¹²³ Cfr. I. Kern, *Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universale Wahrheits- und Seinsproblem*, in E. Ströker (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, pagg. 68-78.

¹²⁴ Cfr. D. Carr, «Husserl's problematic concept of Life-world», op. cit., pagg. 202-212, pag. 203 per i riferimenti all'Archivio Husserl di Lovanio. In un recente saggio intitolato *The Emergence and Transformation of Husserl's Concept of World*, Carr sostiene che le trasformazioni del concetto di mondo nella fenomenologia husserliana degli anni Dieci, per quanto presentino ambiguità e perfino indeterminatezza, sono decisive per lo sviluppo della matura fenomenologia trascendentale, cfr. S. Heinämaa, M. Hartimo, T. Miettinen (a cura di), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, London-New York 2014, pagg. 175-176.

¹²⁵ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, «Husserliana» Bd. XXXIX, Springer, Dordrecht 2008.

Più recentemente, Hans-Helmuth Gander ha riassunto le occorrenze del concetto di *Lebenswelt* nell'opera husserliana. In una lunga nota che apre il secondo capitolo („*Vom Leben in Lebenswelten. Kritische Erörterungen zu Husserls Lebensweltphänomenologie*“) della seconda parte del suo lavoro, Gander osserva che, trovandosi l'analisi della *Lebenswelt* significativamente pretracciata nel programma empiriocriticista di riconquista del concetto naturale del mondo formulato da Richard Avenarius, ripreso da Husserl anche terminologicamente nel corso del 1910/11 *Grundprobleme der Phänomenologie*, il concetto di *Lebenswelt* va cercato, prima che nella *Krisis*, nel Supplemento XIII di *Ideen II* e nei manoscritti coevi.

Gander si occupa anche della prima emergenza del termine nelle lezioni heideggeriane, avvertendo che, poiché i manoscritti dei primi anni Venti non sono stati conservati integralmente e che il *Nachlaß* di Husserl non è stato ancora reso accessibile nella sua completezza occorre usare prudenza nell'attribuzione del primo utilizzo all'uno o all'altro. Per l'autorialità relativa alla formazione del concetto non si può, ad ogni modo, chiamare in causa nessuno dei due. Prima di loro, infatti, Georg Simmel lo aveva utilizzato nel suo *Die Religion* (1912, seconda edizione) e anche Rudolf Eucken, in un contesto che potremmo definire di filosofia della cultura lo impiega nel 1918 nel suo *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*. E così altrettanto lo utilizza, negli stessi anni, Hans Freyer in *Theorie des Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, del 1923. Infine, Gander riporta un utilizzo ancora precedente della parola da rintracciarsi presso Hugo von Hofmannsthal, il quale parla di mondo della vita nel suo saggio *Tausendundeine Nacht*, del 1907. Hofmannsthal intende per *Lebenswelt* ogni *milieu* cultural-spirituale, da cui le storie raccolte nelle *Tausendundeine Nacht* sono scaturite come dal loro terreno naturale¹²⁶.

Christian Bermes, nel suo libro di qualche anno successivo a quello di Gander, fornisce una ricostruzione filosofica più ampia della provenienza del termine, inquadrandolo nella storia degli effetti del problema del mondo sulle scienze e le filosofie nel passaggio dal XIX al XX secolo. Di uso comune nella biologia, zoologia, botanica, paleontologia e geografia contemporanee di Husserl, stando al *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm (vol. 6, 1885) il termine «*Lebenswelt*» è attestato almeno dal 1847, in un articolo a carattere scientifico, in cui sta per il mondo della vita microscopica, ma, nota Bermes, compare già 11 anni prima nelle *Florentinische Nächte* di Heinrich Heine (1836, ed. italiana 1979, pag. 21). Considerato che nella seconda metà del XIX secolo era del tutto consueto parlare di «*Lebewelt*», «*Lebenwelt*» e «*Lebenswelt*» come fossero sinonimi (ne troviamo conferma nelle traduzioni tedesche dei testi di Darwin), Bermes

¹²⁶ Cfr. H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, pagg. 110-112, dove sono reperibili tutti i riferimenti bibliografici. A titolo meramente informativo, Gander ricorda che, lontano parente della moglie di Husserl, Malvine, Hofmannsthal nel 1906 fu in visita a Göttingen su invito dello stesso filosofo. Il paragrafo in questione si conclude con una panoramica più ampia della fortuna del tema della *Lebenswelt* nella sociologia, nella pedagogia e nell'ecologia anche nei loro sviluppi contemporanei. Per una preistoria extrafenomenologica del termine con riguardo a possibili linee di connessione con il pensiero husserliano Gander rimanda a F. Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Freiburg/München 1983, in part. pagg. 67-80 e cfr. invece pagg. 120 ss. per l'uso pre-fenomenologico dell'espressione «*Lebenswelt*» in G. Simmel, H. von Hofmannsthal e H. Freyer.

nota giustamente come il termine «*Lebenswelt*» sia una parola scientifica che Husserl usa contro gli scienziati¹²⁷.

Nello *Husserl-Lexicon*, di recente pubblicazione, alla voce «*Lebenswelt*» troviamo ricostruita per sommi capi l'evoluzione del concetto all'interno della fenomenologia husserliana, indicazioni utili anche per orientarsi nel suo complesso ambito semantico¹²⁸. La problematica della *Lebenswelt*, comincia con il ricordare Emanuele Soldinger, autore della voce, si manifesta come tema centrale nella *Krisis* e in generale nelle riflessioni husserliane degli anni Trenta, ma essa è anche presente nelle lezioni e nei materiali di ricerca degli anni Venti e si pone in continuità con la descrizione del «concetto naturale di mondo» (*natürlicher Weltbegriff*) e del «mondo ambiente» (*Umwelt*). Nel corso degli anni il concetto ha subito differenti declinazioni, talvolta discordanti, che hanno dato luogo ad altrettante differenti interpretazioni. L'autore ne individua alcune tra le più definite e ricorrenti, che qui occorre riportare per rendere l'idea della vastità e della plurivocità delle riflessioni husserliane sul tema. Con una definizione molto generale possiamo indicare nella *Lebenswelt* il mondo dell'atteggiamento naturale, così come si presenta nella concordanza o unanimità dell'esperienza naturale non ancora sottoposta all'interrogazione fenomenologica.

In quanto mondo dato a misura della percezione, ma al tempo stesso orizzonte di ogni mondo culturale storico-spirituale, con il termine «mondo della vita» Husserl designa anche il mondo intersoggettivo della prassi che include tutti gli oggetti ai quali si riferisce l'agire umano quotidiano, compresi gli interessi e gli scopi, individuali e comuni, che determinano l'orizzonte della prassi umana.

Per quanto riguarda la storia del concetto, il termine «*Lebenswelt*», impiegato già in ambito di filosofia della vita, Husserl lo usa occasionalmente dal 1917 circa, per riferirsi al mondo spirituale e personale tralasciato dalle scienze naturali, come notava già Patočka, in cui la relazione fondamentale vigente non è quella della causalità, bensì quella della motivazione. Il germe originativo del concetto di *Lebenswelt*, lo abbiamo visto, è però riconoscibile già in precedenza sotto il titolo di «mondo naturale», che Husserl riprende dal fondatore dell'empiriocriticismo, Richard Avenarius, alla cui descrizione empirista e positivista della struttura semplice e prescientifica del mondo Husserl si richiama in maniera critica nelle *Dingvorlesungen* del 1907, e poi, più esplicitamente, nei *Problemi fondamentali della fenomenologia* (1910/11).

Da Avenarius, Husserl riprende la correlazione tra l'«ambiente circostante» (*Umgebung*) e la definizione del polo egoico come «centro» del resto del mondo ricevendo da qui un impulso alla tematica dell'intersoggettività. Una descrizione compiuta e condotta in tutti i suoi aspetti del «concetto naturale di mondo», spiega ancora Soldinger, viene concepita da Husserl solo a partire dalle lezioni

¹²⁷ Cfr. C. Bermes, *Welt' als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner, Hamburg 2004, in particolare pagg. 92-114. Bermes sostiene che in un certo senso gli sforzi filosofici di Husserl si condensano nell'espressione «*Lebenswelt*», senza per questo – aggiunge – dover restringere l'immensa opera fenomenologica husserliana, né voler ridurre la fenomenologia a una filosofia della vita, ma invece per evidenziare l'ampia portata del concetto di «mondo della vita», che per Husserl rappresentò, di volta in volta, un tema specifico, il titolo per un metodo, un problema di teoria scientifica (pag. 226). Soprattutto, «*Lebenswelt*» è una parola scientifica che Husserl usa contro gli scienziati (pag. 113).

¹²⁸ Cfr. E. Soldinger, «*Lebenswelt*», in: H.-H. Gander (a cura di), *Husserl-Lexicon*, WBG, Darmstadt 2010, pagg. 182-187.

1910/11, in cui questa descrizione figura come propedeutica ai problemi filosofici della «più alta dignità»¹²⁹, lasciando già intravedere la più tarda autoassegnazione di una ontologia del mondo della vita come compito fenomenologico.

Una simile descrizione del mondo naturale la ritroviamo in *Ideen I*, dove nella struttura del mondo naturale viene riconosciuta la struttura di un mondo intersoggettivo e pratico costituito spaziotemporalmente ed esperito percettivamente. Quando nel 1917 l'espressione *Lebenswelt* farà la sua comparsa, il terreno su cui attecchisce sarà stato essenzialmente preparato dalla problematica scaturita dal confronto con Avenarius. L'analisi fenomenologica del concetto naturale di mondo e dell'atteggiamento naturale ad esso legato, infatti, viene completata tramite l'analisi del mondo spirituale, molto più complessa, che troviamo nel materiale che andrà a comporre il secondo volume delle *Ideen*, che, come è chiaro nell'introduzione alla terza sezione (§ 48), è l'esito di un confronto con la tematizzazione diltheyana del mondo della vita storica concreta.

La descrizione del mondo personalistico spirituale viene contrapposta al mondo descritto dalle scienze della natura, tendendo a coincidere con l'analisi del mondo ambiente personale e comune, in modo tale che il termine *Lebenswelt* fin dalla sua prima apparizione viene usato spesso quasi come un sinonimo di *Umwelt*, nota ancora Soldinger, citando però testi più tardi, quali le *Meditazioni Cartesiane* (§ 58) e alcuni testi degli anni 1931-1934 raccolti nel volume XV della «Husserliana»¹³⁰. Negli anni Venti la riflessione husserliana si amplia mediante una maggiore attenzione per la dimensione storica della *Lebenswelt*, legata allo sviluppo della fenomenologia genetica, in cui il mondo della vita viene considerato sotto l'aspetto delle molteplici stratificazioni del significato spirituale, cioè nella sua struttura storica sedimentale¹³¹.

In questi anni Husserl prosegue le riflessioni sul concetto naturale di mondo e sulle strutture essenziali del mondo di esperienza, dalle quali emerge già anche l'idea di una necessaria *epoché* nei riguardi delle scienze tradizionali, di una sospensione totale di ogni loro tesi e funzione in vista del recupero di un terreno di esperienza pura¹³². Da questo punto di vista, conclude Soldinger, in questo concordando con il curatore del volume XXXIX della «Husserliana», Rochus Sowa, il concetto di *Lebenswelt* va contestualizzato nel progetto di una estetica

¹²⁹ Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* (1910-1911), Quodlibet, Macerata 2008, pag. 17.

¹³⁰ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pagg. 135, 141 e 177. Su questo si veda anche S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita*, Cedam, Padova 2003, pag. 11, il quale osserva che nella elaborazione della nozione di *Umwelt* possiamo leggere la gestazione della riflessione husserliana sulla *Lebenswelt*.

¹³¹ Si veda a titolo di esempio E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, («Husserliana» Bd. XXXVII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, pagg. 307 ss.

¹³² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, («Husserliana» Bd. XIV) M. Nijhoff, Den Haag, 1973, la seconda parte delle lezioni *Introduzione alla fenomenologia* (WS 1926/27), in particolare pagg. 396 ss. E anche il Supplemento V («Il mondo soggettivo-relativo della descrizione e il mondo obiettivo delle scienze idealizzanti» del volume XXXII della «Husserliana», *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pagg. 192-194.

trascendentale che mira alle strutture del mondo sensibile-intuitivo, che Husserl sviluppa sullo sfondo di un rinnovato confronto con Avenarius.

L'esposizione di un'idea di estetica trascendentale occupa la parte dedicata alla teoria della scienza delle lezioni del semestre estivo del 1919, dal titolo «poco adatto» di *Natur und Geist*. Vale la pena soffermarsi su questo corso, sia perché Heidegger vi assistette, sia per comprendere quale fosse lo sfondo teorico e filosofico dello sviluppo del concetto husserliano di «*Lebenswelt*»¹³³.

Partendo dall'estetica kantiana intesa come una dottrina degli oggetti intuitivamente sensibili, Husserl progetta una scienza a priori del mondo di esperienza, suddivisa da una parte in una ontologia del mondo di esperienza, con il compito di rendere disponibili tramite una descrizione eidetica i tipi fondamentali oggettuali del mondo della vita come fili conduttori di ricerche sulla costituzione, e dall'altra in una fenomenologia eidetica dei molteplici modi di apparizione di questi tipi fondamentali, rivolta alla coscienza esperiente¹³⁴.

Husserl vide nell'estetica trascendentale «il compito necessario di descrivere il mondo della vita intuitivo nella sua tipica concreta, secondo le formazioni di essere e formazioni di divenire relativamente permanenti [...], fissarle in un concepire formato intuitivamente e così conoscerle fino in fondo». Nelle lezioni, tuttavia, Husserl rimane nell'ambito di una estetica trascendentale della natura fisica, del mondo sensibile nell'intuizione, elaborato dal processo di riduzione del «mondo naturale della vita» (*natürlichen Lebenswelt*)¹³⁵.

Come nota giustamente Rochus Sowa, la molteplicità di significati assunti dall'espressione «estetica trascendentale» non riflette soltanto la plurivocità dei concetti quali percezione, intuizione ed esperienza, ma soprattutto condensa in sé la pluralità di compiti che in quanto scienza a priori del mondo della vita matureranno all'interno di una estetica trascendentale, che più tardi Husserl definirà, in riferimento al mondo intersoggettivo e storico della *praxis*, «l'autentica estetica trascendentale», vale a dire l'estetica del «mondo d'esperienza concreto, del mondo non ancora decostruito [*noch unabgebauten*], come è esperito nella esperienza naturale, come mondo del vivere»¹³⁶.

¹³³ Il corso è contenuto in E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, «Husserliana Materialien» Bd. 4, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002. Vincenzo Costa riferisce della frequenza di Heidegger in *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 2003, pag. 122. Husserl stesso riteneva il titolo «poco adatto», cfr. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, «Husserliana» Dokumente 1, M. Nijhoff, Den Haag 1981, pag. 233.

¹³⁴ Cfr. E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, op. cit., pag. 152. Il progetto di una estetica trascendentale, o di una «empirografia trascendentale» («Hua» XV, pag. 235), annoda diversi «fili conduttori» («Hua» XIV, pag. 41): l'atteggiamento naturale è uno di questi *Leitfäden*, ma possiamo annoverarvi anche il concetto naturale di mondo («Hua» XI, pagg. 344-45) e, infine, la *Lebenswelt*, che in seguito a una rigorosa *epoché*, afferma Husserl, diventa un «primo titolo intenzionale, un *indice*, un filo conduttore per un'indagine che voglia risalire alla molteplicità dei modi di apparizione e alle loro strutture intenzionali», cfr. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, op. cit., pag. 198 (§ 50).

¹³⁵ Cfr. E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, op. cit., rispettivamente pagg. 174 e 152. Husserl torna su questo argomento e sulla pre-datità della *Lebenswelt* nel Supplemento II, pagg. 227-228.

¹³⁶ Cfr. E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, op. cit., pag. LII. I manoscritti a cui Sowa fa riferimento sono della seconda metà degli anni Venti: Ms. A VII 19/14a. e Ms. A VII 14/52a.

Il progetto di una estetica trascendentale entro cui la nozione di *Lebenswelt* comincia già ad assumere la fisionomia che possiamo riconoscere più tardi nella *Crisi* è dunque strettamente legato all'atteggiamento della fenomenologia nei confronti delle altre scienze, tema con cui si aprono le lezioni. Husserl riprende infatti un motivo fondamentale che riguarda il mondo della vita, cioè il fatto che le scienze lo tralasciano. Che questo rimprovero non sia in nulla innocuo lo testimoniano bene le lezioni intitolate *Natur und Geist* in cui Husserl si riferisce all'aspetto «tragico» dello sviluppo delle scienze in senso specialistico e tecnicistico.

La «maledizione delle specializzazione e tecnicizzazione moderne delle scienze» consiste nell'abbandono delle fonti originarie dell'intuizione, da cui, pure, tutte le scienze scaturiscono, e da cui provengono i concetti originariamente determinanti scopi e metodi del sapere scientifico. In particolare la maledizione si abbatte più pesantemente sulle scienze dello spirito, rimaste al livello di tecnica del metodo, e, perciò, filosoficamente ingenua.

La scienza dovrebbe renderci liberi, innanzitutto teoreticamente, e poi anche per ogni nostro operare e creare. Mentre invece la scienza che si specializza e con ciò si tecnicizza – quello che Husserl qui chiama il «tragico della cultura scientifica» – non ci rende liberi nemmeno teoreticamente. Ciò concerne direttamente il lavoro del fenomenologo. Solo colui che ritorna alle fonti spirituali profonde del metodo e si sforza di comprendere il senso ultimo della prestazione conoscitiva, e può così dar conto del senso assoluto dell'essere costituito logicamente dalla scienza in tutte le sue regioni, può invece assolvere questo compito, ottenendo la libertà teoretica. Per Husserl ciò non significa in nessun modo però una esclusione effettiva delle scienze e dei suoi risultati: la filosofia deve invece lavorare mano nella mano con le scienze specialistiche cercando di salvare l'idea platonica della ragione scientifica¹³⁷.

Coerentemente con questa impostazione, le lezioni cominciano subito dopo con una mossa tipica della fenomenologia, cioè la neutralizzazione dell'atteggiamento scientifico.

Husserl prende spunto dalla considerazione che ogni nostra determinazione logica deriva il suo senso da una fonte originaria pre-logica, da cui si pone in atto un altrettanto originario conferimento di senso per il mondo considerato sotto il titolo «natura e spirito». Senza questa primigenia donazione di senso non potremmo comprendere le superiori prestazioni del sapere scientifico. Ma il ritorno (*Rückgang*) dalle scienze alla coscienza prescientifica non va inteso in senso storico-antropologico, come se dovessimo avviare una ricerca su come l'umanità abbia appercepito il mondo prima della scienza greca, o su come se lo rappresentino i vari popoli diversamente sviluppati scientificamente (*Kulturvölker* e *Naturvölker*, li classifica in nota). La coscienza prescientifica la possiamo ottenere mettendo tra parentesi tutte le appercezioni che provengono da atti teoretici, anche se siamo immersi abitualmente nella scienza e negli atti teoretici:

la coscienza pre-scientifica, come la intendiamo qui, la quale soltanto per noi è in questione, è costantemente presente anche per noi uomini cresciuti nella scienza. Giacché, che noi facciamo teoria o non la facciamo, se poniamo in atto un pensiero scientifico o meno, un mondo dell'esperienza è ininterrottamente dato in anticipo [*vorgegebene*, pre-dato], un mondo intuitivo, pre-dato rispetto a una nostra attività

¹³⁷ Cfr. E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, op. cit., pagg. 11-13.

scientifica anche soltanto occasionale, un mondo che c'è immediatamente per noi conformemente alla coscienza, e che rimane lì anche se svaniscono tutti pensieri che derivano dalle scienze e tutte i coglimenti appercettivi. Questi formano quindi soltanto uno strato superficiale extra-essenziale, uno strato di un mondo della vita che costantemente, sempre e comunque, si riorganizza, rimodellandoli.

Nel tentativo di fare ritorno all'esperienza pre-scientifica del mondo in quanto fonte della formazione del senso di entrambe queste regioni dell'essere, «natura» e «spirito», Husserl impiega il termine «*Lebenswelt*» senza ulteriori spiegazioni, intendendo per mondo della vita il mondo a cui si riferisce tale esperienza pre-scientifica, «il mondo in cui viviamo, pensiamo, operiamo, creiamo». Nel mondo della vita si mostra ancora indissolubilmente unito ciò che nella scienza viene astrattamente diviso, ed è in questa esperienza che è possibile risolvere il problema della scienza rigorosamente impostata, che cosa il mondo è in verità e secondo il suo senso primigenio, e con questo porre rimedio alla «violenza teoretica al mondo» (l'espressione usata è piuttosto dura: «*die theoretische Vergewaltigung der Welt*»), rendendola perfino utilizzabile trasformandola in una «comprensione del mondo» (*Weltverständnis*)¹³⁸.

Agli strati di significato che intessono la nostra esperienza del mondo, argomenta Husserl nelle lezioni, appartengono palesemente anche gli strati teoretici, e tutte le prestazioni teoretiche degli uomini sono formazioni di significato (*Bedeutungsgebilde*) esattamente come le altre, prestazioni che Husserl intende come *Kulturleistungen*, cioè condizionati dalla cultura di appartenenza. Da qui la necessità di posizionare le scienze con tutte le loro oggettualità teoretiche nel mondo ambiente, considerandole durevoli concrezioni della cultura e della storia¹³⁹.

Leggendo queste lezioni del semestre estivo del 1919, immediatamente successive al semestre straordinario heideggeriano, non può non mettersi in risalto la vicinanza tematica della fenomenologia di Heidegger con quella di Husserl, come apparirà chiaro non appena leggeremo, all'inizio del prossimo capitolo, la dichiarazione di intenti iniziale del semestre straordinario, il primo corso tenuto da Heidegger in qualità di assistente ufficiale di Husserl. Il lavoro heideggeriano era molto più vicino a quello husserliano di quanto potremmo credere stando alle testimonianze dirette, alle lettere o alle autocritiche, la cui precisa valutazione necessiterebbe di un lavoro comparativo molto dettagliato che potrebbe avvalersi in prima istanza dei materiali husserliani degli anni Dieci, poco conosciuti, anche se parzialmente editi. I testi, in questo caso, parlano più chiaramente e, paradossalmente, in termini più fedeli, di qualsiasi confessione privata o enunciazione programmatica. Se queste lezioni mostrano la vicinanza della fenomenologia heideggeriana a quella husserliana, al tempo stesso, però, ne esprimono anche tutta la differenza sostanziale. La fenomenologia rimane infatti, per Husserl, «fenomenologia trascendentale», «scienza a priori della coscienza pura». In questo senso, il cambiamento di atteggiamento fenomenologico che ha in mente Husserl ci trasforma in soggetti puramente

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 18-19. Di «mondo della vita preteoretico» (*vorthoretische Lebenswelt*) Husserl parla nel Supplemento I, pag. 223.

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 19 ss.

tutt'occhi, per così dire («*rein augenhafte Subjekte*»), o in «spettatori del mondo radicalmente disinteressati» («*radikal unbeteiligte Zuschauer der Welt*»)¹⁴⁰.

Quando Heidegger comincerà il suo percorso filosofico autonomo lo sguardo si rivolgerà ai fenomeni della vita fattiziamente intesa e si scoprirà inderogabilmente “interessato”, scoprirà cioè, insieme alla necessità di risalire al di qua degli atti teoretici per cogliere la significatività che intesse il mondo della vita, che lo sguardo adeguato a coglierla è uno sguardo interpretante, e che l'interpretazione può essere, a suo modo, anche se per vie decostruttive, rigorosa. La nota domanda retorica di Heidegger sull'intenzionalità – il «tema principale» della fenomenologia (*Ideen I*, §.84) – se essa cioè fosse per caso caduta dal cielo, venne formulata in questo contesto¹⁴¹.

Cercando la genesi degli atti intenzionali nella comprensione, e radicando quest'ultima nel mondo, Heidegger ha elaborato una via fenomenologica che tentava di disfarsi delle strutture della coscienza considerate a priori, storicizzando la coscienza stessa. Il giovane docente intese mettere in evidenza che la comprensione nasce direttamente nella significatività di cui è intessuto il mondo, significatività che rappresenta, o meglio, offre, possibilità di azione più che di asserzioni. Questo «non implica un primato dell'agire sul percepire, ma del sapere pratico su quello teoretico, e dunque degli enunciati d'azione sui constatativi», nota Costa. Quando esprimiamo la comprensione col linguaggio, non stiamo mettendo in atto l'esteriorizzazione di un contenuto significato nella mente, proiettandolo sulle cose mute. «Che questa espressione avvenga senza parole, prosegue Costa, non vuol dire che sia prelinguistica», ma che invece «la differenza tra antepredicativo e predicativo non corrisponde a quella tra prelinguistico e linguistico» bensì a «*due differenti usi del linguaggio* (le asserzioni e gli enunciati d'azione)»¹⁴². La teoria dell'enunciato, per Heidegger, conclude Costa, poggia le basi in un contesto di discorso segnatamente «storico».

Anche solo da questa breve ricognizione del tema della *Lebenswelt* nella produzione husserliana contemporanea o immediatamente precedente alle prime lezioni friburghesi di Heidegger che abbiamo appena concluso, ci sembra sia chiara la complessità che inerisce profondamente a un problema che ha motivato, per l'uno, un'elaborazione incessante, progressiva, oltre che correttiva, per l'altro l'*incipit* di una filosofia fenomenologica autonoma. E ci sembra, altrettanto, considerata questa complessità in tutta al sua portata – filosofica, storica e anche biografica – che ogni lettura che contrapponga nettamente le due vie fenomenologiche attraverso il medesimo problema del mondo della vita rischi arbitrarie distinzioni. Citiamo ad esempio il caso del recente studio di Scott M. Campbell, perché è uno degli studi più affini alla nostra ricerca, sicuramente per il periodo trattato, ma anche per l'impostazione generale.

Pur non costituendo il suo tema, e senza che esso venga valorizzato adeguatamente nella trattazione, Campbell dedica una lunga nota alla questione

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 85 e 103.

¹⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli 2001, pag. 164.

¹⁴² Cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 2003, pagg. 175-177. In apertura della terza e ultima sezione del suo lavoro dedicato a una ricostruzione del pensiero heideggeriano degli inizi, incentrata sul problema del significato e del giudizio, Vincenzo Costa riassume schematicamente in dieci punti le intenzioni della sezione, che concernono proprio la differente versione del problema del mondo nella fenomenologia heideggeriana e in quella husserliana. Abbiamo qui potuto limitarci soltanto ai punti che interessano da vicino la ricerca.

della *Lebenswelt* in Husserl e Heidegger. Dopo aver ricordato che nelle sue lezioni friburghesi quest'ultimo non indica chiaramente da dove prenda il termine e che, come abbiamo visto, Husserl lo usava già prima del 1920, ma lo avrebbe affinato solo negli anni 1925-1928, l'autore mette in guardia sul fatto che, quali che siano i nessi tra i due utilizzi, Husserl e Heidegger intendono cose differenti con lo stesso termine. Entrambi sono interessati nel fondare il lavoro delle scienze nel mondo della vita, ma per Husserl ciò significa avere accesso alle strutture intrinseche, invarianti del mondo, muovendo dall'idea della filosofia come di una scienza rigorosa, di un *corpus* di verità oggettive. Da questo punto di vista, il mondo della vita rappresenta il terreno da cui si può sviluppare una scienza universale. Soltanto in un secondo momento, Husserl sviluppò l'interesse per la costituzione temporale del mondo, e da qui per la caratterizzazione della *Lebenswelt* in termini di storicità. Per Campbell proprio questo rappresenta il punto di distanza con Heidegger: «Il mondo della vita era per Husserl, in prima istanza, atemporale. Al contrario, il mondo della vita era per Heidegger fin dal primo momento un fenomeno storico-temporale»¹⁴³.

A prescindere dalla incompletezza della considerazione tutta interna al lavoro husserliano per cui l'interesse per la storicità del mondo della vita, lo abbiamo visto, comincia a farsi strada già nel secondo volume delle *Ideen*, una simile posizione ci sembra sortire un effetto peggiore, cioè quello di distoglierci dal fatto più sorprendente, e cioè che la distanza fra i due non si misura sui concetti o sui temi trattati, ma sul *metodo* in cui essi sono compresi e resi operativi. Le critiche di Heidegger a Husserl, come avremo modo di vedere già subito, in occasione dell'esame del *Kriegsnotsemester* del 1919, si rivolgono al suo metodo, recuperando in questo una genuina tensione della fenomenologia, che vedeva appunto nel suo procedimento rigoroso il modo di distinguersi da ogni altra filosofia, dall'empirismo e dal naturalismo innanzitutto.

Prima di passare all'esame diretto dei testi heideggeriani proviamo a ricapitolare il percorso di questo primo capitolo introduttivo. Abbiamo voluto mostrare come la fenomenologia ponga al centro il problema del mondo, a sua volta inserendosi in un clima filosofico più ampio in cui questo tema era stato individuato come tema prettamente filosofico ma declinato in termini per lo più scientifici. La fenomenologia heideggeriana – in questo, come in altri aspetti essenziali, in perfetta sintonia con quella husserliana – ha inteso sottrarsi all'alternativa riduzionista, registrata con semplicità e essenzialità da Patočka nel suo saggio del '36, imposta dalla filosofia moderna: liberarsi dell'uno o dell'altro dei due membri dell'opposizione (ambiente naturale-mondo della scienza), riducendo uno tra i due a parte o risultato dell'altro. Quel *tertium datur*, la terza via non riduzionista che Patočka individua nella fenomenologia husserliana può essere rintracciato, *a fortiori*, come vedremo, in quella heideggeriana.

Husserl comincia ad elaborare il tema della *Lebenswelt* come tema proprio della fenomenologia negli stessi anni in cui Heidegger lo mette al centro delle sue prime lezioni a Friburgo come assistente di Husserl, approntando un approccio

¹⁴³ Cfr. S. M. Campbell, *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*, Fordham University Press, New York 2012, pagg. 231-232. Il lavoro di Campbell, curatore dell'edizione inglese dei *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA.58) di Heidegger, si distingue per la completezza con cui esamina il periodo friburghese e l'inizio di quello marburghese, concentrandosi, più che sul problema della *Lebenswelt*, sul nesso tra vita fattizia e linguaggio, scorgendo nelle analisi della quotidianità inautentica una delle occasioni di maggiore originalità e interesse in cui Heidegger si è dedicato al tema del linguaggio.

non naturalistico al problema in diretto confronto con Avenarius, riferimento presente anche nei corsi heideggeriani.

Senza pretendere di fornire una lettura esaustiva, il percorso svolto attraverso la genesi e lo sviluppo del problema del mondo della vita nella fenomenologia husserliana serviva solo ad inquadrare le lezioni friburghesi di Heidegger, innanzitutto smentendo l'opinione fino a poco tempo fa ancora molto diffusa, che lo stesso Heidegger mostra di condividere, secondo la quale questo tema appare nella tarda produzione husserliana; mentre invece, come abbiamo visto, esso si presenta operativamente ed esplicitamente già nelle riflessioni della fine degli anni Dieci e degli anni Venti, prevalentemente private, consegnate ai manoscritti preparatori di testi importanti quali il secondo volume delle *Ideen*, ma non per questo sconosciute ai suoi allievi, Heidegger *in primis*.

La corretta collocazione del tema della *Lebenswelt* nella fenomenologia husserliana consente di definire con maggiore precisione tanto il ruolo determinante del problema del mondo in generale quanto l'orizzonte di pensiero in cui è maturata la fenomenologia heideggeriana, in continuo dialogo, non solo indiretto, con quella del maestro, mostrando una notevole sintonia con le evoluzioni di quest'ultima. Come illustrerò tutto il proseguimento della ricerca, infatti, la fenomenologia heideggeriana nasce come una fenomenologia ermeneutica del mondo della vita, per trasformarsi, infine, in una ermeneutica della fatticità del *Dasein* che costituisce la base per la posteriore analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, attraverso diverse tappe di riappropriazione storico-filosofica e di auto-decostruzione che si tratterà di illustrare lungo tutta l'esposizione¹⁴⁴.

Il tema della *Lebenswelt*, e più in generale del mondo, ci sembra pertanto indicare quella «unità» della fenomenologia che abbiamo visto invocata alla fine dello studio di Patočka sul ruolo della riflessione sul mondo naturale per la fenomenologia, studio da cui per l'appunto abbiamo preso le mosse per l'esposizione dell'orizzonte di pensiero in cui matura la sperimentazione fenomenologica heideggeriana.

Tuttavia, nonostante il continuo dialogo con la fenomenologia trascendentale del maestro, nonostante la ripresa dei comuni riferimenti critici (neokantismo, Dilthey, Avenarius, Lotze, solo per citarne alcuni), la fenomenologia della *Lebenswelt* di Heidegger avrebbe preso tutt'altra strada rispetto a quella husserliana, mostrando una diversa impostazione *ab origine*, scegliendo di confrontarsi direttamente con la storicità costitutiva della vita, andando a reperire dei casi esemplari nella tradizione culturale del passato, e dando luogo a degli esiti completamente inaspettati, non previsti dalla situazione di partenza, ultimo fra i quali, per l'appunto, l'analitica esistenziale di «quell'ente che noi stessi siamo», del *Dasein*.

¹⁴⁴ La intende così H.-H. Gander, attuale direttore degli Archivi Husserl a Friburgo nonché curatore del volume 58 della *Gesamtausgabe* heideggeriana, *Grundprobleme der Phänomenologie*, testo decisivo per comprendere il progetto fenomenologico di questi anni, il metodo di cui si dota, i problemi che si assegna; cfr. *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2006 (II ed.), pag. XIII, la *Premessa*, dove Gander spiega la sua prospettiva sulla trasformazione della fenomenologia da parte di Heidegger in «fenomenologia ermeneutica del mondo della vita». Sul medesimo tema, ma entro una prospettiva di confronto con Husserl si veda dello stesso Gander *Phänomenologie der Lebenswelt*, in G. Figal, H.-H. Gander (a cura di), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2009.

L'orizzonte di pensiero in cui matura questo percorso "eretico" è però condiviso con Husserl. Esso è rappresentato dalla triade efficacemente riassunta da Welter: *Welt*, *Lebenswelt*, *Umwelt*, e accetta di confrontarsi con la medesima ambiguità inscritta nella nozione di mondo, al tempo stesso ambiente naturale e mondo culturale, prodotto della prassi umana storicamente determinato. Anche in Husserl, lo abbiamo visto, il concetto di *Lebenswelt* si fa carico di questa tensione. Per ciò che riguarda Heidegger, essa si troverà declinata nella triplice articolazione del mondo della vita in mondo-ambiente (*Umwelt*), mondo comune o collettivo, o mondo-del-con (*Mitwelt*) e mondo proprio (*Selbstwelt*). E il punto di partenza di questa fenomenologia del mondo della vita non sarà, come vedremo, la critica dell'atteggiamento naturale, bensì quella dell'atteggiamento teoretico, non solo delle scienze, ma della filosofia stessa. Con questa mossa Heidegger si colloca nella crisi della modernità, dunque nel dispiegamento del nichilismo, quel «movimento fondamentale della storia dell'Occidente», in cui tanta parte la gioca il ruolo dell'atteggiamento obiettivista delle scienze, tramite il quale si prolunga e si compie l'abdicazione a sé da parte dell'uomo, l'alienazione dell'uomo, come avrebbe compreso Patočka, qualche anno più tardi, nel 1936, sull'orlo di una crisi mondiale¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze-Milano 2002, pag. 200.

Capitolo 2 | AMBIENTE, COLLETTIVITÀ, IPSEITÀ. I PROBLEMI FONDAMENTALI DELLA FENOMENOLOGIA SECONDO HEIDEGGER

2.1 | L'evento personale-impersonale del mondo

Il rapporto di Heidegger con la fenomenologia husserliana non si presta a classificazioni definitive, e neanche a semplificazioni stilizzanti. La ricostruzione che ne offriamo di seguito, messa da parte qualsiasi pretesa di completezza, mira esclusivamente a far emergere alcuni nodi tematici utili per l'impostazione del percorso interno agli anni di docenza heideggeriana a Friburgo dal 1919 al 1923 che sarà sviluppata nei prossimi capitoli. In particolare, metteremo in luce quelli che ci sembrano gli aspetti salienti che riguardano direttamente il tema della ricerca, ossia il problema del mondo e l'approccio specificamente fenomenologico di Heidegger a questo tema centrale anche nella filosofia husserliana.

Complesso e tortuoso nella trama filosofica, come solo il destino di una vita può esserlo, questo rapporto si lascia perlomeno ricostruire dal punto di vista biografico con sufficiente chiarezza, attraverso una mole notevole di documenti scientifici, memorie personali, ricostruzioni retrospettive e studi dedicati¹⁴⁶.

Nell'addentrarsi in questo argomento, che rimane ancora oggi denso di interessanti spunti filosofici, occorre tenere a mente un dato preliminare: le apparenti contraddizioni tra le memorie di Heidegger, i suoi riferimenti pubblici a lezione e la trama filosofica delle stesse – per non parlare della percezione di Husserl, ampiamente documentata da carteggi privati, appunti manoscritti, oltretutto esternazioni pubbliche – non devono indurre in inganno, portando a liquidare il rapporto tra i due descrivendolo nei termini di meschini opportunismi e rivalità. Esse suggeriscono, al contrario, di cogliere nel periodo che ci interessa l'intenso, e per certi versi molto fedele, lavoro di approfondimento della fenomenologia husserliana da parte di Heidegger, attratto

¹⁴⁶ Una esauriente e interessante raccolta di materiali sul rapporto fra Heidegger e Husserl si può trovare nel volume: E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. *The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, Phenomenology and Anthropology and Husserl's Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of Metaphysics*. ed. and transl. By T. Sheehan and R. E. Palmer, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997, ricostruito e commentato nel saggio introduttivo di T. Sheehan. Sul rapporto con la fenomenologia si vedano, con una prospettiva cronologicamente più ampia: V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 2003; J-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990; e i due lavori a cura di R. Cristin: *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, Unicopli, Milano 1986; *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999. Anche l'articolo di K. Held, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, «aut-aut», 223-224/1998, offre spunti interessanti per una collocazione meno incentrata sulle vicende biografiche e più interessata alla strategia filosofica di Heidegger. Per una breve ma efficace ricostruzione si può consultare l'articolo su Heidegger di Antonio Cimino in: A. Cimino e V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012, pagg. 183 ss.

più dai *problemi* di questa che dalle precarie soluzioni elaborate da una filosofia, quella husserliana, non solo vivente, ma per giunta in vulcanica evoluzione¹⁴⁷.

Nel 1963 appare, in un volume dedicato agli ottant'anni di Hermann Niemeyer, lo sguardo retrospettivo dal titolo «*Mein Weg in der Phänomenologie*», disponibile nel volume 14 delle opere complete, *Zur Sache des Denkens*. Gli anni di studi universitari e della prima formazione col maestro vengono qui diffusamente richiamati e emergono chiaramente le ragioni dell'iniziale perplessità nei suoi confronti, perplessità che, a detta di Heidegger, si coglieva già dentro l'opera husserliana.

Apprendiamo anche che il primo interesse per la filosofia husserliana fu mediato dalla lettura della dissertazione di Brentano *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, la cui influenza si palesava nelle *Ricerche Logiche* (1900-1901). Ancora alle *Ricerche Logiche* Heidegger doveva interessarsi allorché, smessi gli studi teologici, intraprese quelli sulla logica sotto la guida del neokantiano Heinrich Rickert, accompagnato dalla lettura del suo allievo, Emil Lask, morto prematuramente nel 1915 al fronte galiziano.

Fu la frequenza alle esercitazioni seminariali di Rickert – il quale ebbe modo di conoscere personalmente Avenarius a Zurigo nel 1886 – a riaccendere nel giovane studente di filosofia l'esigenza di lavorare di nuovo sulle opere di Husserl, proprio a causa della risonanza che queste ultime avevano avuto negli scritti di Lask, oggetto di quei seminari, come il resoconto autobiografico non manca di riportare, per poi aggiungere: «ciò che mi inquietava in questo problema [come dovesse compiersi il modo di procedere del pensiero che si chiamava “fenomenologia”] nasceva dal dissidio che a prima vista l'opera di Husserl mostrava al suo interno».

Il «dissidio» di cui parla qui Heidegger è in verità quella stessa innovazione delle *Ricerche Logiche*, che divenne al contempo la ragione profonda della sua personale critica, condivisa d'altra parte con altri¹⁴⁸. Ad attrarre l'attenzione del giovane studente, proveniente da letture teologiche e filosofiche classiche, era stata, infatti, la convincente confutazione dello psicologismo offerta da Husserl

¹⁴⁷ La domenica di Pentecoste del 1917 Heidegger scriveva alla moglie Elfride: «Il mio avvicinamento a Husserl è soltanto un episodio di un processo che in gran parte mi viene incontro dall'oscurità e nell'oscurità scompare. [...] Anche se previene alla filos., non posso accettare la fen[omenologia] di Husserl come definitività – poiché nella sua impostazione e quindi nel suo obiettivo è troppo angusta ed esangue e perché un'impostazione di questo tipo non si lascia assolutizzare. La vita è troppo ricca e troppo grande – per tale motivo è necessario, per relatività che pretendono di avvicinarsi al suo (dell'assoluto) senso in forma di sistemi filos., scoprire la *via* liberatoria in una configurazione assoluta della relatività», cfr. G. Heidegger, (a cura di), «*Anima mia diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, il Melangolo, Genova 2007. Già nel 1920, in un'altra lettera Heidegger parla di «distanza siderale da Husserl» (pag. 95).

¹⁴⁸ Nella nota di apertura del suo studio su «La posizione di *Idee I* nel pensiero di Husserl», Vincenzo Costa ricorda che l'opera apparsa nel 1913 fu accolta dalla cerchia di discepoli formatasi a Gottinga (tra cui Edith Stein e Alexander Koyré) come un abbandono del realismo. Costa riporta a questo proposito la testimonianza di Hedwig Conrad-Martius, sostanzialmente affine alla posizione heideggeriana: «già il secondo volume delle *Ricerche Logiche*, ma soprattutto le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, ci apparvero immediatamente come una incomprensibile ricaduta di Husserl nel trascendentalismo, nel soggettivismo, se non addirittura nello psicologismo», cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pag. 435.

nel primo volume delle *Logischen Untersuchungen*, i *Prolegomeni alla logica pura*, in cui appunto veniva dimostrato che la dottrina del pensiero e della conoscenza non può essere fondata mediante la psicologia. Nel secondo volume apparso l'anno successivo (1901), però, le *Ricerche* effettive descrivono gli atti di coscienza essenziali alla costruzione della conoscenza facendo ricadere la descrizione fenomenologica nello psicologismo. Almeno così l'intese Heidegger, indicando in questo dissidio interno l'origine delle perplessità in merito al metodo del maestro.

La risposta alle difficoltà incontrate dalle *Ricerche Logiche* non si fece attendere. Heidegger racconta di aver trovato nel primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1913) l'attesa e definitivamente fondata distinzione della fenomenologia dalla psicologia e da ogni empirismo.

Tuttavia, la risposta porta con sé nuove e più profonde difficoltà, portando a regime l'impostazione della fenomenologia husserliana in senso trascendentale. Così leggiamo in *Mein Weg in die Phänomenologie*:

La "fenomenologia pura" è la "scienza fondamentale" della filosofia, che su di essa si basa. "Pura" significa: "fenomenologia trascendentale". Ma proprio in quanto "trascendentale", vi è messa in gioco la "soggettività" del soggetto che conosce, agisce e pone valori. I due termini, "soggettività" e "trascendentale", indicano che la "fenomenologia" coscientemente e decisamente si rifà alla tradizione della filosofia moderna; questo, a dire il vero, in modo che la "soggettività trascendentale" consegua, grazie alla fenomenologia, una determinazione più originaria e universale.

La pubblicazione del primo libro delle *Idee* lascia dunque, a maggior ragione, «immutato» il fascino che le *Ricerche Logiche* avevano esercitato sul giovane studente di filosofia. Ma sarà l'incontro diretto con Husserl a far sparire, seppur «lentamente», le perplessità, e far cessare «a fatica» la confusione generata dagli sviluppi continui del metodo fenomenologico.

Con l'arrivo di Husserl a Friburgo nel 1916 come successore di Rickert, la relazione può diventare un vero e proprio rapporto filosofico vivente, constatabile perfino nell'attività didattica, come ricorda Heidegger, anche se ormai la sua formazione filosofica (e teologica) era ben consolidata e l'adozione critica del metodo andrà ad affiancare alcuni inseparabili "compagni di viaggio", come Aristotele e Lutero. Così viene rievocato quel periodo di intensa collaborazione:

Quando, a partire dal 1919, insegnando e studiando a fianco di Husserl, io stesso adottai nella mia pratica di insegnamento il vedere fenomenologico e contemporaneamente misi alla prova nei miei seminari una comprensione trasformata di Aristotele, il mio interesse si rivolse di nuovo alla *Ricerche Logiche*, soprattutto alla sesta nella prima edizione. La differenza qui enucleata fra intuizione sensibile e intuizione categoriale mi si

rivelò in tutta la sua portata per la determinazione del
“molteplice significato dell’essere”¹⁴⁹.

Se volessimo anche prescindere dalla frequenza con cui le *Ricerche Logiche* saranno fatte oggetto di seminari dal giovane assistente, a scapito delle più recenti *Ideen*, basterebbero le critiche dirette e indirette disseminate nelle sue lezioni pubbliche – che non mancheremo di segnalare – a spiegare il dissenso di Heidegger nei confronti della direzione intrapresa dalla fenomenologia trascendentale di Husserl.

Che il primo fosse assiduo e attento lettore del secondo lo dimostra anche la risonanza che ebbe agli inizi della sua attività di docente lo scritto programmatico di Husserl successivo alle *Ricerche Logiche* e precedente di qualche anno – anni decisivi per la formazione di Heidegger – la pubblicazione del primo volume delle *Idee*, vale a dire il saggio apparso sulla rivista «Logos» nel 1910/11 con il titolo: *Filosofia come scienza rigorosa*.

Lo stesso Heidegger ricorderà il «troppo poco considerato» saggio apparso su «Logos», nella nota lettera al padre gesuita William J. Richardson. Nella lettera, datata al 1962, quindi antecedente al resoconto autobiografico sopra riportato, gli anni della formazione vengono brevemente ripercorsi mettendo in evidenza che quello che portò alla formulazione della questione dell’essere fu un percorso certamente fenomenologico, ma «totalmente diverso» dalla posizione husserliana, legata a Descartes, Kant e Fichte, e, secondo Heidegger, totalmente disinteressata alla storicità del pensiero: «questa posizione filosofica fu contrastata dalla questione dell’essere sviluppata in *Essere e Tempo*, e ciò sulla base di un’aderenza più giusta dal punto di vista della cosa in questione (come io credo ancor oggi) al principio della fenomenologia». Nella lettera Heidegger conferma implicitamente il carattere sperimentale dell’originale percorso fenomenologico intrapreso in diretta critica con Husserl e ammette che questo processo «era, nella sua realtà storica, un processo complicato, opaco anche a me stesso»¹⁵⁰.

Le ragioni di un simile interesse per il saggio husserliano rimandano direttamente al periodo primo-friburghese, dove Heidegger mostrerà di aver fatto proprie le opposizioni fondamentali presentate da Husserl nel saggio su «Logos»: da una parte la rigorosa distinzione della filosofia fenomenologica dall’approccio naturalista delle scienze, dall’altra l’altrettanto fermo distanziamento da ogni visione del mondo (*Weltanschauung*) e dallo storicismo ad esse sotteso.

Nelle prime lezioni tenute a Friburgo dal 1919, infatti, Heidegger riprende il programma generale della fenomenologia husserliana, quello cioè di determinare la relazione dell’uomo con il mondo. Come noterà lo stesso Heidegger, le *Ricerche Logiche* lo convinsero ad intraprendere una via fenomenologica alla filosofia, in particolare la *Quinta*, dove viene formulata l’idea della struttura «intenzionale» della coscienza. In seguito, dalle *Ricerche* alle *Idee* Husserl intraprende il cammino verso l’ego trascendentale e la riduzione fenomenologica. Qui Heidegger non lo segue, e a questa scelta del maestro indirizza, come è noto, due critiche principali: l’aver preso a modello del metodo fenomenologico la sfera teorica, e che essa doveva anche garantire i risultati della fenomenologia. Per Heidegger la fenomenologia doveva invece essere

¹⁴⁹ Cfr. R. Cristin, (a cura di), *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, pagg. 249-250.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 241-242.

intesa come «scienza originaria» della vita e dei vissuti, alla ricerca delle situazioni fondamentali in cui si esprime la totalità della vita nel contesto dell'evento del mondo.

Pur riprendendo temi e argomenti tanto dalla filosofia della vita che dalla fenomenologia husserliana la ricerca heideggeriana si differenzia per l'esplicita intenzione di reinserire l'analisi di tutti i fenomeni che riguardano la vita cosciente nel loro contesto di manifestazione, vale a dire il mondo. In particolare, ispirato dalla fenomenologia husserliana è il metodo ricercato da Heidegger, un metodo capace di ricondurre la filosofia verso le motivazioni vitali pre-teoretiche che la generano. E, mediata dalla fenomenologia husserliana, possiamo trovare anche l'esigenza che era di Avenarius, di una genuina restituzione del concetto naturale di mondo a partire dal quale chiarire i concetti fondamentali delle scienze e della metafisica, privilegiando però l'apertura storica in cui le scienze sviluppano il loro lavoro, invece del mondo d'esperienza in cui esse, al pari della filosofia, si radicano. In questo senso la fenomenologia heideggeriana non segue la strada fenomenologica aperta da Husserl dell'analisi della genesi dei concetti scientifici dall'esperienza percettiva che interesserà la meditazione husserliana fino alla fine.

L'ambito dell'esperienza percettiva, come risulterà chiaro dalla lettura delle lezioni, sarà fin da subito messo fuori gioco da Heidegger, sottoposto allo stesso trattamento cui Husserl aveva sottoposto l'atteggiamento naturale, imponendo alla fenomenologia la tipica torsione ermeneutica che caratterizza il lavoro heideggeriano di questi anni. Conseguentemente a questa impostazione, Heidegger non assumerà il concetto fenomenologico husserliano di mondo, sostituendo questo concetto centrale con un altro tema, pur sempre husserliano ma diversamente declinato, quello della *Lebenswelt*, del mondo della vita intesa in senso fattizio.

Con uno sguardo d'insieme alle prime lezioni friburghesi potremmo dunque dire che il dissenso nei confronti della svolta trascendentale della fenomenologia husserliana è all'origine della radicalizzazione in senso ermeneutico che ne fa Heidegger. Il nodo decisivo di questo dissenso concerne direttamente il problema del mondo: sebbene autentico metodo di introduzione al senso del filosofare, la fenomenologia, nella sua versione trascendentale, è incapace di cogliere l'irriducibile carattere di evento del mondo, neutralizzandolo invece a correlato della coscienza assoluta¹⁵¹. Questa posizione di partenza del giovane filosofo, vero e proprio grado zero della sua opera più celebre, *Essere e Tempo*, è chiara fin dalle lezioni inaugurali del 1919, *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauungsproblem* (GA. 56/57; *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*), riemergendo, trasfigurata naturalmente dal percorso alle spalle, nella

¹⁵¹ «Nel suo atteggiamento puramente eidetico, “che mette fuori circuito” ogni sorta di trascendenza, la fenomenologia è necessariamente condotta a porre sul proprio terreno, che è quello della coscienza pura, questo complesso di *problemi trascendentali in senso specifico*, e merita quindi il nome di *fenomenologia trascendentale*. Essa deve giungere, sul suo terreno, a non considerare i vissuti come cose morte, come “complessi di contenuti”, che esistono semplicemente ma non significano niente, non intendono niente, e che bisogna ordinare secondo elementi e formazioni complesse, classi e sottoclassi; la fenomenologia trascendentale deve invece appropriarsi della *problematica per principio unica nel suo genere* che i vissuti presentano in quanto vissuti intenzionali, e che presentano *puramente* in virtù della loro *essenza eidetica*, in quanto “coscienza-di”», cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, (vol. I), op. cit., pag. 220.

fase matura di riflessione sulla questione della tecnica. Da questo nucleo partono le linee di fuga della critica radicale che la fenomenologia heideggeriana degli esordi mosse a quella del suo maestro non meno che all'ambiente neokantiano in cui si era formato, cioè le accuse di teoreticismo e di neutralizzazione dell'esistenza storica¹⁵².

Come abbiamo tentato di mostrare nel corso del primo capitolo, accusare la fenomenologia trascendentale di Husserl di teoreticismo, addossandole il difetto di escludere la storicità intrinseca della vita e, conseguentemente, rifiutare la nozione fenomenologico-trascendentale di mondo, opponendole quella di un mondo caratterizzato dalla evenemenzialità e dalla significatività, non è propriamente una critica innocua. Crediamo opportuno insistervi ancora, per avere un quadro più chiaro del percorso che stiamo per intraprendere, un percorso che non è soltanto interno a una fenomenologia "eretica", ma scavato dentro le radici storico-filosofiche della stessa fenomenologia.

Husserl per primo vedeva chiaramente che il problema del mondo chiamava direttamente in causa la fenomenologia in un confronto storico con la filosofia contemporanea. Come abbiamo visto, l'abbandono del mondo naturale tramite il metodo della riduzione permette alla fenomenologia di guadagnare la sfera della coscienza assoluta, fonte originaria di senso sciolta da ogni vincolo mondano. Questa acquisizione non è intesa da Husserl come un guadagno tecnico utile al filosofare, utile soltanto a distinguere la fenomenologia dall'"idealismo" alla Berkeley, ma anche come una smentita di quell'«assurda» interpretazione che deriva da una «assolutizzazione filosofica del mondo che è del tutto estranea alla considerazione naturale del mondo stesso»:

Quest'ultima è appunto naturale, essa vive ingenuamente nel compimento della tesi generale da noi descritta, per cui non può mai diventare assurda. L'assurdità nasce quando si filosofa e, volendo comprendere il senso ultimo del mondo, ci si lascia sfuggire che il mondo stesso possiede il suo essere complessivo come un certo "senso" che presuppone la coscienza assoluta quale campo del conferimento di senso; né ci si rende conto che questo campo, questa *sfera d'essere delle origini assolute, è accessibile all'indagine intuitiva* e racchiude un numero infinito di conoscenze evidenti della più alta dignità scientifica. [...] L'essenziale è per noi l'evidenza che la riduzione fenomenologica, con la messa fuori circuito dell'atteggiamento naturale e della sua tesi generale, si rivela possibile, e che altrettanto evidente risulti come, dopo il suo compimento, rimanga quale residuo la coscienza assoluta o trascendentalmente pura, alla quale è assurdo attribuire un carattere di realtà naturale [*Realität*].

In questo senso Husserl chiama la fenomenologia «scienza delle "origini"», di contro alle «scienze dogmatiche», cioè una scienza priva di presupposti che si occupi di quella sfera delle origini assolute che è la coscienza trascendentale che

¹⁵² In una lettera a Jacob Klein (25.VII.1933), Patočka riassume efficacemente la distanza fra Husserl e Heidegger in questi termini: «Mi pare che la grande differenza fra Husserl e Heidegger sia questa: Husserl fa filosofia nella dimensione dell'assoluto, mentre Heidegger nega l'accesso all'assoluto, accentuando la finitezza e la storicità. Qui non ci può essere conciliazione»; citata in A. Cimino e V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012, pag. 227.

dona senso a tutto ciò che incontra. Si chiarisce così che lo scopo delle *Ideen* come introduzione a una fenomenologia pura non era la descrizione della costituzione trascendentale del mondo, ma la dimostrazione dell'assolutezza della coscienza, e «poiché ci muoviamo nella fenomenologia messa fuori circuito del mondo, non potremmo fare a meno dell'a priori della coscienza». Da questa impostazione, che, in ultima analisi, è riconducibile al metodo della riduzione trascendentale, deriva la definizione di fenomenologia che troviamo nel paragrafo 60, dal titolo «La messa fuori circuito delle discipline eidetico-materiali»: la fenomenologia deve svilupparsi come «dottrina eidetica puramente descrittiva delle formazioni immanenti della coscienza»¹⁵³.

Se questi risultati della fenomenologia husserliana costituiscono quanto di più lontano dalle sperimentazioni di Heidegger che immediatamente ne seguirono, lo stesso non si può dire dell'impostazione di partenza, che rappresenta l'ambito problematico da cui anche l'allievo di Husserl prese le mosse per dare una direzione notevolmente differente agli orientamenti che la riflessione del maestro pure mostrava di aver preso.

Come è noto, nella *Postilla* al primo volume delle *Ideen*, Husserl risponde alle obiezioni che da più parti gli erano state mosse, in particolare a quelle delle «correnti avverse». Esse si basano su «frintamenti», sul fatto cioè che «si interpreta la mia fenomenologia riducendola a quel livello che essa, per il suo stesso senso, si propone di superare». In particolare, prosegue Husserl, è la «novità di principio» della riduzione fenomenologica ad essere frintesa, e di conseguenza, l'«ascesa dalla soggettività mondana (dall'uomo) alla soggettività trascendentale». Così facendo, si rimane impigliati nell'antropologia, e con questo fuori dalla filosofia¹⁵⁴.

Heidegger si muove nella direzione opposta. Quello della costituzione trascendentale è per Heidegger un «nucleo genuino» della fenomenologia, «ma non il più originario», non ultimo¹⁵⁵. La vita in quanto tale non diventa mai oggetto, tutti gli ideali scientifici motivati da oggetti di pensiero sono necessariamente un errore. E la radicalità della fenomenologia si esprime nei propri confronti innanzitutto, cioè nel riconoscere ed evitare le derive della fenomenologia, cioè il cadere fuori dall'atteggiamento fondamentale (*Grundhaltung*), lo scivolare interamente, senza accorgersene, nel tenore non originario, dove si ottengono solo motivazioni altrettanto non originarie. La vita non è un oggetto, ma nemmeno la si può cogliere filosoficamente ancorandola

¹⁵³ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, (vol. I), op. cit., pagg. 140-142 e 148. Alla fine della *Seconda Sezione*, Husserl aggiunge: «Come fenomenologia applicata, essa esercita quindi una critica destinata a fornire l'interpretazione definitiva di ogni scienza per principio peculiare, fissando così il senso ultimo dell'«essere» dei suoi oggetti, e chiarificando in linea di principio la sua metodica. Si comprende così come la fenomenologia sia per così dire la segreta aspirazione di tutta la filosofia moderna» (pag. 153, § 62).

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 419. Nello stesso periodo (1931) Heidegger annota nei suoi *Quaderni neri* che se si fosse anche soltanto grossolanamente colta la portata della *Seinsfrage* «non si sarebbe potuto frintendere *Sein und Zeit* né abusarne prendendolo per antropologia o «filosofia dell'esistenza»», cfr. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, (GA. 94), V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, pag. 21.

¹⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA.58), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pag. 18 (§ 4). «Noi rinunciamo alle considerazioni formali e trascendentali, e prendiamo le mosse dalla vita fattizia» enuncia programmaticamente Heidegger (Appendice B, pag. 249).

nel soggetto, attraverso considerazioni di carattere egologico. Persino le riflessioni immanenti non ottengono che trascendenze oggettivanti.

Secondo Heidegger, la fenomenologia trascendentale si muove «nella direzione della soggettivazione, in contrapposizione a quella dell'oggettivazione», mostrando in questo la sua palese affinità con certe posizioni della teoria della conoscenza, come quelle dei neokantiani. Così essa guadagna certamente nuove regioni del pensiero, «ma così non si giunge fino al centro della scienza dell'origine». La prestazione creativa, invece, della critica dell'origine fenomenologicamente compresa consiste proprio nel rivolgersi alla vita in quanto vita, rivolgersi alla capacità di manifestarsi da sé a partire dalla propria origine, e nelle manifestazioni poter cogliere, così, la sua vitalità, per riaffermare il primato della vita concreta nella sua *attuazione*¹⁵⁶.

La critica di Heidegger al maestro non riguardava soltanto i principi della sua filosofia ma anche – o forse soprattutto, dato che entrambi assegnavano alla fenomenologia un ruolo metodologico essenziale – il metodo stesso. Il vero problema per Heidegger sorgerebbe *dopo* il compimento della riduzione fenomenologica, per quanto questa in generale debba essere tenuta per necessaria: che cosa fare ora? La riduzione ci libera dalle catene dell'atteggiamento naturale, ma non è di per sé produttiva. La fenomenologia a questo punto ingiunge di guardare, ma il suo sguardo è quello trascendentale, teoretico-conoscitivo. Con questo atteggiamento la fenomenologia secondo Heidegger perdura in un'irrisolta confusione con l'orientamento, gli oggetti e le posizioni della psicologia.

A questa impostazione della fenomenologia trascendentale Heidegger oppone il ritorno a un ambito materiale ricco di fenomeni a cui poter attingere. Alla riduzione Heidegger sostituisce il movimento di autocomprensione della vita il cui strumento principale è la storia, non la scienza storica, ma la vita vissuta così come essa si accompagna mentre vive¹⁵⁷.

Si pensi alla descrizione della riduzione che Husserl dava nei suoi *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/11). Nel descrivere l'atteggiamento fenomenologico, «che mette fuori circuito ogni atteggiamento empirico trascendente», Husserl avverte che una volta entrati in questa nuova impostazione «non facciamo in alcun modo nostro ciò che ci si offre come essere»:

Invece di vivere nel compimento dell'atto, e invece di mantenere ingenuamente, dopo il suo compimento, la sua posizione con il suo senso, dirigiamo lo sguardo sull'atto stesso, rendiamo oggetto esso stesso e ciò che esso ci può offrire in sé. Lo trasformiamo in un oggetto che non è più un oggetto naturale e non contiene più nulla della posizione della natura¹⁵⁸.

La fenomenologia ermeneutica, come vedremo, riparte invece proprio dalle modalità attuative della vita, intesa in questo senso in modo «fattizio». Ma, di nuovo, che cosa sarebbe l'attuazione senza la piena consistenza delle significatività mondane? Che cosa la distinguerebbe dalla riflessione di una coscienza pura se non la riconquista di tutte le cerchie del mondo della vita,

¹⁵⁶ Cfr. *ibid.*, rispettivamente pagg. 230 (Appendice B) e 145 (Appendice A).

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, rispettivamente pagg. 150-151 (Appendice A) e 255-256 (Appendice B).

¹⁵⁸ Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Quodlibet, Macerata 2008, pag. 37.

irriducibili alla tesi di una coscienza? È ciò che emerge fin dal primo ciclo di lezioni tenuto nel semestre straordinario di guerra del 1919.

Secondo Theodore Kisiel nel semestre straordinario di guerra troviamo il «punto zero» del percorso che porta a *Essere e Tempo*¹⁵⁹. Se è pur vero che, come abbiamo visto, una nota dello stesso *Hauptwerk* ci rimanda alle lezioni del 1919/20 per le analisi del mondo-ambiente e, in generale, dell'ermeneutica della fatticità, di fatto il primo tema fu introdotto, indipendentemente dal secondo, tra il gennaio e l'aprile del 1919, nel corso di due ore settimanali dal titolo *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauungsproblem* (GA. 56/57; *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*). È il primo corso di lezioni che Heidegger tenne in qualità di assistente ufficiale di Husserl presso il seminario di Filosofia nella stessa università di Friburgo, la Albert-Ludwigs Universität, dove nel 1915 aveva conseguito la libera docenza con il saggio *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*¹⁶⁰.

Il corso è preceduto e introdotto da una *Considerazione preliminare* («Scienza e riforma dell'università») in cui il giovane docente spiega agli uditori tanto la sua posizione sull'argomento annunciato nel titolo della *Considerazione* quanto l'oggetto del corso, in maniera per cui è difficile discernere l'una dall'altro. Heidegger mette subito in chiaro il motivo ispiratore delle sue lezioni: il carattere violento dell'«irruzione [*Einbruch*] dell'idea di scienza nel quadro della coscienza naturale della vita». La trasformazione della vita naturale si attua nella filosofia in un senso originario e radicale, in quanto la filosofia ambisce ad essere «scienza originaria» (*Urwissenschaft*), e in un senso derivato anche in ogni altra scienza «genuina», in misura corrispondente «alle particolari finalità cognitive e al carattere metodologico» che le spettano. Alla specifica problematica di una scienza corrisponde ogni volta una particolare tipologia della connessione coscienziale, la scienza cioè è «un *habitus* della persona».

La visione del mondo (*Weltanschauung*), in opposizione alla quale il docente intende ricavare la genuina idea di filosofia (che è il tema del corso), viene invece definita «filosofia degenerare» proprio per la normatività astratta di cui si fa portatrice, disseminata nelle diverse discipline scientifiche (o accademiche), che nulla ha a che fare con l'attuazione vivente della scienza e delle sue motivazioni. Questo non vuol dire però che le scienze genuine non intrattengano un qualche rapporto privilegiato col mondo in cui operano, anzi, la connessione vitale della coscienza scientifica dipende proprio dal suo differente rapporto con il mondo:

L'esserci di ogni vita personale, in ognuno dei suoi momenti
all'interno del suo specifico e dominante mondo della vita

¹⁵⁹ Cfr. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 16. Lo stesso Gadamer riteneva che il lavoro fondamentale che portò a *Sein und Zeit* fosse stato sostanzialmente svolto da Heidegger già nel 1919, cfr. *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983, pag. 141.

¹⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *Frühe Schriften* (GA. 1), V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. a cura di A. Babolin, *Scritti filosofici (1912-1917)*, La Garangola, Padova 1972. Nel semestre invernale 1916/17 Heidegger aveva assunto provvisoriamente l'insegnamento che era stato supplito da Krebs nel "Seminario I" di Husserl con un corso sui *Problemi fondamentali della logica*, cfr. la *Cronologia* di Alfredo Marini nel volume da lui curato di M. Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006, pagg. LI-LIII. Nel 1919 la Facoltà aveva accolto la richiesta di Husserl affinché il *Privatdozent* diventasse suo assistente, cfr. R. Cristin, (a cura di), *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, pag. 58.

[*Lebenswelt*], ha un rapporto con il mondo, con i valori motivazionali dell'ambiente [*Umwelt*], delle cose del suo orizzonte di vita, dei suoi simili, della società.

Un'ultima, importantissima dichiarazione ci restituisce anche l'oggetto e il metodo che Heidegger suggerisce per la scienza originaria:

Il risveglio e la crescita della connessione vitale della coscienza scientifica non è oggetto di esame teoretico, ma *vita* pre-teoretica esemplare – non oggetto di una regolamentazione pratica, ma effetto *dell'essere* personale-impersonale originariamente motivato. Solo così si costruiscono il tipo di vita e il mondo della vita della scienza¹⁶¹.

Il programma espresso nella *Considerazione preliminare* – così come il riferimento alla scienza come *habitus* personale – richiama subito alla mente quello della *Filosofia come scienza rigorosa* di Husserl, che nella seconda parte oppone la moderna filosofia della *Weltanschauung*, figlia del relativismo storicista, alla filosofia come scienza radicale, procedente dal basso, fondata su basi sicure e secondo un metodo rigoroso¹⁶². Letto in questa prospettiva il corso si presenta come un esercizio di applicazione del metodo critico della fenomenologia alle filosofie contemporanee. Heidegger contestualizza questo programma indirizzando la critica principalmente alla filosofia neokantiana, egemone al suo tempo, di cui tiene in esplicita considerazione entrambi gli indirizzi principali: la scuola di Marburgo (in particolare l'idealismo critico di Natorp) e la scuola del Baden (cioè la filosofia critica dei valori di Windelband, Rickert, ma soprattutto dell'allievo di quest'ultimo, Emil Lask, il cui pensiero è di fondamentale importanza per la formazione del giovane Heidegger)¹⁶³.

¹⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002, pagg. 11-13. Riportiamo l'originale per l'ultima citazione: «Die Erweckung und die Erhöhung des Lebenszusammenhangs des wissenschaftlichen Bewußtseins ist nicht Gegenstand theoretischer Darlegung, sondern vorbildlichen Vorlebens – nicht Gegenstand praktischer Regelgebung, sondern Wirkung ursprünglich motivierten persönlich-unpersönlichen *Seins*. Nur so bauen sich auf Lebenstypus und Lebenswelt der Wissenschaft».

¹⁶² Cfr. E. Husserl, *Filosofia come scienza rigorosa*, ETS, Pisa 1992, pag. 107.

¹⁶³ Per una valutazione storica del rapporto tra Heidegger e il neokantismo si possono consultare, tra gli altri, M. J. Brach, *Heidegger – Platon. Vom Neukantismus zur existenziellen Interpretation des „Sophistes“*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996 e G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989. Su Lask, la cui influenza appare evidente fin dalla tesi di abilitazione del 1916, e che viene richiamato in quasi tutti i corsi primo-friburghesi, si veda, per cominciare, oltre al già citato T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 33 ss., il completo studio di S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, op. cit., pagg. 212-213 su Lask, e pagg. 193-195 sull'influenza del neokantismo in generale. Ardovino, in *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pagg. 45 ss., riporta una sintesi dei temi laskiani che risuonano in queste lezioni, notando giustamente che «al di là dei numerosi spunti teorici, come quello della trascendentalità dell'empirico, per cui l'ambito dell'essere oggettuale “possiede” già una sfera di validità categoriale, il punto decisivo è che, nella distinzione tra vivere (*Erleben*) e conoscere, il primo termine assume un'originaria “autonomia” categoriale: la sfera “pratica” della vita *conosce* già in qualche modo *se stessa* e il *proprio mondo*, sebbene *non giunga ad oggettivarli teoreticamente*. Il

Per quanto non esplicitamente orientato a fornire una visione del mondo, in quanto scienza critica dei valori, basata sugli atti di coscienza e sulle relative norme, il neokantismo introietta nel suo stesso sistema «la necessaria tendenza verso una visione del mondo». Per «visione del mondo» Heidegger intende la metafisica costruita da ogni filosofia, come se essa fosse un suo compito; la filosofia, ci avverte, nella *vulgata* dell'epoca troverebbe il proprio compimento nella visione del mondo. Ma l'idea della filosofia come scienza originaria, ribadisce in perfetto spirito husserliano, non ha nulla a che vedere con la *Weltanschauung*. È in questo «paradosso» che si cala l'analisi di Heidegger¹⁶⁴.

Nel 1919 Heidegger era molto vicino a entrambe le filosofie, neokantismo e fenomenologia. Entrambe mosse dall'antica ambizione di ristabilire la filosofia come scienza prima o originaria, entrambe dedite alle prime e ultime cose, all'incondizionato distinto da tutto ciò che ne dipende, a ciò che può essere solo indicato o mostrato, ma non provato. Questa vicinanza lo pone di fronte a un paradosso: trar fuori da una scienza tendenzialmente votata alla visione del mondo – alla degenerazione, quindi – un senso genuino di scienza originaria scevra di presupposti. Ciò costituisce il «vero problema» per Heidegger, problema che si riverbera sul metodo stesso della scienza originaria.

Di qui la trattazione del «problema di Munchäusen» che troviamo nella prima parte del corso. Volendo presupporre se stessa, autofondarsi, tirarsi fuori con le proprie forze dalla palude della vita naturale, la filosofia si ritrova subito in un circolo, che la caratterizza fin dal principio, dai primi passi che essa deve muovere per cercarsi, determinarsi. Ma questo circolo non è per nulla vizioso, costituendo anzi l'unica *chance* per la scienza originaria¹⁶⁵.

Ciò appare chiaro nell'andamento sperimentale cui Heidegger sottopone le lezioni, cioè nell'esperimento proposto in apertura della seconda parte del corso, di cui ora ci vorremmo occupare da vicino. Se scegliamo di privilegiare questa parte delle lezioni è perché l'esperimento proposto, e che chiameremo cognitivo, è il filo conduttore per approdare alla critica mossa al neokantismo, alla filosofia trascendentale dei valori e al suo metodo condiviso con le scienze positive e empiriche (la psicologia *in primis*)¹⁶⁶. Ma, soprattutto, tale critica ne prepara un'altra ben più importante, quella della supremazia del teoretico che egli rivolge direttamente al neokantismo, ma, sul filo della menzione esplicita, anche alla

“conoscersi” previo della vita, e questo sarà il contributo dello Heidegger lettore di Dilthey, è in qualche modo un “interpretarsi”: la fenomenologia non fa altro che “ripetere” questa interpretazione portandola a un'esplicitezza indipendente dall'oggettivazione teoretica» (pag. 46). Nel semestre estivo del 1919 (*Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*), dopo aver richiamato l'attenzione sul fatto che «Lask scoprì nel dovere e nel valore, limite estremo della possibile esperienza vissuta, il mondo, che è metafisicamente non-cosale, non sensibile, caparbiamente speculativo, piuttosto effettivo», in un breve elogio funebre, Heidegger riconosce di dovergli «personalmente molto» cfr. *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 114 e 166.

¹⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 19.

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 26.

¹⁶⁶ Chiamando «cognitivo» il primo dei due esperimenti proposti da Heidegger nel *Kriegsnotsemester* ci uniformiamo anche alla traduzione italiana del lessico neokantiano, di Rickert in particolare, esaminato da Heidegger nel corso del semestre estivo successivo (SS 1919, in GA. 56/57), si veda ad esempio il paragrafo 11 di *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, in *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 169 ss., e in part. pagg. 171 ss. per la critica della fondazione dell'«atto cognitivo» (*der Erkenntnisakt*) sui «sentimenti» (*die Gefühle*).

fenomenologia husserliana. Ma perché c'è bisogno, con le parole di Heidegger, di «spezzare la supremazia del teoretico»? Innanzitutto, ed è una prima indicazione che troviamo subito nel corso delle lezioni, perché l'ambito teoretico rinvia inevitabilmente alla sfera pre-teoretica, ma funge anche da blocco nei suoi confronti. Poiché uno degli elementi del blocco è la «funzione preliminare» dello psichico, l'esperimento cognitivo proposto agli uditori è di particolare rilevanza¹⁶⁷.

Passiamo così alla seconda parte del corso che porta il titolo «Fenomenologia come scienza originaria pre-teoretica» («*Phänomenologie als vorthoretische Urwissenschaft*»)¹⁶⁸. Come spesso avviene nello stile della trattazione heideggeriana assistiamo nel passaggio dalla prima alla seconda parte del corso a una brusca virata. Il docente avverte che ci troviamo a un «punto decisivo» del problema il quale però si presenta sotto un aspetto affatto misero. Si tratta, in questo passaggio, dell'esperienza vissuta del domandare e più precisamente, dell'esperienza cui ci conduce una domanda, apparentemente la più generica e vuota, ma banco di prova delle filosofie empiriste e positiviste: «c'è qualcosa?», «*Gibt es etwas?*». Come riformula Heidegger questo problema, che per ciò che riguarda la fenomenologia può essere designato come il problema della costante oscillazione tra realismo e idealismo¹⁶⁹? Le pagine che seguono non smettono mai di rispondere a questa domanda, per fronteggiare la quale Heidegger introduce i concetti fondamentali della sua ricerca fenomenologica: vissuto ambientale, evento, significatività.

Richiamiamo i presupposti del discorso. La filosofia deve occuparsi del fatto della vita. Non ha bisogno di cornici normative o morali per farlo perché è espressione diretta della vita che è la sua materia prima, è forma di vita. Ma questa immediatezza è ancora muta, priva di significato, o esprime già qualcosa? La risposta di Heidegger non sarà kantiana (la nostra esperienza è nel suo complesso carica categorialmente), ma fenomenologica: ripartire dall'intuizione, già essa categoriale. L'esperimento cognitivo del “qualcosa dato” serve a tracciare la via verso la risposta. L'operazione sperimentale è quella di ridurre tutto a “qualcosa”, al nudo “c'è” e nient'altro, considerandoli la cellula

¹⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 59.

¹⁶⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 63 ss. Rinviamo proprio al corso del *Kriegsnotsemester*, Manfred Riedel, nel suo *La fondazione originaria dell'ermeneutica fenomenologica: il primo confronto di Heidegger con Husserl*, «Paradigmi», 20/1989, pag. 305, legge nell'ermeneutica fenomenologica della fatticità una radicalizzazione della fenomenologia husserliana. Posizione che ci sembra riscontrare nelle intenzioni dello stesso Heidegger. Nella recensione alla *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, stesa, ma non pubblicata, nei primi anni di insegnamento friburghese (dal 1919 al 1921), Heidegger annovera tra i «compiti urgenti» della fenomenologia quello di stabilire in che misura «l'atteggiamento fenomenologico fondamentale della filosofia» – inaugurato per la prima volta da Husserl, aggiunge – riceva «nella problematica dell'esistenza» esposta nelle *Note* «la sua più radicale origine di senso, esplicitandosi nella direzione decisiva della cura (*Bekümmern*) che domina essenzialmente ogni problematica», cfr. *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pag. 464.

¹⁶⁹ Nella sua *Introduzione* al volume di G. Brand, *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, op. cit., pag. 10, Enzo Paci spiega così il problema, di cui Husserl era ben cosciente: se la relazione intenzionale fa ritorno all'io e il mondo è una mia creazione, siamo nell'idealismo; se l'io si scopre come soltanto un epifenomeno del mondo, siamo nel realismo. Ci sembra che la critica heideggeriana alla presunta positività del dato miri al cuore di questo problema.

fondamentale su cui ricostruire l'esperienza. Ma, domanda Heidegger, c'è anche soltanto una cosa, quando ci sono solo cose? O detto altrimenti: possiamo ancora dire che c'è qualcosa se c'è soltanto un "c'è"? La formula di Heidegger, in verità un po' contorta («*Gibt es ein "es gibt", wenn es nur ein "es gibt" gibt?*»), così appariva anche agli studenti che la trascrissero), esprime il paradosso delle scienze dei "dati di fatto", paradosso da cui nemmeno il metodo di Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert andava esente: se ci sono solo dati di fatto non c'è nemmeno un fatto¹⁷⁰.

Indubbiamente è un'argomentazione striminzita, ben misera, quella fin qui condotta da Heidegger, anzi, a rigore nemmeno un'argomentazione, piuttosto una sorta di invettiva scettica al problema della deduzione della realtà del mondo esterno. Ma se ci lasciamo guidare da questa «miseria del deserto» (*die Kümmerlichkeit der Wüste*), nota Heidegger, possiamo lasciarci alle spalle il metodo teleologico della filosofia trascendentale neokantiana, l'esibizione dell'ideale, il *diktat* della fornitura del materiale, la presupposizione del complesso di fatti psichici, insomma tutte quelle soluzioni che Heidegger ha passato in rassegna nella prima parte del corso, e tra le quali, aggiunge, dovremmo forse annoverare la stessa idea di scienza originaria e il suo metodo, cioè la stessa fenomenologia¹⁷¹.

Con l'esperimento cognitivo che consiste nel ridurre tutta la presunta realtà al mero "qualcosa dato" ci troviamo, avverte Heidegger, a un

crocevia metodologico che decide in generale sulla vita e la morte della filosofia, stiamo sull'orlo di un abisso: o si precipita nel nulla, cioè nell'assoluta fattualità [*der absoluten Sachlichkeit*], oppure ci riesce il salto in un *altro mondo*, o, più esattamente: nel mondo [*der Sprung in eine andere Welt oder genauer: überhaupt erst in die Welt*]¹⁷².

¹⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 60. In questa prima parte del corso sono citati per Rickert *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, III ed. riveduta, Tübingen 1915, e di Windelband la raccolta *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, V ed. ampliata, Tübingen 1915. Jean Greisch, in un saggio dal titolo «*L'arbre de vie et la terre promise de la raison*» ricostruisce le ascendenze laskiane del problema dello «*es gibt*», intendendo l'esperimento proposto nel *Kriegsnotsemester* come segno della conversione di Heidegger dal neokantismo alla fenomenologia husserliana; cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000, pagg. 39-43.

¹⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 65, trad. it. mod. Heidegger cita qui, per contrasto, un passo del *Genesi* (2,9): «Il Signore Dio fece germogliare dal terreno tutti gli alberi dall'aspetto piacevole e dal frutto buono a mangiarsi, l'albero della vita in mezzo al giardino, e l'albero della conoscenza del bene e del male» (trad. ed. Giuntina). Secondo Greisch, l'innesto della citazione del *Genesi* sull'immagine del deserto (che ricorda invece il libro *Esodo*) è un'allusione velata allo statuto della fenomenologia ermeneutica che si tratta di conquistare, che agli occhi di Heidegger rappresenterebbe l'«albero della vita» per la filosofia e la «terra promessa della ragione» dopo la traversata nel deserto della cosalità assoluta, cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 42.

¹⁷² Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 63.

È, appunto, innanzitutto una questione di metodo, quella che sta al centro della sperimentazione fenomenologica che possiamo osservare in questo primo corso post-bellico. Una questione per nulla secondaria, anzi: ne va della vita o della morte della stessa filosofia, o – per stemperare l'apparente apocalitticità dell'affermazione e per richiamare il punto di partenza – ne va della distinzione rigorosa tra filosofia e *Weltanschauung*, e tra la fenomenologia come scienza originaria preteoretica e le altre filosofie che tendono a confondersi con una visione del mondo. In breve, potremmo dire richiamando la distinzione operata all'inizio del corso, ne va della distinzione tra scienza originaria e metafisica.

Il primo salto da compiere nell'esperimento cognitivo è dunque quello che porta fuori dalla muta fattualità, quello che va dalle cose al "c'è" categoriale, al suo significato più generale. E però questo è solo un versante del problema, che finora ha lasciato in ombra un altro aspetto, quello soggettivo, introdotto con la mossa semplice ma radicale, cartesiana e fenomenologica per eccellenza: l'epoché applicata a noi stessi.

Supponiamo che non ci siamo affatto. Non ci sarebbe nemmeno la domanda, evidentemente; l'esperimento non solo non avrebbe senso, ma si rivelerebbe una bolla di sapone. Per mettere alla prova la concretezza delle nostre conoscenze, per vedere se c'è altro rispetto ai fatti abbiamo omesso un fatto importante, condizionante: noi stessi. Poiché la domanda implica un vissuto, e il fenomeno connesso all'esperimento è *das Frageerlebnis*, l'esperienza vissuta della domanda, occorre integrare il complesso fattuale psichico con il soggetto psichico. Un processo psichico, cognitivo, da solo non spiega nulla, se non è in qualche modo ricollegato al soggetto che lo vive. Ma anche così, nota Heidegger, non possiamo garantirci l'uscita dalla sfera dei fatti. Il metodo della scienza originaria fa il deserto intorno a sé, ma si installa in questa *waste land* per comprendere le cose osservandole, per guardarle comprendendo («*zuschauend zu verstehen, verstehend zu schauen*»). Il senso della domanda, per quanto misero, è indicativo: io vivo la domanda, ne ho esperienza e questa esperienza non mi restituisce un processo fisico o psichico. Se la prendessi così la perderei in quanto esperienza, non ne comprenderei il motivo. Come comprenderla allora? La stessa parola «esperienza vissuta» (*Erlebnis*) è ormai logora, rischiando di venir annoverata anch'essa tra i fatti, ma è troppo adatta per significare quello che Heidegger vuole dire per abbandonarla¹⁷³.

Potremmo trovare innumerevoli cause – prosegue Heidegger – per spiegare l'esperienza che facciamo nella domanda: «c'è qualcosa?», a cominciare dalla meraviglia stupefatta che sarebbe l'origine della filosofia (Heidegger cita Aristotele, *Metafisica* A2, 982b 11s), ma non rimarremmo aderenti al senso dell'esperienza. Nella domanda si domanda se c'è qualcosa. È l'«esserci» («*es geben*», il «darsi», preferiremmo tradurre) di qualcosa che è in questione nell'esperienza vissuta della domanda («*Das »es geben« steht in Frage*»)¹⁷⁴. L'obiezione che per prima sale alla bocca suona: se qualcosa c'è nella domanda «c'è qualcosa?» sono innanzitutto io che la pongo la domanda. Ma pure questa obiezione, è destinata ad essere smentita, perché nell'esperienza vissuta non c'è nessun riferimento diretto a singoli io, a singoli individui con questa e quest'altra biografia.

¹⁷³ Stiamo esaminando i delicati passaggi in M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 64-65.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 66.

Giungiamo così a un punto critico dell'argomentazione. Ricapitoliamo il percorso dell'esperimento. Ammettiamo la realtà assoluta delle cose: cose e nient'altro che cose, dati di fatto; di questo facciamo esperienza. Cosa rimane quando ci chiediamo se c'è qualcosa? Esattamente il fatto di chiedere: si dà qualcosa? Che c'è? Ci rimane l'esperienza interrogativa, l'esperienza che deriva dal domandare. Nell'esperimento cognitivo non troviamo (a differenza di Cartesio, le cui *Meditationes de prima philosophia* saranno oggetto di un seminario tenuto nello stesso anno, 1919)¹⁷⁵ nulla di fisico o psichico, nessun appiglio di realtà, abbiamo fatto il deserto intorno a noi. L'oggetto della riflessione si rivela allora come l'esperienza vivente stessa, e non un processo psichico. Ma posso ancora dubitare che questa sia una mia esperienza. In effetti questo tipo di esperienza non è soltanto non oggettiva, ma impersonale. L'esperienza si riferisce a un Io, ma non a me. Nella domanda: "c'è qualcosa?", è il remoto Io teoretico che parla.

L'esperimento ci ha portato a domandare di noi stessi e a mettere in discussione la realtà del nostro io. La relazione tra vissuto della domanda e soggetto che domanda si è fatta labile, si è generalizzata:

proprio perché il senso della domanda è generalmente rapportabile ad un io, esso è senza rapporto con il mio io [...] proprio perché il senso dell'esperienza vissuta è privo di rapporti con il mio io (me come il tal dei tali), nella pura osservazione [*in der schlichten Hinschau*] non si può vedere né l'io né il pur necessario riferimento all'io¹⁷⁶.

Insomma, l'esperienza che vivo nell'esperimento cognitivo del "qualcosa dato" è la mia esperienza, ma è indipendente da me, mi riguarda ma non personalmente.

Sia dal punto di vista formale che materiale la questione: "c'è qualcosa?" contiene le categorie più vuote e generali (in una parola, nel linguaggio di Heidegger: teoretiche). In ogni esperienza l'io è mosso verso qualcosa, è in relazione dinamica con qualcosa che cerca, in modo tale che il contenuto dell'esperienza (o il polo noematico) è ciò che motiva l'esperienza stessa. Ma evidentemente non siamo che alla determinazione formale della tipica esperienza della relazione-a qualcosa. L'esperienza proposta dall'esperimento cognitivo, sia presa dal punto di vista noetico (l'io impersonale, vuoto ego puro) che noematico (il qualcosa), allude già a un'altra esperienza da cui dovremo far derivare quella del domandare scoperta con l'esperimento¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Su questo si vedano le osservazioni di A. Fabris in «L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», in F. Volpi, (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, pag. 71, nota 19.

¹⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 67. Quest'ultima proposizione, spiega Heidegger, non è da prendersi come una tautologia.

¹⁷⁷ Cfr. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 43-44, dove l'autore si chiede se qui Heidegger non tenda forse a evidenziare la distanza dell'esito del suo esperimento tanto da Lask che dall'ipotesi husserliana di annientamento del mondo che troviamo nel paragrafo 49 del primo volume delle *Idee* («La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo»). Greisch, riprendendo Kisiel nel saggio già citato, aggiunge che il confronto tra i due esperimenti heideggeriano e husserliano mostra bene la loro distanza, motivata da «due concezioni opposte del «ritorno alle cose stesse»». Se l'esperimento husserliano dell'annichilimento del mondo ci fa scoprire la meraviglia delle meraviglie, cioè la differenza radicale tra natura e coscienza, rendendo accessibile il vissuto della coscienza intenzionale che definisce una

Il «crocevia metodologico» annunciato da Heidegger qualche pagina prima aveva prospettato due opzioni per la filosofia, che rischiava per una via di inabissarsi nell'assoluta fattualità, di perdersi come cosa tra cose, e l'altra via, l'altra esperienza, cui allude quella cognitiva è il salto nel mondo che ci circonda: già orientata la prima, già sensato il secondo. Quest'ultima, l'esperienza del salto nel mondo, viene introdotta da un più triviale e materiale esempio, quello della cattedra dietro la quale si trovava Heidegger.

Consapevole del disorientamento prodotto dall'esperimento cognitivo fin qui condotto, Heidegger chiarisce (complicando le cose in verità) il succo del discorso: l'esperienza vissuta, l'*Erlebnis*, non ha propriamente né un oggetto né un soggetto, vale a dire che questi sono inseparabili e che nemmeno la loro connessione essenziale può essere presa come una connessione oggettiva. La «non-cosalità» dell'esperienza vissuta (*die Nicht-Sachartigkeit des Erlebnisses*) può essere intuita già semplicemente col riferimento all'esperienza del domandare. L'ottica fondamentale (*eine wesenhafte Einsicht*) così raggiunta è che nel vissuto non abbiamo a che fare con un accadere entificato ma con un «evento» (*Ereignis*), cioè un che di significativo, e non qualcosa di cosale¹⁷⁸.

Come notavamo, l'esperimento cognitivo non si ferma a questo primo risultato. E in effetti non sarebbe tale se non prevedesse una verifica che applicasse lo stesso metodo. Ciò che segue non avrebbe semplicemente senso se, in maniera indubbiamente improvvisa e apparentemente ingiustificata, Heidegger non avesse specificato che nell'esperienza vissuta non abbiamo a che fare né con un fatto, né con una cosa (e dunque non possiamo trattarla fenomenologicamente come tali), ma con un evento, e, in quanto evento, con un significato che per così dire si erge dalle cose stesse senza ricoprirle, anzi, lasciandole mostrare. Grazie a questa distinzione Heidegger può introdurre un'altra esperienza vissuta che sta in un certo contrasto con la precedente: l'esperienza vissuta del mondo ambiente, o vissuto ambientale, come preferiremmo tradurre (*das Umwelterlebnis*, che dà il titolo al paragrafo 14 del corso). E la introduce, appunto, sotto forma dell'esperimento della cattedra.

Quando il docente vede la cattedra, spiega Heidegger, vede direttamente la cattedra, cioè percepisce un oggetto che ha immediatamente e senza nessuna operazione intermedia il *significato* di cattedra, e precisamente della cattedra da cui dovrà insegnare. Allo stesso modo in cui quando torno al parcheggio vedo la mia macchina, che è da riparare, senza benzina ecc. Le cose che hanno significato per noi le esperiamo in un colpo; ed è equivoca, sviante, «cattiva», quella interpretazione per cui vi sarebbero delle operazioni infinitamente piccole

sfera assoluta di senso, l'esperimento proposto da Heidegger «ci fa scoprire l'esperienza radicale e irriducibile della nostra esposizione al mondo. È infatti nel “mondo come tale” che bisogna “saltare”!», cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 43.

¹⁷⁸ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 68, trad. it. mod.: «Per quanto stranamente semplice e primitiva si dia l'esperienza vissuta del domandare, essa è anche stranamente dipendente, e questo rispetto a tutte le sue componenti. Malgrado ciò si può ora ottenere di essa un'ottica fondamentale, essenziale (caratterizzazione dell'esperienza vissuta come evento – un che di significativo, non qualcosa di cosale [*Charakterisierung des Erlebnisses als Er-eignis – Bedeutungshafte, nicht sach-artig*])».

e veloci che costruiscono istantaneamente la percezione (cioè l'intuizione e il significato) di "cattedra" per me¹⁷⁹.

Se tramite il primo esperimento, quello del "qualcosa dato", possiamo comprendere il carattere di evento impersonale del vissuto, questo non garantisce di per sé copertura dal rischio maggiore, che Heidegger riconosce, di assolutizzare la cosalità come base dell'esperienza. L'*Erlebnis* non ha contenuto cosale, ma può essere inteso esso stesso come cosale, proprio grazie alla sua (apparentemente neutra) impersonalità. Heidegger ora specifica che l'impersonalità del vissuto inteso come evento, il suo «darsi», presenta il carattere di *significatività*.

I termini essenziali del vissuto-evento, dunque, sono definiti dalla impersonalità: il darsi del mondo nel vissuto-evento (lo «*es geben*»), e dalla significatività: il fatto che il vissuto ha un significato per me. Definizione tutta da spiegare, certo, per nulla implicita nell'esperimento cognitivo condotto nelle lezioni precedenti, ma che era stata, a ben vedere, annunciata fin dall'inizio, quando nella *Vorbetachtung* Heidegger aveva parlato del risveglio all'«essere personale-impersonale originariamente motivato» con cui si costruiscono il tipo di vita e il mondo della vita scientifici.

Nella prospettiva della scienza originaria di cui parlano queste lezioni, la «significanza» (*das Bedeutungshafte*) è il risultato scientifico dell'analisi dell'esperienza vissuta, è cioè un risultato universalmente valido, perché il significare si dà tanto nell'«essere estraneo cosale» che nelle cose familiari (la cattedra). Se l'esperimento cognitivo aveva portato a leggere, nel vissuto, l'evento impersonale del «darsi» di qualcosa, l'esempio della cattedra introduce il «carattere primario» del vissuto, la significatività, laddove nella domanda: «c'è qualcosa?» mancava non tanto il riferimento al soggetto, che dal punto di vista fenomenologico, nel vissuto è inseparabile dall'oggetto, ma esattamente il riferimento al carattere sempre già orientato del vissuto ambientale, che è *Umwelt-erlebnis*, appunto, esperienza vissuta costituita da significatività ambientale:

Nell'esperienza vissuta del vedere la cattedra – spiega Heidegger in un passo decisivo – *mi si dà qualcosa* [*gibt sich mir etwas*] a partire da un mondo-ambiente immediato. Questa ambientalità [*dieses Umweltliche*] (la cattedra, il libro, la lavagna, il quaderno di appunti, la stilografica, il bidello, il corpo degli studenti, il tram, l'automobile, etc., etc.) non sono cose con un determinato carattere di significato, oggetti, e per di più concepiti come significanti questa e quest'altra cosa; al contrario l'elemento significativo è il carattere primario, mi si

¹⁷⁹ Il che, sia detto per inciso, vale anche per il «nero del Senegal», «privo di cultura scientifica (ma non di cultura)», il quale, trasportato di colpo nell'aula universitaria dalla sua capanna, troverebbe nell'estraniante esperienza della cattedra «un momento significativo», ad esempio un utile riparo da frecce e fionde, cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 70. Sui possibili sviluppi ermeneutici dell'esperienza dell'estraneo cui qui Heidegger accenna si sofferma Gander nel suo studio *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, pagg. 263 ss. (§ 33 «Problematik des Fremden»), con un consistente apparato di note che permette di ampliare la portata delle riflessioni fenomenologiche sull'alterità e l'estraneità fuori dai confini strettamente fenomenologici, in dialogo con, ad esempio, l'antropologia culturale e l'etnologia, riferimenti privilegiati dall'autore.

dà immediatamente, senza un *detour* intellettuale che passi per il concepire le cose. Vivendo in un ambiente, mi si significa dappertutto e sempre, tutto è mondano, “*si-fa-mondo*” [»es weltet«], il che non coincide con il “ha valore” [»es wertet«] (il problema della connessione tra i due termini rientra nell’idea di genealogia eidetica delle motivazioni primarie e ci porta in difficili ambiti problematici)¹⁸⁰.

Tutto intorno a noi, nel vissuto ambientale, si fa mondo, e questo «es weltet» non lo cogliamo teoreticamente, piuttosto lo viviamo in quanto facente mondo, «als weltend», aggiunge Heidegger, il quale l’anno successivo, nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, già lo intenderà come «als der Bedeutsamkeit», come un «in quanto» strutturale della compagine della significatività che intesse l’evento del mondo, grazie al quale vedo la cattedra in quanto cattedra¹⁸¹.

Mondeggiare, farsi mondo: se osserviamo il vissuto ambientale dall’interno, come suggerisce l’esperimento della cattedra, senza deviare per una considerazione teoretica, tutto è mondano, *es ist alles welthaft*. Questo è il “contenuto” fenomenologico dell’*Erlebnis*: l’evento personale-impersonale del mondo, in cui «si fa mondo» (in primo luogo ma non soltanto) per me, in cui le cose che non sono io *mi* significano¹⁸². Ma rimane pur sempre il problema:

¹⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 70-71, trad. it. mod. Per Gadamer «es weltet» è la parola che annuncia la svolta verso la fenomenologia ermeneutica, alternativa alla fenomenologia intuitiva husserliana, cfr. *Heideggers Wege*, op. cit., pag. 141. In un saggio del 1990, inoltre, Riedel osserva che l’*Umwelterlebnis* svolge una funzione esemplificativa della nuova interpretazione della fenomenologia nella direzione di una scienza preteoretica dell’origine, cfr. M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, pagg. 82-83.

¹⁸¹ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 88: «abbiamo visto che nell’esperienza dell’ambiente non c’è affatto un *porre teoretico*. Il “mondeggia” non viene appurato teoreticamente ma viene vissuto “come mondeggiante”» («Wir sahen, im Umwelterleben liegt überhaupt keine theoretischen Setzung. Das »es weltet« wird nicht theoretisch festgestellt, sondern »als weltend« erlebt»). Cfr. Id., *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 114; ma anche il corso del semestre estivo 1923, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1992, pag. 91: «Si indichi come significatività il Come-che-cosa [*das Als-was*, l’in-quanto-che-cosa, potremmo anche dire] e il Come dell’incontrare [*Wie des Begegnens*]. Sulla rilevanza dello «als» ermeneutico nel primo periodo friburghese si possono vedere le considerazioni di H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, op. cit., pagg. 259-260.

¹⁸² Kisiel, in *The Genesis of Heidegger’s ‘Being and Time’*, pagg. 23-24, osserva che il semestre può essere letto anche come variazione sul tema dell’impersonale tedesco «*Es*», adottato nella prima parte del corso per l’esame critico del metodo teleologico trascendentale, le cui parole d’ordine suonano: «es gilt», «es soll», «es wertet». (cfr. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, rispettivamente pagg. 29 e 50; 34; 46). Nella seconda parte del corso, come abbiamo visto, lo ritroviamo nell’esperimento cognitivo sullo «es gibt», di matrice husserliana e laskiana. Anche in quello fenomenologico della cattedra, che stiamo analizzando, troviamo le espressioni «es weltet», «es er-eignet sich» (*ibid.*, pagg. 73 e 75). L’occorrenza anomala «es lebt» notata da Kisiel (*ibid.*, pag. 66) ci segnala, ancora una volta, il problema che dobbiamo mettere in conto leggendo questo corso, vale a dire l’ambiguità di fondo del farsi mondo («es weltet») nel vissuto

perché il vissuto sarebbe un evento e non invece un processo? E inoltre: è possibile una scienza dei vissuti?

Prima di passare alla critica della duplice obiezione di Natorp alla fenomenologia, Heidegger precisa la posizione raggiunta in merito ai due esperimenti che ha precedentemente proposto, quello cognitivo del “qualcosa dato” e quello fenomenologico del vissuto ambientale (la cattedra). Nel vissuto ambientale io sono messo in risonanza col mondo che mi circonda, vale a dire che la relazione di significatività non è unidirezionale, ma costituisce l’io simultaneamente:

è solamente nel risuonare [*Mitanklingen*] di quello che è di volta in volta il proprio io, che si esperisce [*erleben*, si vive] una ambientalità, che si fa-mondo, e laddove e quando si fa-mondo per me *io* vi partecipo completamente [*bin ich irgendwie ganz dabei*].

Nell’esperienza vissuta intesa come processo psicofisico, invece, non ritrovo me stesso, e il qualcosa di cui si domanda non si fa mondo. Nell’esperienza della domanda che conduce all’«io teoretico», ciò che è mondano è stato cancellato, e a farne le spese è anche il soggetto che domanda. Nel domandare teoreticamente orientato

ogni possibile ambientalità la afferriamo come qualcosa in generale. Questo afferrare, fissare l’oggetto in generale, vive alle spese della rimozione del mio proprio io. Nel senso del qualcosa in generale è implicito che *io non* vibri nel fissarlo, anzi questo vibrare, questo emergere di me stesso viene inibito¹⁸³.

L’essere oggetto dell’oggetto, insomma, come tale «non mi tocca», l’io che fissa «non sono più io». Ed è qui che Heidegger anticipa quello che sarà il *leitmotiv* della critica al primato del teoretico: «Il fissare come vissuto è soltanto un rudimento dell’esperienza vissuta; è un’esperienza de-vitalizzata»¹⁸⁴. C’è uno stacco (*Entfernung*) inesorabile tra l’oggettivo, il conosciuto come tale e l’autentica esperienza vissuta. Il vissuto teoretico è spersonalizzante, perché appartiene per principio non a me ma a un io puro, altrimenti non potrebbe valere universalmente. Ed è anche devitalizzante, cioè un lontano ricordo (o eco, per riprendere la metafora della mia «risonanza» con i significati del mondo-ambiente) della vita contestualizzata nella *Umwelt*. Invece, l’esperienza vissuta ambientale è personale-impersonale, cioè mi situa in un mondo appropriato, che significa per me, ma non è costituito da me solo.

La ricostruzione teoretica dell’esperienza basilare della conoscenza (il fissare oggettualità) descrive un processo (*Vorgang*) che passa accanto all’io che

ambientale, evento che dà luogo a un esserci, un darsi («es geben»), che è personale e impersonale al tempo stesso.

¹⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 71, trad. it. mod.: «Das Welthafte ist hier ausgelöscht, fassen wir jeder mögliche Umweltliche als Etwas überhaupt. Dieses Fassen, Fest-stellen als Gegenstand überhaupt, lebt auf Kosten der Zurückdrängung meines eigenen Ichs. Es liegt im Sinne des Etwas überhaupt, daß ich nicht in der Fest-stellung seiner als solchen mitschwinge, sondern dieses Mitschwingen, dieses Mitherausgehen meiner ist unterbunden».

¹⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 71, trad. it. mod.: «Das Feststellen als Erlebnis ist nur noch ein Rudiment von Er-leben; es ist ein Ent-leben».

esperisce, legato alla cosa conosciuta mantiene con l'io solo uno «sbiadito riferimento»; quella teoretica è un'esperienza ridotta «al minimo». I fatti e le connessioni di fatti si offrono all'io, sì, ma all'io teoretico spersonalizzato, non all'io «storico». Tutto al contrario per l'esperienza vissuta in cui il mio io «vibra» di rimando a ciò che vede, che lo riguarda.

L'autentica esperienza vissuta, infatti, non è un processo, ma un evento, cioè una *mia* esperienza, di cui qualcosa pure resta nel vissuto dell'io teoretico:

Nel vedere la cattedra io ci sono con il mio io completo, esso vi risuona, come abbiamo detto è un'esperienza propria a me, ed è così che io la vedo; ma non si tratta di un processo, bensì di un *evento* (un non-processo, nell'esperienza della domanda un resto dell'evento [*Nicht-Vorgang, im Frageerlebnis ein Rest von Ereignis*]).

L'esperienza vissuta, prosegue Heidegger, non mi si para davanti come una cosa che sono io a collocare, come un oggetto, «ma io stesso me ne approprio, ed essa è l'evento che, secondo la sua essenza, si fa appropriare». E se la comprendo volgendovi lo sguardo, la comprendo non come un processo, una cosa, un oggetto, ma come qualcosa di completamente nuovo (*ein ganz Neues*), che nemmeno rimanda a una sfera oggettuale, né a un essere fisico o psichico. La conclusione è più che coerente: «Le esperienze vissute sono eventi, in quanto esse vivono di ciò che è proprio ed è solo così che vive la vita», anche se, siamo avvertiti, il carattere di evento dei vissuti non è ancora compiutamente determinato¹⁸⁵.

Le lezioni dedicate all'esplorazione del vissuto del mondo-ambiente si concludono con l'irresistibile obiezione teoretica: anche ammettendo che i miei vissuti siano di natura differente dagli oggetti e dalle cose, e meritino una descrizione speciale, fenomenologica, questa varrebbe solo per me, e nemmeno per tutti i miei vissuti. Come posso costruire una scienza su queste basi? Ogni tentativo di isolare i vissuti per osservarli è destinato a distruggerli e a stringere solo un cumulo indistinto di cose.

¹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 72-73, trad. it. mod.

2.2 | Significatività e intenzionalità: la contestazione del primato del teoretico

Tutta la seconda parte del corso è tesa a dimostrare che la fenomenologia è sì scienza originaria, ma pre-teoretica. È in questo senso che Heidegger reinterpretava, in analogia con il primo volume delle *Ideen* di Husserl, il problema storico della fenomenologia: realismo critico o inguaribile idealismo? Nell'alternativa tra realismo e idealismo si annida una questione fenomenologica di non poco conto: la spiegazione con la coscienza naturale, ingenua (*das naive Bewußtsein*), e la sua elevazione al livello scientifico. La questione è strettamente legata agli esperimenti proposti durante le lezioni, dal momento che nella coscienza ingenua, naturale, dobbiamo annoverare anche i vissuti ambientali¹⁸⁶. Perciò per comprendere meglio cosa Heidegger intenda in questo periodo per «vissuto» e per «ambiente» dobbiamo passare per la critica dell'atteggiamento teoretico che costituisce la base argomentativa per le tesi che abbiamo esposto nel paragrafo precedente, in particolare sul vissuto concepito come evento e non come processo psicofisico.

L'esperienza vissuta del mondo-ambiente (o: vissuto ambientale, *das Umwelterlebnis*) rientra nella coscienza naturale che abbiamo del mondo. Ma la coscienza naturale, ingenua è piena di presupposizioni: le cose, gli altri, me stesso, il mondo esterno, gli oggetti e le forme perfino. La coscienza ingenua nella quale per lo più viviamo non bada a ciò che è dato immediatamente e il fatto che «per lo più viviamo ambientalmente», come dirà più avanti¹⁸⁷, ci espone a ciò che ci è dato immediatamente. Ma che significa immediatamente? Di che cosa possiamo dire che «ci è dato immediatamente»? Che vuol dire «essere dato»? Come si può intuire questa parte del corso è in stretta risonanza con quella più sopra presa in esame, in cui Heidegger, per introdurre la nozione di ambiente e di evento personale-impersonale del mondo aveva proposto i due esperimenti così diversi tra loro del «qualcosa dato» e della cattedra. Ora dobbiamo chiederci: la cattedra è «data»? E se sì come? Una cosa che vedo mi è data immediatamente, ma non mi sono date immediatamente le sensazioni; dei cosiddetti «dati sensoriali» non ho coscienza. Il colore della cattedra però lo vedo, ma anche quello non come una sensazione: «vedo marrone, ma in un'unica connessione significativa con la cattedra [*Ich sehe Braunes, aber in einheitlichem Bedeutungszusammenhang mit dem Katheder*]»¹⁸⁸. Certamente posso fare astrazione del solo colore e prenderlo come dato sensoriale, appunto, e mi risulterebbe incontestabilmente l'unico vero dato, una datità primaria e primitiva. Ma, prosegue Heidegger con l'obiezione decisiva, si fa mondo nel mero dato sensoriale? Come pretendiamo possa avvenire un mondo in una singola datità, per quanto costitutiva della nostra percezione? Fare esperienza di un dato sensoriale (il colore marrone in quanto colore) o invece di una cosa-situazione di uso quotidiano che *significa* un mondo (la cattedra) non è certo la stessa cosa.

¹⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 81.

¹⁸⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 84.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 81.

Ma quella di Heidegger non è solo un'opzione teorica, per quanto a prima vista si presenti così: un ritorno all'immediatezza dell'atteggiamento naturale di contro all'astrazione di quello teoretico obiettivante, asfissiante tanto per la vita che per la scienza che vuole occuparsene.

Il problema che qui viene affrontato è molto più ampio e lo possiamo sintetizzare con una domanda secca: il mondo – cioè la connessione di significati in cui avviene l'esperienza vissuta – è un dato? E in che modo ci è dato il mondo, se ci è dato? Se dobbiamo ancora aspettare per ottenere una risposta esplicita, possiamo perlomeno fin d'ora stabilire come certamente, secondo Heidegger, non ci può essere dato il mondo. Su questo è particolarmente chiaro e, come si vedrà subito, perentorio:

Naturalmente non ho bisogno di dedurre la sensazione di marrone come, prima, la causa che è nel mondo esterno; la sensazione è essa stessa presente, ma solamente in quanto ho distrutto l'elemento ambientale, lo ho cancellato, me ne sono distolto, ho messo fuori gioco il mio io storico ed ho fatto teoria, primariamente *nell'* atteggiamento teoretico.

In breve, l'atteggiamento teoretico

è possibile solamente come distruzione dell'esperienza vissuta del mondo ambiente [*als Zerstörung des Umwelterlebnisses*], [...] se cerco di spiegare teoreticamente il mondo-ambiente, esso collassa¹⁸⁹.

Il mondo dunque non può esserci dato nell'atteggiamento teoretico. Da parte loro, viceversa, i fenomeni sensibili (qui Heidegger introduce il termine «fenomeno») offrono una resistenza alla spiegazione teoretica con cui bisogna fare i conti, pena il rischio di perderli, aggiungeremmo, come perderemmo il senso di un'indicazione stradale se la trattassimo come un problema geometrico.

Il controsenso del realismo critico sta proprio nella soppressione del carattere di significatività, che contraddistingue il vissuto ambientale, per mezzo di un sistema causale preso in prestito dalle scienze naturali. Così pure l'idealismo critico, basato su una assolutizzazione della sfera teoretica non ulteriormente giustificata, manca il problema, sovrapponendo alla realtà effettiva quella oggettiva mutuata dalle scienze naturali.

Nella critica al realismo e all'idealismo Heidegger non ha tuttavia di mira il loro comune naturalismo, come invece era per Husserl nel saggio su «Logos» che viene qui richiamato, quanto invece il dominio generale di ciò che è teoretico, che con il suo «primato» deforma tutto il problema¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 81-82, trad. it. mod.: «Gewiß, ich brauche sie nicht zu erschließen wie nachher die außerweltliche Ursache; di Empfindung ist selbst da, aber erst dadurch, daß ich das Umweltliche zerstörte, daß ich wegstrich, absah, mein historisches Ich ausschaltete und Theorie trieb, primär in der theoretischen Einstellung». Attraverso l'approfondimento dell'analisi dell'atteggiamento teoretico nel vissuto ambientale condotto nel 1919, Heidegger si avvicina dunque a una dimensione, quella della storicità, che risulterà decisiva nei corsi successivi, in particolare quello dedicato alla lettura delle epistole paoline (semestre invernale 1920/21), come anche, con ogni evidenza, nel percorso verso l'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*.

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 83.

Ma qual è la prestazione specifica dell'atteggiamento teoretico? Con questa domanda Heidegger ha l'occasione di tornare sulla questione che attraversa silenziosamente tutto il corso: come mi è dato il mondo? Che cos'è un vissuto ambientale e come coglierlo? Che vuol dire, come aveva avvertito in precedenza, che «Vivendo in un ambiente, mi si significa dappertutto e sempre, tutto è mondano, “si fa-mondo” [*es weltet*], il che non coincide con il “ha valore”»¹⁹¹? Che per lo più viviamo ambientalmente vuol dire che il vissuto ambientale non è un accidente, ma è essenziale alla «vita in sé per sé»¹⁹². E come tale non può essere il correlato di una coscienza, aggiungeremmo. L'atteggiamento teoretico, sebbene più raro, è comunque profondamente radicato nella vita, e ciò impedisce di valutare adeguatamente, esaurientemente, l'ambito dove domina.

Possiamo ora riproporre la questione apparsa in precedenza: il mondo è un dato? E riportare la secca risposta di Heidegger: no, dal momento che un'ambientalità “data” è già contaminata teoreticamente, e perciò dissolta. Per quanto appena abbozzata, la «datità» (*Gegebenheit*) è già una forma teoretica:

La “datità” significa la prima contaminazione oggettualizzante dell'ambientale, il primo e puro pararsi dinanzi a un io *ancora* storico. Se poi viene tolto il vero senso dell'ambientale, il suo carattere di significato, allora ciò che si è già collocato come dato si sbiadisce in mera cosa¹⁹³.

Basta un semplice esperimento a confermare la riduzione del vissuto ambientale alla cosalità, per esempio nella serie: cattedra - cassa - di color marrone - legno - cosa. L'atteggiamento teoretico processa il vissuto fino ad annullarne la vitalità, lo de-vitalizza, appunto. Tutto diviene «cosale», lo spazio è lo spazio delle cose, il tempo è il tempo delle cose, con tutte le loro qualità e attributi (estensione, colore, durezza ecc.).

Nella devitalizzazione ad opera del processo teoretico della datità, dunque, va perso il carattere fondamentale dell'ambientalità, la sua significatività, e con essa l'evento impersonale del mondo, il farsi mondo («*es weltet*»). Benché già molto esplicita e netta, la denuncia dell'azione devitalizzante dell'atteggiamento teoretico trova ulteriore conferma nel semestre invernale successivo, dove viene illustrata con esempi diretti e concreti: «Un prato fiorito che percorriamo in una passeggiata di maggio» di contro al «dettaglio di un incontro vitale immediato fatto nel contesto espressivo di trattati scientifici di botanica su quelle piante»; la «sala Rembrandt nel Kaiser-Friedrich-Museum di Berlino, la sua ricchezza colta in un'ora di puro godimento artistico», contrapposta allo «stesso dettaglio di incontri vitali fatti nel contesto di una monografia di storia dell'arte su Rembrandt»; e ancora facendo notare la differenza, abissale, tra «una sobria

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, pag. 71.

¹⁹² Cfr. *ibid.*, pag. 114. «*Leben an und für sich*», è questa l'espressione usata da Heidegger nell'introdurre il semestre estivo del 1919 (*Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*), successivo a quello che stiamo leggendo, per indicare la «visione fenomenologica originaria», cfr. *ibid.*, pag. 114, sintagma che sarà di nuovo al centro delle argomentazioni del WS 1919/20 *Grundprobleme der Phänomenologie*.

¹⁹³ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 84, trad. it. mod.: «Die “Gegebenheit” bedeutet die erste vergegenständlichende Antastung des Umweltlichen, das erste, bloße Hinstellen vor das *noch* historische Ich. Wird nun der eigentliche Sinn des Umweltlichen, sein Bedeutungscharakter, gleichsam ausgehoben, dann ist das bereits als gegeben Hingestellte zum bloßen Ding verblaßt».

messa cantata nella liturgia benedettina al monastero di Beuron» con la lettura di un «trattato teologico-scientifico sul sacrificio eucaristico»¹⁹⁴. Esempi che però ci ricordano al contempo che Heidegger non perde mai di vista il fatto che la scienza istituisce contesti espressivi autonomi, derivanti da specifiche prestazioni e richiedenti la massima attenzione da parte della fenomenologia che si vuole scienza preteoretica.

A maggior ragione, dunque, occorre chiarire nuovamente che per Heidegger l'atteggiamento teoretico non dà luogo a un'esperienza parallela o immaginaria, totalmente astratta rispetto alla vita ma, scaturendo direttamente da essa, provoca una *riduzione dissipativa* del carattere significativo dell'ambientalità¹⁹⁵. L'indagine dei diversi stadi della teorizzazione, della progressiva cosalizzazione della realtà sono una grossa opportunità per la filosofia. Ma se si recide il legame con la vita, se non si riconosce, e si mantiene, l'origine della teoria dalla vita si perdono di vista i problemi più importanti¹⁹⁶. E uno dei più importanti, nota Heidegger, è proprio quello del punto di passaggio dall'esperienza vissuta del mondo-ambiente alla sua prima oggettivazione.

Dunque, ricapitolando, tutto ciò che è reale si fa mondo, ma non tutto ciò che si fa mondo ha bisogno di essere reale, laddove la "realtà" (cosalità, obiettività ecc.) è la prestazione specifica dell'atteggiamento teoretico. Di qui la posizione assunta da Heidegger in cui si può riconoscere l'enunciazione di un programma fenomenologico destinato a svilupparsi nei successivi quattro anni, almeno, cioè, fino a quando la nozione di *Dasein*, con tutto ciò che essa, come vedremo, porta con sé, non finirà per assumere rilievo centrale, sorreggendo l'impalcatura dell'ontologia fondamentale. L'orientamento delle ricerche future di Heidegger lo si può intuire da queste affermazioni:

Interrogarsi sulla realtà di ciò che è ambientale, rispetto alla quale ogni realtà rappresenta già una deduzione più volte rielaborata e de-interpretata, significa mettere sottosopra ogni problematica genuina. L'ambientale ha la sua genuina autopresentazione in se stesso¹⁹⁷.

«*Das Umweltliche hat seine genuine Sichselbstausweisung in sich selbst*»: ci sembra di leggere in questo enunciato la formulazione più netta che possiamo trovare in questo corso – il primo tenuto in qualità di assistente ufficiale di Husserl, ricordiamolo – del programma di autointerpretazione della vita fattizia e del suo carattere mondano che dirigerà le successive ricerche heideggeriane. L'espressione riassumerebbe infatti il principio fenomenologico alla base dell'intuizione ermeneutica, che consente cioè a quest'ultima di farsi scienza fenomenologica ermeneutica. Il fenomeno della vita avrebbe dunque una sua

¹⁹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 65.

¹⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 85: «L'esperienza della cosa è sicuramente esperienza vissuta, ma, compresa nella sua origine dall'esperienza vissuta del mondo-ambiente, essa è già esperienza de-vitalizzata. Ci sono *gradini della vitalità* dell'esperienza vissuta che non hanno nulla a che fare con l'"intensità vitale" individuale e casuale ma che al contrario sono prefigurati nell'essenza dei modi dell'esperienza vissuta e del suo farsi-mondo, ossia nell'unità della stessa vita genuina».

¹⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 86. Qui Heidegger sta facendo riferimento alla scuola di Marburgo e a Lotze.

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 86, trad. it. mod.

giustificazione intrinseca davanti all'analisi fenomenologica: la fenomenologia, infatti, conta su una capacità (non ulteriormente messa in questione) di «autopresentazione» (*Selbstaussweisung*) della vita in sé¹⁹⁸.

Torniamo alle lezioni. Di nuovo Heidegger prende posizione nei confronti del realismo e dell'idealismo. Entrambi, nota, operano una riduzione o svuotamento dell'esperienza vissuta del mondo-ambiente, rendendola oggetto di teoria. Se il realismo crede che l'esperienza del mondo-ambiente presupponga la realtà del mondo esterno, l'idealismo costruttivista assolutizza il teoretico, mancando completamente il fenomeno, poiché il farsi mondo (lo «es weltet») non viene afferrato teoreticamente, ma «viene vissuto “come mondeggiante”», o, in altri termini, esperito come farsi mondo¹⁹⁹. Ma come stanno le cose con la fenomenologia? La questione occupa le ultime pagine del corso ed è decisiva per capire cosa intende Heidegger per «scienza originaria preteoretica», cioè l'idea di fenomenologia con cui riprende le istanze husserliane che danno forma e ritmo al corso.

Prima di rivolgerci alla posizione che emerge, tra le righe, nei riguardi della fenomenologia trascendentale di Husserl (quella del primo volume delle *Ideen*, richiamato più volte in queste pagine), riassumiamo brevemente i paragrafi dedicati invece alla critica che Natorp mosse a Husserl, sia nella sua *Allgemeine Psychologie*, sia nella recensione al primo volume delle *Ideen* (apparsa sulla rivista «Logos» nel 1917)²⁰⁰, funzionale, come vedremo, a introdurre quella che Heidegger intende muovere per suo conto. La descrizione dei vissuti implica una riflessione su di essi. Questa è una posizione fenomenologica presentata e discussa esplicitamente nel primo volume delle *Idee* che Heidegger richiama²⁰¹. La riflessione sui vissuti – o oggettivazione del soggettivo, secondo il linguaggio di Natorp – garantisce una certa descrizione obiettivamente fedele delle cose e dei fenomeni ma rimane un comportamento teoretico, anzi, attraverso la descrizione come metodo si introduce l'atteggiamento teoretico nell'esperienza. Non c'è dunque nessuna speranza – parafrasa Heidegger dalla *Psicologia generale* di Natorp – di opporsi alla teoretizzazione se si vuole fare delle esperienze

¹⁹⁸ Pietro Chiodi traduce «*Selbstaussweisung*» con «autogiustificazione», cfr. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2003, pag. 268 (§ 44.a: «Il concetto tradizionale di verità e i suoi fondamenti ontologici»). «Autocomprovarsi» è la traduzione data, nello stesso passo, da Alfredo Marini, cfr. *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006, pag. 617.

¹⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 88.

²⁰⁰ Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen 1912; Id., *Husserls «Ideen zu einer reinen Phänomenologie»*, in «Logos», 7 (1917-1918), pagg. 236 ss.

²⁰¹ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 94 ss. Del primo volume delle *Ideen* si vedano in particolare i §§ 77 e 78. L'enunciato da cui, nello specifico, Heidegger prende le mosse si trova nel § 77: «il metodo fenomenologico si muove completamente in atti della riflessione» (cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, op. cit., pag. 184). Nel *Kriegsnotsemester* di Husserl troviamo citato più volte solo il primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (dallo «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Bd. I, Halle 1913). Ci sembra tuttavia evidente, per la questione della significatività, l'influsso delle *Ricerche Logiche*, ben conosciute da Heidegger, che ne fa un uso sistematico nello scritto di abilitazione su *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, del 1916, richiamando in particolare la Prima: *Espressione e significato*, e la Seconda: *L'idea della grammatica pura*.

vissute l'oggetto di una scienza, il che significa, d'altro canto, che non c'è possibile comprensione immediata, non teoretica, dei vissuti.

Le motivazioni di questa critica, ci dice Heidegger, mettono radici in un punto molto delicato della fenomenologia: la convinzione per cui i vissuti, gli *Erlebnisse*, siano esigibili nella loro assoluta presentazione come dati, e che dunque come tali siano integralmente presentabili e sottoponibili in linea di principio allo stesso trattamento teoretico riservato agli oggetti²⁰². Nell'interpretazione di Natorp, la fenomenologia pretenderebbe di descrivere un fenomeno di cui suppone l'instabilità, la fuggevolezza. Non solo la materia resisterebbe al metodo, ma il metodo stesso, la descrizione, implica autocontraddizione: descrivere la vita non significa porla sotto concetti generali? Non significa porla sotto vuote e svuotanti astrazioni? Allora non può darsi qualcosa come una descrizione immediata, dal momento che ogni espressione, ogni tentativo di mettere il fenomeno in parola è già una generalizzazione, e perciò un'oggettivazione.

Questa la prima obiezione di Natorp alla fenomenologia husserliana che Heidegger riprende non tanto per difendere il maestro, quanto piuttosto per corroborare i propri risultati. La fenomenologia sembrerebbe dunque doversi arrendere all'intrinseca contraddittorietà dello stesso metodo che si è data. L'esperienza vissuta, l'esperienza immediata, è inaccessibile e inesprimibile se non in modo teoretico. La fenomenologia, invece, pretende di essere scienza originaria pre-teoretica. D'altra parte, notava poco prima Heidegger, il teoretico è di per sé già qualcosa di derivato e la circolarità di presupposizioni in cui ci immette non è di conseguenza autentica, ma prodotta teoreticamente. La «scienza dell'origine» (*Wissenschaft vom Ursprung*) da parte sua non ha invece bisogno di fare presupposizioni, e non potrebbe nemmeno farlo, proprio in quanto non è teoria. «Essa si situa allora davanti o sopra la sfera dove ha in generale senso parlare di presupposti»²⁰³. Con ciò – nota di passaggio Heidegger – cade anche la legittimità di ogni teoria della conoscenza, di ogni teoria della teoria (e perciò anche della Logica).

Ma più che agevolare la formazione dell'idea di «scienza originaria» questa mancanza di punti di riferimento la complica. Si pone subito un ostacolo metodologico retroattivo, per così dire, che rischia di vanificare i risultati più importanti dell'indagine fin qui svolta: come siamo arrivati alla determinazione del vissuto ambientale, dell'evento del mondo, del farsi mondo nel vissuto ambientale? Come cogliere e descrivere il fenomeno «esperienza vissuta»? Come farne scienza?

È questo che si chiede Heidegger a questo punto del corso. Evidentemente ciò chiama in causa la fenomenologia, anche se con queste domande ci muoviamo ancora nella fase preliminare del metodo fenomenologico. Ancora una volta siamo di fronte alla sovrapposizione di oggetto e metodo, vale a dire ci

²⁰² Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 96-97.

²⁰³ Cfr. *ibid.*, pagg. 91-92. Alla fenomenologia come *Ursprungswissenschaft* (approfondimento dell'idea di *Urwissenschaft*) sarà dedicata, come vedremo, la seconda parte del corso del 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie* («Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich»). Di fenomenologia come «scienza delle “origini”», in opposizione alle scienze «dogmatiche» parla Husserl nel paragrafo 56 del primo volume delle *Idee*, ma occorre ricordare che lo sguardo della fenomenologia cui Husserl sta introducendo, come è detto nello stesso paragrafo, è diretto «sulla coscienza trascendentale», cfr. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, op. cit., pag. 125.

troviamo nella circolarità del «problema di Munchäusen», come lo aveva chiamato prima. In queste ore di lezione però Heidegger smette i panni di avvocato, per così dire, della fenomenologia e affronta direttamente il problema, dando delle indicazioni preziose per comprendere cosa si debba intendere per «scienza originaria preteoretica», quanto al metodo e all'oggetto. E lo fa mirando al cuore della fenomenologia trascendentale di Husserl.

Il modo in cui la fenomenologia affronta i vissuti dipende infatti dal «principio dei principi» espresso nel primo volume delle *Idee*: «Tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» [*Intuition*] (per così dire in carne e ossa) è da assumere così come si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»²⁰⁴. Nessuna teoria deve poterci ingannare su questo principio, avverte subito dopo Husserl, e Heidegger interpreta questa affermazione come una conferma delle sue argomentazioni: un simile principio, che mette in crisi la portata teoretica del metodo fenomenologico non può essere a sua volta teoretico, ma può invece indirizzarci verso una genuina tensione della vita stessa. Il principio enunciato da Husserl nel passo appena citato di *Idee I* è infatti per Heidegger

l'intenzione originaria della vita verace, l'atteggiamento originario dell'esperienza vissuta e della vita come tali, l'assoluta *simpatia della vita* [*Lebenssympathie*] identica con la stessa esperienza²⁰⁵.

Il principio primo della fenomenologia esprime dunque l'*habitus* del fenomenologo e la cifra della fenomenologia come scienza originaria. L'esperienza vissuta non può essere fatta oggetto di conoscenza in senso teoretico, costituendo piuttosto il legame empatico primitivo con la vita stessa, e di conseguenza l'unico e principale punto di partenza per la conoscenza della vita stessa, obbligando così il fenomenologo a una messa fuori gioco di tutte le sue conoscenze. Esattamente come nel caso della cattedra che abbiamo visto sopra, in cui a monte dei dati sensoriali, a monte delle mie considerazioni sul materiale della percezione, scopro la mia instabile, impura, effettiva situazione²⁰⁶. Ma il «principio dei principi» esprime anche un notevole isolamento, tanto che solo la fenomenologia può preservare la fenomenologia. Per preservare (o salvare) il fenomeno la scienza originaria deve innanzitutto preservare se stessa, e viceversa preservando il fenomeno (la «vita in sé e per sé») la fenomenologia si garantisce, seppur provvisoriamente (come possiamo leggere per esempio negli appunti di Franz-Joseph Brecht raccolti nella *Appendice II*), la genuinità del suo metodo²⁰⁷.

²⁰⁴ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, op. cit., pagg. 52-53 (§ 24).

²⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 103.

²⁰⁶ Per quanto riguarda la nozione di «situazione», fondamentale per comprendere i sentieri battuti in questi anni, rimandiamo al corso *Sull'essenza dell'università e dello studio accademico* (SS 1919, in *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., Appendice I, pagg. 189 ss.) e alle *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers*, scritte negli anni 1919-1921.

²⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 103: «Lo stesso atteggiamento fondamentale [la simpatia della vita] è assoluto solo quando viviamo in esso stesso – e ciò non lo raggiunge nessun sistema concettuale per quanto articolato sia, ma solamente la vita fenomenologica nell'accrescimento costante di se stessa».

Rivolgersi all'esperienza vissuta senza intaccarne l'essenza è la premura principale della fenomenologia. Il primato dell'intuizione, sollevato tanto contro il predominio dell'atteggiamento teoretico, quanto contro il vincolo di quello naturale, deve guidare l'esplorazione fenomenologica del fenomeno *Erlebnis*. Che ruolo svolge allora, potremmo chiedere, l'intenzionalità nella revisione heideggeriana della fenomenologia? Potremmo chiederlo, ma non troveremmo risposta²⁰⁸.

Heidegger non si occupa in questo corso del problema, limitandosi agli scarni riferimenti che abbiamo riportato. Nelle ultime ore di lezione Heidegger non affronta la natura dell'intenzionalità originaria che ha appena attribuito alla «simpatia della vita», ossia a quell'originario rapportarsi a se stessa come evento nel vissuto ambientale in cui «*es weltet*», si fa mondo. Affronta invece un altro problema, molto più urgente e insidioso in verità, quello contenuto nel pregiudizio per cui il linguaggio sarebbe essenzialmente oggettivante, e che dunque ogni tentativo di descrizione (cui la critica neokantiana riconduce pregiudizialmente il vedere fenomenologico), in quanto espresso, verbalizzato, comporti una inevitabile universalizzazione teoretica, concettualizzante e oggettivante.

L'obiezione sollevata alla fenomenologia circa il linguaggio (è la seconda obiezione di Natorp presa in esame da Heidegger) è un'obiezione «pericolosa», e per questo Heidegger vi si sofferma alla fine del corso. Pericolosa per due ragioni. In primo luogo perché fraintende il senso genuino del vedere fenomenologico, che non coincide con la descrizione della vita cosciente che la fenomenologia vuole produrre. Ma la sua pericolosità risiede anche nel fatto che coglie un punto di oscurità nel metodo fenomenologico stesso, che deve esprimere in concetti fenomeni che altrimenti non avrebbero portata scientifica. In altri termini, se ogni descrizione è generalizzante e se ogni linguaggio è oggettivante (sono i due presupposti della critica di Natorp) anche ammettendo che viviamo per lo più ambientalmente, cioè immersi nella significatività di ciò che ci circonda, il significato si rivelerebbe però colto, inteso, pensato, teoreticamente e – tesi centrale della critica – la realizzazione del significato sarebbe di per sé già una esibizione di oggetto, un dare l'oggetto in quanto tale²⁰⁹.

Insomma, per quanto la fenomenologia possa pensarsi esente da torsioni teoreticiste, vi sarebbe proprio nel cuore del suo metodo descrittivo un momento di teorizzazione assolutamente invincibile, e questo sarebbe confermato dal

²⁰⁸ Secondo Kisiel, tramite il ricorso all'intenzionalità nello scritto di abilitazione su Duns Scoto (cfr. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, pagg. 319 ss.) Heidegger muove il passo oltre la bruta fatticità che pure costituiva il campo di indagine, verso il senso comprensivo di un ambito fattizio circostante che sarà il punto di partenza del *Kriegsnotsemester*, cfr. *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 31-32.

²⁰⁹ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 104. Alla base dell'obiezione di Natorp, dice Heidegger, «c'è l'opinione che ogni linguaggio sarebbe in sé già oggettivante, il che significa che, vivendo in un significato, si dovrebbe concepire ciò che è significato *eo ipso* come teoreticamente pensato, dunque la realizzazione del significato sarebbe già come tale una esibizione di oggetto». L'originale suona: «Diesem Einwand liegt die Meinung zugrunde, alle Sprache sei an sich schon objectivierend, d.h. man müsse, in einer Bedeutung lebend, eo ipso das Bedeutete als theoretisch Gemeintes auffassen, die Bedeutungserfüllung sei ohne weiteres nur gegenstandgebend».

linguaggio stesso della fenomenologia, cioè la descrizione dei vissuti²¹⁰. Così, per distinguere nettamente l'atteggiamento fenomenologico da quello teoretico, Heidegger torna all'esempio del vuoto "qualcosa", mera forma dell'oggettualità in generale. Il qualcosa teoreticamente determinato è «assolutamente privo-di-mondo, estraneo-al-mondo» (*das absolute Weltlose, Welt-fremde*), e in esso, come già notato, non si può certo vivere²¹¹. Ma il processo di teorizzazione, che Heidegger aveva distinto dall'evento del vissuto ambientale intorno al quale si fa mondo, non è omogeneo, presentando invece differenti livelli di devitalizzazione, in cui esprime la sua prestazione specifica, quella di devitalizzare il vissuto, appunto.

Riprendendo l'esempio del "qualcosa dato" Heidegger propone di distinguere il risultato, o «acme» del processo (il vero e proprio vuoto, formale, "qualcosa") dalla possibilità di individuare in ogni momento del processo l'opportunità del giudizio: «è qualcosa». Poiché in ogni momento del processo è possibile la formalizzazione, dobbiamo distinguere due tipi fondamentalmente diversi del teoretico²¹². Se in ogni momento del processo di devitalizzazione del vissuto possiamo fermarci e formalizzare, se in ogni esperienza abbiamo comunque innanzitutto a che fare con qualcosa, questo tipo di "qualcosa" avrà il significato di esperibile in generale, «*Erlebbares überhaupt*». Tuttavia, a differenza di quella teoreticamente processata, questa generalità non è vuota, ma è «indice della più alta potenzialità della vita» («*Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens*») che la vita, dandosi le sue motivazioni, vive, esperisce. Il qualcosa in generale è l'esperibile in generale e come tale essenzialmente «pre-mondano» (*Vorweltliche*), qualcosa «non-ancora» traboccato in una vita genuina.

Questo è già un risultato fenomenologico: vedere espresso nella vuota forma generale un potenziale della vita stessa, intuire l'evento sotteso e stabilire una gradualità tra atteggiamento naturale e teoretico. Ma questa tesi non espone forse la fenomenologia alla critica del realista? Non è forse la vita, così intesa, ancora più inconsistente, pura potenzialità, appunto, ridotta al generico "qualcosa" ricavato dal vissuto? Parlare di «evento» del farsi mondo nell'esperienza vissuta come la «più alta potenzialità» della vita non vuol forse dire che la vita, dapprima amorfa, debba poi ricevere l'*imprinting*? Niente affatto, perché nel significato del qualcosa come esperibile in generale è contenuto già il momento del «verso», dell'«in direzione di», del muoversi «verso l'interno di un mondo (determinato)», mantenendo intatta la propria «energia vitale»²¹³. Il qualcosa «pre-mondano» è un momento essenziale della vita in sé e per sé,

²¹⁰ Oltre alle *Ricerche Logiche* (in part. la Prima e la Quinta), sulla descrizione degli *Erlebnisse* si possono vedere i §§ 71-75 del primo volume delle *Idee*, cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, op. cit., pagg. 170 ss. Potremmo dire che, riprendendo la critica di Natorp per mostrarne i limiti, Heidegger nel *Kriegsnotsemester* tende a distinguere l'atteggiamento teoretico delle filosofie positiviste da un atteggiamento teoretico specifico della fenomenologia.

²¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 105.

²¹² Heidegger approfondirà il problema della formalizzazione, facendo esplicito riferimento a Husserl, nel semestre invernale del 1920/21, subito prima di dedicarsi all'esplicazione fenomenologica delle epistole paoline, cfr. *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pagg. 90 ss., in cui i testi husserliani citati sono il primo volume delle *Ricerche Logiche* e il primo volume delle *Idee*.

²¹³ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 107. Le espressioni originali sono rispettivamente: «Auf zu»; «Richten auf»; «In eine (bestimmte) Welt hinein».

perché segnala la tendenza a farsi mondo della vita, tensione intenzionale che può venir «deviata teoreticamente» prima della sua espressione. Ma ciò accade in maniera tale che anche la sua deviazione, che dà luogo all'universalità dell'oggettuale-formale, partecipa della scaturigine del flusso esperienziale della vita²¹⁴.

Pur non affrontando direttamente il problema dell'intenzionalità della vita, Heidegger ci dà ugualmente precise indicazioni sulla sua collocazione nella revisione della fenomenologia come scienza preteoretica. L'intenzionalità non è un potere della coscienza, ma una potenzialità della vita in ogni suo momento effettivo, e se non è letta in relazione all'evento del farsi mondo viene teoretizzata, svuotata. La nozione di intenzionalità, inoltre, si ispessisce per Heidegger alla luce del carattere di «significatività» dell'evento del farsi mondo, e l'urgenza con cui esibisce il problema del linguaggio alla fine del corso, così come le difficoltà che incontra, testimoniano che dal punto di vista del metodo qualcosa è cambiato nella revisione della fenomenologia inaugurata da questo primo ciclo di lezioni pubbliche come assistente ufficiale di Husserl.

Il “qualcosa generalmente esperibile” – che riassume il contenuto dell'esperienza vissuta della domanda estratta e distinta dall'esperimento cognitivo sul “qualcosa dato” – rappresenta la base per la costruzione teoretica di una conoscenza di tipo obiettivo riconnessa al flusso esperienziale della vita, cioè il secondo tipo di teoretico che possiamo trovare nel semestre straordinario di guerra. Le ultime battute del corso chiariscono lo sbocco della critica heideggeriana: discernere la motivazione vivente che conduce alla formalizzazione teoretica dal processo e dai suoi risultati (conoscibilità e “qualcosa” formalmente vigente), completando così quanto lasciato in sospeso nella prima parte del corso in cui era stato proposto l'esperimento cognitivo del “qualcosa dato”. La motivazione infatti ci rimanda a uno strato fondamentale della «vita in sé e per sé», cioè alla significatività del mondo-ambiente.

Se il «carattere di significato» (quindi non-teoretico) del vissuto del mondo-ambiente è l'argomento decisivo con cui Heidegger descrive il sorgere (e distaccarsi) dell'atteggiamento teoretico dall'esperienza fattizia della vita in sé e per sé, questa nozione rimane pur sempre ben poco approfondita in queste lezioni, sollevando molte domande e aspettative (come ad esempio quella riguardo un'analisi fenomenologica del linguaggio) che non trovano risposta.

La significatività – spiega Heidegger in una maniera che richiama subito alla memoria le *Ricerche Logiche* di Husserl – è legata all'espressione linguistica:

Ciò che è significativo, dunque, l'espressione linguistica [*Sprachausdruck*] non ha bisogno come tale di essere senz'altro un pensare teoreticamente o addirittura in modo oggettivo, ma è originariamente esperienza vissuta [*ursprünglich erlebend*: potremmo dire anche «originariamente esperiente»] in senso *pre-mondano* o in senso *mondano*²¹⁵.

²¹⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 108. Possiamo osservare qui, come nota giustamente Ardivino, una «paradossale *solidarietà*, all'interno della struttura intenzionale della vita, tra l'*indeterminatezza* formale di un “in direzione di” e la *concretezza* (storica e contingente) di questa direzione in e verso un mondo», cfr. Heidegger. *Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pag. 55.

²¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 108.

Heidegger ci dà degli indizi precisi circa la natura linguistica della nozione di «significatività» che caratterizza l'evento mondano-ambientale, come raramente ne troviamo altrove. Le funzioni semantiche pre-mondane e mondane esprimono per natura caratteri di eventi, prosegue Heidegger, eventi che vanno di pari passo con le esperienze vissute. Sono «pre-correnti e allo stesso tempo ricorrenti» cioè «esprimono la vita nella sua tendenza motivata oppure nella sua motivazione tensionale»²¹⁶. Dunque per fare esperienza dell'esperienza vissuta non dobbiamo in prima istanza riflettere, gli atti riflessivi si basano essi stessi su un tipo di intuizione che Heidegger definisce «ermeneutica»:

L'esperienza vissuta dell'esperienza vissuta – appropriante che si porta con sé – è quella comprendente, è l'*intuizione ermeneutica*, la costituzione fenomenologica originaria del pre- e del ri-correre, dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente. L'universalità dei significati verbali significa primariamente qualcosa di originario: mondanità dell'esperienza vissuta esperita in modo vivente²¹⁷.

Pur manifestandosi, qui, in tutta la sua centralità per un'indagine fenomenologica della vita fattizia, non troviamo in questi anni una trattazione esauriente del fenomeno linguistico. Tuttavia, è questo uno dei pochi luoghi in cui possiamo vedere abbozzata – ma, appunto, succintamente e deplorabilmente soltanto abbozzata – una fenomenologia del linguaggio analoga a quella che possiamo trovare nelle *Ricerche Logiche* di Husserl, che sarebbe quantomeno di aiuto a tutto l'impianto stabilito da Heidegger per la scienza preteoretica. La mancanza di una specifica indagine fenomenologica sul linguaggio, che troviamo non solo espressamente accennata, ma rivendicata dai concetti stessi messi in campo da Heidegger, è un'ipoteca difficilmente aggirabile per la comprensione delle ricerche di questo periodo²¹⁸.

²¹⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 108-109: «Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere ausdrücken, d. h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation».

²¹⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 109. Riportiamo il passo in originale: «Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, *die hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt. Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres: Welthaftigkeit des erlebten Erlebens». Si veda J. Greisch, il quale sostiene che l'espressione «die hermeneutische Intuition» attesta che fin dal 1919 la fenomenologia heideggeriana si definisce come una fenomenologia ermeneutica la cui originalità consiste nell'innesto del concetto diltheyano di «comprendere» (*Verstehen*) su quello husserliano di «intuizione», cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit. pag. 49.

²¹⁸ Nel suo articolo già citato, Riedel osserva che la connessione di senso che, coinvolgendo l'io nella sua interezza, struttura la significatività mondana, rimanda al linguaggio parlato e ascoltato in cui l'io si temporalizza. Secondo Riedel l'elaborazione del programma di un'ermeneutica fenomenologica «dischiude le dimensioni di una fenomenologia del linguaggio nascoste sullo sfondo e non ancora misurate e tanto meno

In ogni caso, il concetto di «intuizione ermeneutica», qui soltanto enunciato, è anch'esso di estrema importanza per capire il percorso argomentativo fin qui svolto. Heidegger vi accenna e il corso finisce, ma gli appunti degli uditori (che nell'edizione italiana troviamo nella *Appendice II*) riportano delle indicazioni preziose per chiarire quella nozione che possiamo considerare come il vero e proprio risultato delle sperimentazioni proposte da Heidegger in questo semestre, fatta salva, evidentemente, la precauzione con cui possiamo utilizzare questi resoconti.

Ripercorriamo brevemente l'esperimento cognitivo così come lo troviamo formulato negli appunti. Nell'esperienza vissuta della domanda: "c'è qualcosa?", mi ritrovo in un atteggiamento teoretico, in cui esperisco il vuoto e universale "qualcosa dato". Heidegger gli contrappone l'esperienza vissuta del mondo-ambiente esemplificata nel "vedere la cattedra". Sorge subito l'obiezione: non vedo pur sempre qualcosa? In effetti, come abbiamo visto, ad ogni livello dell'esperienza vissuta posso dire: c'è qualcosa. Ora, il punto decisivo è: non è forse questo a sua volta un *pregiudizio* teoretico?

Nell'atteggiamento intuitivo indirizzo il mio sguardo su qualcosa. Il "mero qualcosa", ovvero la determinatezza dell'oggettualità come tale, è quanto di più remoto vi sia dalla concretezza dell'esperienza, è la punta più alta della devitalizzazione nel processo di teoretizzazione. Ma il "qualcosa come tale" è davvero un derivato della devitalizzazione o forse proprio questa determinazione è teoretica in un senso acuto quanto dissimulato? Mentre ad ogni passaggio del processo di teoretizzazione possiamo dire: "è qualcosa" (il colore è qualcosa, la materia della cattedra è qualcosa, fino ad arrivare agli elementi basilari) la forma dell'oggettualità "qualcosa come tale" è libera e non è vincolata a nessun livello di astrazione teorica. Di conseguenza, la possibilità dell'oggettualità formale deriva da questa libertà che comprende tutti i livelli, per così dire, mentre invece il "qualcosa come tale" si scopre motivato in tutt'altro modo che teoreticamente. Questo è un risultato cruciale per la fenomenologia: il qualcosa-come-tale non fa parte del processo di devitalizzazione della teoretizzazione ma della sfera fondamentale della fenomenologia.

Altra conseguenza, decisiva: liberato dall'atteggiamento teoretico, il "carattere del qualcosa" rientra da dove è venuto, ossia dalla vita in quanto tale, questo è il qualcosa fenomenologico. E precisamente, il «qualcosa fenomenologico» fa parte della sfera della vita in cui nulla è ancora differenziato, in cui non c'è ancora un mondo, cioè nella sua «più alta potenzialità», come abbiamo visto. Il carattere fenomenologico del qualcosa è premondo, e l'universalità espressa dal qualcosa logico-formale dell'oggettualità può essere finalmente fondato sull'universalità del qualcosa originario preteoretico²¹⁹.

Rimane tuttavia l'obiezione più pericolosa: possiamo accettare che l'atteggiamento intuitivo-ermeneutico restituisca la vita nella sua potenzialità più alta, ma quando passeremo a descriverne i vissuti, quando cioè faremo scienza, tutto si perderà nell'espressione linguistica dei nostri enunciati. L'intuizione è preteoretica, ma il linguaggio è obiettivante. La descrizione è un metodo di per sé teoretico. Prova ne è il fatto che al significato appartiene per essenza

pensate a fondo nella loro portata», cfr. *La fondazione originaria dell'ermeneutica fenomenologica: il primo confronto di Heidegger con Husserl*, op. cit., pagg. 307 e 303.

²¹⁹ È bene tenere sempre presente che stiamo riportando le argomentazioni riassunte negli appunti di Brecht, cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 202-204.

l'intendere qualcosa oggettualmente, il fine del significare è esprimere un oggetto come oggetto. Per di più la generalità del significato delle parole comporta necessariamente generalizzazione e perciò teoretizzazione. Ma strappare il "qualcosa in generale" all'atteggiamento teoretico, restituirne il significato nella sfera della vita in sé e per sé, consente al tempo stesso di smentire il pregiudizio teoretico, siamese dell'altro, per cui il linguaggio avrebbe una funzione e un effetto inevitabilmente obiettivante. Nell'atteggiamento intuitivo-ermeneutico, vale a dire nell'atteggiamento fenomenologico così come inteso da Heidegger in questo periodo, è la storicità immanente della vita in sé a costituire l'intuizione, ermeneutica, appunto, e il semantico come tale, da parte sua, è così poco teoretico da portare con sé invece la possibilità dell'intuizione fenomenologica, che si dirige all'eidetico e non al generalizzato. Conquistato il carattere non teoretico della significatività diventa allora possibile la comunicazione di una scienza preteoretica, la fenomenologia può cominciare a parlare²²⁰.

Con le osservazioni finali del corso Heidegger ha inteso chiarire il fatto «enigmatico» che la determinazione sia a portata di mano *prima* di ogni descrizione teoretica, altrimenti derubricato comunemente dai filosofi sotto il comodo, e privo di senso, titolo di «irrazionale». Nell'intuizione ermeneutica come metodo di analisi dei vissuti, la fenomenologia come scienza originaria ha messo al sicuro il rovesciamento delle gerarchie tra atteggiamento teoretico e genuino atteggiamento fenomenologico, mostrando come l'io puro emerga dall'esperienza vissuta, cioè dall'evento del farsi-mondo che accade nel vissuto ambientale²²¹. Così la fenomenologia che esce da queste analisi si distingue da

²²⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 204-206. Ci sembra il caso di segnalare a questo proposito il recente tentativo di riabilitazione dell'interpretazione come atteggiamento teoretico operato da Günter Figal nel saggio *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, Bompiani, Milano 2012, pagg. 87-89 in particolare. Figal riabilita il senso tradizionale della teoria, considerando l'interpretazione come un atteggiamento teoretico o contemplativo, libero dal coinvolgimento nell'atteggiamento pratico-poietico. Chiamando in causa la natura teoretica del comprendere interpretante, l'autore intende porre il problema circa la possibilità di un comprendere non assimilabile né all'«intuizione ermeneutica» di Heidegger né all'ermeneutica gadameriana della coscienza della determinazione storica. Si tratta di «un comprendere pensato in base alla fenomenologia e nel quale è già operante ciò che si può manifestare come atteggiamento specificamente fenomenologico. Con esso si aprirebbe la possibilità di un'ermeneutica come fenomenologia. Per questo essa dovrebbe, anche in base all'impostazione fenomenologica, potersi sviluppare come filosofia ermeneutica, invece di essere ermeneutica filosofica».

²²¹ In una lettera del 20.VI.1919 da Friburgo, «un certo signor Walther» racconta a Pfänder di una campagna «contro l'io puro» in cui si era impegnato Ebbinghaus seguito dall'amico Heidegger durante uno degli incontri a casa di Husserl a Lorettostrasse. Heidegger, riferisce Walther, tende alla mediazione tra le posizioni di Husserl e Ebbinghaus, affermando che «l'io originario (*Ur-ego*) potrebbe essere l'«io storico» condizionato: l'io puro sorgerebbe dall'io storico, sopprimendone del tutto la storicità, e con essa, le limitazioni caratteristiche; esso diventerebbe il mero oggetto degli atti teoretici (*sachlich-theoretischer Akte*)»; cfr. T. Sheehan, *Heidegger e il suo corso sulla "Fenomenologia della religione" (1920/21)*, in «Filosofia», XXXI/1980, pagg. 436-437, che riporta la lettera per osservare il fatto che l'opposizione di Heidegger all'io puro di Husserl fosse nota anche allo stesso Husserl, e non solo all'uditorio dei corsi friburghesi. Si veda anche A. Ardivino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pag. 52, che, al posto del «signor Walther», attribuisce la lettera a Gerda Walther, l'allieva di Husserl.

quella trascendentale che troviamo all'opera, ad esempio, nel primo volume delle *Idee* husserliane, come quella fenomenologia ermeneutica che troverà pieno sviluppo nei corsi degli anni seguenti.

2.3 | La triplice articolazione del mondo della vita e la fenomenologia come «scienza dell'origine»

Il corso di cui ora ci occuperemo, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20, GA. 58), riprende due temi fondamentali emersi durante le lezioni di esordio del 1919. Innanzitutto, è la fenomenologia a mettersi alla prova come scienza originaria preteoretica. Ciò prevedeva un passaggio preliminare, assolto nel semestre straordinario di guerra: la contestazione del primato del teoretico attraverso un'analisi del vissuto ambientale e dell'evento personale-impersonale della significatività che appropria il mondo. La fenomenologia ne esce radicalmente trasformata, tanto nel metodo (l'intuizione ermeneutica), che nell'oggetto della sua descrizione (il vissuto come evento). Quella che poteva apparire come una brillante difesa del nucleo della filosofia fenomenologica di Husserl di fronte alle obiezioni del neokantismo può anche essere letta come una critica indiretta, per quanto niente affatto dissimulata. Sebbene questo sia un tema che esorbita dai compiti del presente lavoro, vogliamo tuttavia notare che, prima ancora di essere una critica rivolta al maestro, la ricerca sperimentale portata avanti da Heidegger nel primo periodo di insegnamento friburghese è una verifica radicale del metodo fenomenologico, come è chiaro nel caso dell'esperimento discusso in precedenza a proposito del vissuto ambientale²²².

In secondo luogo, il tema del «mondo della vita» riceve ora nuova attenzione nell'ottica della sua articolazione in mondo-ambiente, mondo degli altri (o: collettività) e mondo del sé (o: ipseità). È questa la griglia interpretativa con cui Heidegger prosegue l'analisi, intrapresa nelle lezioni del 1919, della «visione originaria fenomenologica» riferita alla «vita in sé e per sé»²²³, ricavandone il linguaggio e il metodo che distinguono la propria fenomenologia da tutte le altre filosofie che ricorrono come referenti di questi primi anni a Friburgo e che vengono ripresentate nelle considerazioni iniziali del corso: dal Neokantismo razionalista della scuola di Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer), dalla filosofia dei valori (Windelband, Rickert, Lask), alle correnti vitaliste (Simmel, Bergson, James) e storiciste (Dilthey), come anche, infine, alla fenomenologia di Husserl.

Tuttavia, nei *Grundprobleme* non ritroviamo l'intera sfera problematica guadagnata nelle lezioni dell'anno precedente. L'evento personale-impersonale del mondo, il concetto sotto il quale Heidegger aveva tentato di pensare un rapporto con il mondo indipendentemente dal soggetto e dalle sue facoltà, ma che li comprendesse entrambi, rimane un argomento delle lezioni del 1919.

²²² Costantino Esposito parla di «verifica ontologica della fenomenologia husserliana», cfr. *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984, pagg. 103 ss.

²²³ Cfr. l'*Introduzione* al corso immediatamente successivo al *Kriegsnotsemester* (*Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*), in M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pag. 114.

Inoltre, l'idea di fenomenologia come «scienza originaria» presentata pochi mesi prima subisce delle profonde modifiche, in particolare quanto a ciò che potremmo indicare impropriamente come suo “oggetto”.

Più precisamente, è quella che nel paragrafo 15 Heidegger chiama «vita fattizia» (*das faktische Leben*) a rappresentare il fenomeno privilegiato, il che cambia non poco le cose quanto al metodo²²⁴. Infatti, dal momento che la vita è l'oggetto di tutte le scienze, il vissuto ambientale non è più sufficiente a definire l'ambito proprio della fenomenologia, la quale ora si rivolge alla *esperienza fattizia* della vita (*faktische Lebenserfahrung*) all'interno della quale posso incontrare me stesso e il mio mondo-del-sé. E poiché tale esperienza ci guida sul terreno in cui originariamente si costituisce la vita, cioè nel suo *Ursprungsgebiet*, «ambito originario», come lo chiama in queste lezioni, la fenomenologia non sarà più soltanto «scienza originaria» (*Urwissenschaft*), ma propriamente «scienza dell'origine» (*Ursprungswissenschaft*), scienza o esperienza del salto originario (*Ursprung*) nell'ambito della fatticità²²⁵.

Questo mutamento metodologico rappresenta certamente una prosecuzione coerente delle lezioni del 1919, ma, a nostro avviso, può essere ricondotto a un nuovo problema – i cui sviluppi vedremo meglio nel Capitolo 3 – che viene introdotto proprio nelle lezioni del semestre invernale 1919/20: la vita dell'io effettivo, che Heidegger aveva chiamato «storico» in contrapposizione all'io teoretico, mostra uno strano fenomeno di «acutizzazione» (*Zugespitztheit*) nel mondo del sé²²⁶.

²²⁴ Come nota T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 116, sarà nelle ultime battute del semestre successivo *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico* (SS 1920, GA. 59) che Heidegger si approprierà ufficialmente della nozione di origine neokantiana di «fatticità». Il termine «*Faktizität*» tuttavia compare già negli appunti per il corso, mai tenuto, sui fondamenti filosofici della mistica medievale (1919), cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pag. 383. Costantino Esposito spiega le ragioni della preferenza per la traduzione di «*Faktizität*» con «fatticità» nella sua introduzione, cfr. Heidegger, il Mulino, Bologna 2013, pag. 34 e anche la nota 3.

²²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, pag. 70 e in generale tutto il paragrafo 15: «Stufen und Momente der apriorischen Genesis des Ausdruckszusammenhangs Wissenschaft» («Gradi e momenti della genesi a priori del contesto espressivo della scienza»). Sul senso di questo «esperire» (*er-fahren*) si veda A. Fabris «L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», in F. Volpi, (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, pagg. 78-79.

²²⁶ Il paragrafo 14 dei *Grundprobleme* porta il titolo: «Die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt» («L'acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé»), cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit. pag. 59 ss. Ogni traduzione che daremo del testo è nostra, mancando l'edizione italiana. Sono serviti da pietra di paragone sia l'edizione in lingua inglese curata da Scott M. Campbell (*Basic Problems of Phenomenology*, Bloomsbury Academic, London-New York 2012), sia alcuni passi analizzati da A. Fabris, J. Greisch e S. Bancalari nei saggi già citati e a cui faremo ancora riferimento. In particolare, per quanto riguarda l'idea, decisiva, che la fatticità della vita si intensifichi o si acutizzi nel mondo del sé, Campbell traduce «die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt» con: «*The intensifying-concentration of factual life upon the self-world*», mentre Bancalari traduce con: «il culminare della vita fattizia nel mondo-del-sé», cfr. *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pag. 19. Se preferiamo tradurre con «acutizzazione», come si dice di una malattia, riprendendo «aiguissement», utilizzato da Greisch (cfr. «*La*

La scansione del corso, che seguiremo, ci sembra rispecchiare il mutamento metodologico. In una prima parte (cui è stato dato il titolo: «*Das Leben als Ursprungsgebiet der Phänomenologie*») Heidegger è impegnato a descrivere il fenomeno fondamentale della vita fattizia e a verificare le condizioni per cui questo possa rappresentare l'«ambito originario» della fenomenologia. Nella seconda parte del corso invece («*Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich*») si chiederà se in tale ambito la fenomenologia può svilupparsi come «scienza dell'origine». Se così non fosse, infatti, l'idea di una scienza dell'origine pre-teoretica sarebbe un'assurda quanto arbitraria pretesa.

A questa nuova impostazione della fenomenologia come scienza dell'origine corrisponde un mutamento metodologico che Heidegger indica, come accenneremo alla fine del paragrafo, con il termine di «diaermeneutica». Si tratta di un movimento oscillatorio interno alla vita stessa, alla circolarità tipica dell'esperienza della vita fattizia che ritorna su di sé appropriandosi dei contenuti in un modo alternativo a quello dell'obiettivazione. Sebbene non possiamo soffermarci su questo aspetto metodologico, occorre tenerlo presente come prosecuzione coerente di quanto nel semestre di guerra del 1919 Heidegger chiamava «intuizione ermeneutica».

Anche questo corso si apre con una breve «Considerazione preliminare» in cui Heidegger si propone di collocare la fenomenologia nel paesaggio delle filosofie contemporanee. Ma la panoramica storica (*historische Übersicht*) di apertura ha un compito ben più complesso, quello di predisporre gli uditori alla comprensione dei problemi fondamentali, appunto, della fenomenologia. Agli occhi di Heidegger, il problema fondamentale, «più originario e più definitivo» per la fenomenologia è proprio la fenomenologia stessa²²⁷. Da qui la sua «indelebile» (*nie austilgbar*) problematicità di cui il fenomenologo deve farsi carico. Per Heidegger il «radicalismo» della fenomenologia richiamato in queste pagine deve dispiegare i suoi effetti prima di tutto «contro se stessa e tutto ciò che si esterna come conoscenza fenomenologica»²²⁸.

Da questa breve panoramica iniziale – che contiene anche una breve riflessione sul cominciamento (*Anfang*) della scienza – si profila un duplice compito: conquistare l'«ambito originario» della fenomenologia liberandosi da ogni concettualità scientifica devitalizzante, e, successivamente, chiedersi se del

«*Tapisserie de la vie*». *Le phénomène de la vie et ses interprétation dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) de Martin Heidegger*, op. cit., pag. 141) è per enfatizzare il senso di una modulazione dinamica della significatività della vita fattizia nel «*Selbst*». Il mondo del sé non rappresenta, a nostro avviso, un punto *terminale* della intensificazione della vita (potenziale e non necessaria, tanto è vero che per lo più non ne sappiamo nulla), come potrebbe far pensare il «culminare», bensì un luogo di condensazione instabile, sempre sul punto di rifluire verso l'ambientalità e la collettività, a sua volta assorbita nel mondo-ambiente. Anche Leonardo Samonà propone «acutizzazione» nel suo saggio *Interrogazione radicale della filosofia e vita nella lezioni heideggeriane del 1919-1920*, in «*FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo*», 3/2005, pagg. 29 ss.

²²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 1: «das ursprünglichste und endgültigste Grundproblem der Phänomenologie ist sie selbst für sich selbst».

²²⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 6; la frase intera suona: «Am radikalsten hat sich aber der Radikalismus der Phänomenologie auszuwirken gegen sie selbst und alles, was als phänomenologische Erkenntnis sich äußert».

fenomeno da cui siamo partiti, la vita in sé, è possibile scienza alcuna, e quale²²⁹. Non potendo qui seguire nel dettaglio il perseguimento di questo duplice compito lungo tutto il corso, ci limiteremo a riportarne i temi essenziali, evidenziando quello che ci sembra il fulcro dell'argomentazione, vale a dire il carattere mondano della vita intesa nella sua fatticità.

Prima di addentrarci nelle maglie del testo, però, dobbiamo notare un problema decisivo, e cioè che l'«ambito originario» cui mira la fenomenologia *non coincide* con la «vita in sé», evocata, come abbiamo visto, anche nei semestri precedenti. Per meglio dire: l'esplicazione fenomenologica del *Leben* (e del suo carattere mondano) ha come obiettivo il raggiungimento dell'*Ursprungsgebiet*, ma questo ambito non è dato immediatamente, come invece la vita si dà a se stessa.

Infatti, ci dice Heidegger all'inizio della prima parte del corso, per quanto possiamo cercarle in lungo e in largo negli anfratti della vita, le «famigerate “datità immediate”» di cui parla la fenomenologia non sono mai date “innanzitutto” e “notoriamente”, sono un'utopia. Anche una scienza fenomenologica «assolutamente completa» rimarrebbe all'oscuro dell'attuale vita fluente in sé²³⁰.

Queste considerazioni vengono riprese in due punti programmatici – conformi ai problemi richiamati poco sopra – che orientano il corso delle lezioni, che sono al tempo stesso le tesi da verificare. In primo luogo, «l'ambito originario non si trova nella vita in sé», il cui «aspetto fondamentale» è, come vedremo, l'autosufficienza. La vita è autosufficiente, basta a sé stessa, è piena di sé, e ciò implica una certa aderenza a se stessa. Ma è proprio questa invincibile vicinanza a se stessa della vita a far sorgere il sospetto che l'ambito originario non sia propriamente accessibile. Dovremo in ogni caso fare l'ipotesi – è il secondo punto – che lo *Ursprungsgebiet* divenga accessibile solo per un metodo radicalmente scientifico e al tempo stesso concreto²³¹.

²²⁹ «Das Leben als Ursprungsgebiet der Phänomenologie» e «Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich» sono i titoli rispettivamente della prima e seconda parte del corso («*Life as the original region of Phenomenology*», «*Phenomenology as the original science of factual life in itself*» nella traduzione di Campbell). Agli occhi di J. Greisch, di cui seguiamo parzialmente la lettura, l'espressione di Stefan George «Teppich des Lebens» (tappeto della vita) ripresa da Heidegger nel corso del '19/20 (§ 15) illustra perfettamente la comprensione fenomenologica della vita soggiacente all'idea stessa di ermeneutica della fatticità. Il fenomeno della vita è un punto critico per la fenomenologia, non è un fenomeno tra gli altri, ma, come vedremo meglio nel Capitolo 3, il luogo dove si decidono i limiti e le possibilità per la fenomenologia, cfr. «La “Tapisserie de la vie”. Le phénomène de la vie et ses interprétation dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger», op. cit., pag. 132.

²³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 26-27: «Die berühmten und »berüchtigten« »unmittelbaren Gegebenheiten« der Phänomenologie und phänomenologischen Wissenschaft sind »zunächst« »bekanntermaßen« nie und nirgends gegeben, wir mögen das Leben in seiner aktuellen Strömungsrichtung nach allen Dimensionen durchsuchen».

²³¹ Cfr. *ibid.*, pag. 27: «1. Ursprungsgebiet nicht im Leben an sich (dessen Grundaspekt »Selbstgenügsamkeit«, der es zugleich fraglich macht, ob überhaupt ein Ursprungsgebiet des Lebens zugänglich wird) / 2. Ursprungsgebiet nur radikaler wissenschaftlicher Methode zugänglich, überhaupt gegenständlich nicht in anderer Weise erlebnismäßigen Erfassens». Si veda anche il «Supplemento 1» nell'Appendice B (gli appunti di Oskar Becker), cfr. *ibid.*, pag. 203.

Al sesto paragrafo, che segue questo elenco, è stato dato, significativamente, il titolo di «*Zum Problem der Gegebenheit des Ursprungsgebietes*», cioè il problema che d'ora in avanti Heidegger si troverà costantemente di fronte. Qui otteniamo nuovi chiarimenti. La sfera problematica della fenomenologia non è immediatamente né semplicemente pre-data, ma va mediata, cioè non la troviamo già data nella vita in sé. Occorre invece portarla a donazione tramite un procedimento che in qualche misura trova motivazione all'esterno della vita stessa. Anche soltanto queste prime osservazioni, ingenue, cioè pre-scientifiche, conclude Heidegger, ci indicano già il punto decisivo, e cioè che l'autentico ambito oggettuale della filosofia scientifica come fenomenologia non lo si trova affatto nella vita in sé («*das eigentliche Gegenstandsgebiet der wissenschaftlichen Philosophie als Phänomenologie im Leben an sich gar nicht anzutreffen sei*»).

L'ambito originario non deve essere dato, va «conquistato», ma tutto è reso più difficile dal fatto che stiamo cercando qualcosa che sta così vicino a noi che per lo più non ce ne preoccupiamo espressamente, qualcosa nei confronti del quale non abbiamo una distanza tale che ci permetta di vederlo “soprattutto” (*überhaupt*). Ci manca la «distanza assoluta» della vita in se stessa e da se stessa, e questa distanza ci manca, con ogni evidenza, perché noi siamo la vita stessa, sebbene possiamo osservarci soltanto dall'esterno²³².

Per avvicinare il problema appena enunciato, che Heidegger in apertura del corso aveva chiamato «la paradossalità originaria della vita in sé e per sé»²³³, i *Grundprobleme* presentano un'analisi degli aspetti della vita in sé, intesa a coglierla nelle sue espressioni dinamiche e a descriverla nei differenti modi di attuazione. Lasciamo per ora da parte il *Grundaspekt* della vita, la sua autosufficienza, che Heidegger tratta subito dopo (§ 7), per vedere quello che, nelle stesse pagine, viene presentato come un carattere particolare della vita, ma che, come vedremo, costituisce un indizio fondamentale per la fenomenologia.

Abbiamo visto che le tendenze della vita, i suoi aspetti, le sue caratteristiche rientrano nella sua intima capacità di autopresentazione. Ma, potremmo chiederci: dove si esprime la vita? Dove possiamo osservarla? Heidegger parte da una considerazione tanto basilare quanto efficace: ogni vita vive in un mondo. Nel settimo paragrafo Heidegger parla esplicitamente del «carattere di mondo della vita» («*der Weltcharakter des Lebens*», «*world-character*», traduce Campbell)²³⁴.

²³² Cfr. *ibid.*, pag. 29. «Das Fehlen der absoluten Distanz des Lebens an sich und zu sich selbst», leggiamo in un appunto di Heidegger nella stessa pagina. T. Kisiel, nel suo saggio *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch», 4/1986-87, pag. 102, nota che questa prima fase del lavoro di Heidegger è volta a «estrarre l'ambito originario dalla vita fattizia, la quale di per sé non è l'ambito originario». Ciò rappresenta il «vero e proprio tema nuovo» dei *Grundprobleme* rispetto al corso del semestre di guerra del 1919. Si vedano a questo proposito le osservazioni di S. Bancalari in *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pagg. 17 ss., che segue la proposta interpretativa di Kisiel. Per un approfondimento del problema, del tutto centrale, dell'avere se stessi, «*Sichselbsthaben*», si veda H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, op. cit., pagg. 292 ss. (§ 35: «Das Sichselbsthaben im Spannungsfeld von Selbstgewinnung und Selbstverlust»).

²³³ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 2. Di questa paradossalità si occupa R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2002, pagg. 137 ss.

²³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 33. Dire che la vita fattizia presenta un fondamentale «carattere mondano» non equivale a parlare di

La nostra vita è caratterizzata, cioè, dall'aver tutto intorno a noi, nella «cerchia» (*Umkreis*) tipica in cui trascorriamo la nostra vita. Così, come in un gioco di cerchi concentrici, la vita nel suo carattere di mondo si trova a sua volta articolata in tre «mondi»: *unsere Umwelt*, il nostro mondo-ambiente che ci circonda (paesaggi, regioni, città); *unsere Mitwelt*, il nostro mondo-del-con (gli altri, familiari o estranei che siano); e, infine, *unsere Selbstwelt*, la cerchia con cui abbiamo a che fare in prima persona, il «mondo del sé» che ci incalza secondo la «personale ritmica» di ciascuno²³⁵.

Noi viviamo in questi mondi, in queste cerchie, che genericamente – nota di sfuggita Heidegger – riassumiamo nel termine «*Um-welt*», ambiente, mondo circostante. La nostra vita è il nostro mondo circostante, che solo raramente vediamo, ma cui siamo sempre prossimi, anche se in modo impercettibile e celato a noi stessi. Sempre nel settimo paragrafo, Heidegger espone la tesi – capitale, a nostro avviso – secondo cui «la nostra vita è, *in quanto vita*, solo nella misura in cui vive in un mondo». Il carattere mondano le è talmente poco estrinseco che in ogni momento del suo fluire la vita incontra un'altro brano di mondo (*Weltstück*) o, più semplicemente, lo è (*ist es*), al punto che «la nostra vita è il nostro mondo [*Unser Leben ist unsere Welt*]», afferma recisamente Heidegger²³⁶.

Proprio nel rapporto della vita col mondo ritroviamo dunque quell'assenza di distanza della vita con sé che abbiamo visto costituire la principale difficoltà per la fenomenologia intesa come scienza dell'origine. E, viceversa, proprio nella vicinanza, al limite dell'identificazione, della vita con il mondo possiamo rinvenire l'intreccio fenomenologico che l'ermeneutica della vita fattizia è chiamata a sciogliere per farsi scienza. Come abbiamo potuto osservare in precedenza, tutto si regge sulla capacità della vita di autopresentarsi (*Selbstausweisung*) allo sguardo fenomenologico. Nel semestre di guerra era l'ambientalità, cioè il contesto significativo della vita, a godere di

«vita che esperisce il mondo» («das welterfahrende Leben»), come fa, ancora negli anni Trenta, Husserl in alcuni Manoscritti del Gruppo B, sulla riduzione trascendentale. Così Husserl definisce l'io nel movimento della trascendenza, e, come nota giustamente Brand, l'espressione «vita che esperisce il mondo» si caratterizza per un'intenzionalità anonima sempre in funzione, cfr. *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, op. cit. pag. 66 e pag. 68. Sull'intenzionalità fungente e il suo radicamento nella vita preindividuale rinviando alle dense pagine di Enzo Paci in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, pagg. 169 ss.

²³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 33-34. È interessante notare l'uso da parte di Heidegger della prima persona plurale in questa prima, abbozzata descrizione del mondo della vita, che contrasta con quella data da Husserl nella descrizione della tesi dell'atteggiamento naturale, che, vi abbiamo insistito nel Primo Capitolo, si svolge a partire da e intorno al «mio mondo-ambiente», «*meine Umwelt*», a cui si riferisce «il complesso delle mie varie e mutevoli spontanee attività di coscienza: l'indagine scientifica, l'esplicazione e l'elaborazione concettuale nella descrizione, il confrontare e il distinguere, il collegare e il contare, il presupporre e dedurre, in breve, la coscienza teorizzante nelle sue diverse forme e gradi», cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, op. cit., pagg. 63-64 (vol. I, § 28).

²³⁶ «Der Weltcharakter des Lebens» è il titolo del sottoparagrafo (§7.c) cui ci stiamo riferendo. Il testo originale della citazione dice: «*unser Leben ist nur als Leben, insofern es in einer Welt lebt*», cfr. *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 33-34. Campbell traduce: «*our life is only lived as life insofar as it lives in a world*» (*Basic Problems of Phenomenology*, op. cit., pag. 27). Ambiente, collettività e mondo del sé, l'ipseità, sono anche detti «genuini mondi della vita» («genuine Lebenswelten»), cfr. *ibid.*, pag. 98.

autopresentazione in sé (*Sichselbstaussweisung*). Ora che la riflessione fenomenologica di Heidegger si approfondisce, e si fa sentire l'esigenza di perfezionare il principio dell'«intuizione ermeneutica» in un vero e proprio metodo scientifico, la scommessa si ripete, ma i termini sono notevolmente mutati. L'evento dell'ambientalità autopresentantesi (personale-impersonale, ricordiamolo) viene lasciato da parte, anche se sempre operativamente presente, per concentrarsi sull'«ambito originario» della fenomenologia come scienza dell'origine, ambito che è difficile da raggiungere, a causa della impenetrabile vicinanza della vita con sé, o, il che è lo stesso, della coincidenza di vita e mondo.

Costantemente immersa nel mondo, letteralmente «orlata di mondo» («*weltlich gesäumt*», «*hemmed in by the world*»), la vita si offre da sé all'esperire fenomenologico, in un contesto, quello dei mondi della vita, che non è affatto secondario per quanto riguarda il metodo, cioè la via di accesso ad essa. Perciò il compito che si propone la prima parte del corso – accedere all'«ambito originario» della fenomenologia – ha ottenuto nel *Weltcharakter* della vita un primo, importante indizio, che possiamo riassumere con una frase esemplare che troviamo nell'*Appendice B*: «l'esperienza fattizia della vita è letteralmente “accordata a un mondo”, vive sempre in un “mondo”, si trova situata in un “mondo della vita”»²³⁷.

Notiamolo di passaggio, se così non fosse, cioè se la vita (e con lei l'esperienza fattizia) non fosse già sempre orientata, diretta verso il mondo della vita, non sarebbe possibile alcuna considerazione scientifica della vita stessa²³⁸. La posizione che abbiamo trovato nel semestre straordinario di guerra si fa più precisa: l'atteggiamento teoretico è de-vitalizzante, ma anch'esso si radica nelle tendenze della vita fattizia, ed è come tale una possibilità non estrinseca della vita scientifica²³⁹.

Perciò il compito della fenomenologia – che, ricordiamolo, deve difendersi da se stessa, cioè dalle sue tendenze, prima che dalle altre tendenze filosofiche – diventa ancora più arduo, dal momento che non può liquidare l'atteggiamento teoretico come semplicemente ostile alla vita, devitalizzante, ma deve verificarne l'origine nella vita stessa, comprendendolo come genuina tendenza della vita nella sua mondanità.

Riconoscere il carattere mondano della vita, la consustanzialità di vita e mondo, diremmo, non è tuttavia che un primo passo per l'esperienza fattizia. Anzi, con questo risultato fenomenologico raggiungiamo un punto critico,

²³⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 250: «Die faktische Lebenserfahrung ist im wörtlichen Sinn »*weltlich* gestimmt«, sie lebt immer in eine »Welt« hinein, sie befindet sich in einer »Lebenswelt«». Per la breve citazione precedente si veda pag. 157 (dagli appunti dello stesso Heidegger).

²³⁸ «Fattizia – nella direzione che le è propria, e nello stile che le appartiene, nella sua propria ritmica – la vita che corre *verso il mondo della vita* è presa nella tendenza a diventare scientificamente conosciuta» («Faktisches – in seiner eigenen Richtung und in seinem eigenen Stil, in seiner eigenen Rhythmik – *lebensweltwärts* verlaufendes Leben ist in die Tendenz wissenschaftlichen Erkenntniserwerbens genommen»), cfr. *ibid.*, pag. 66.

²³⁹ Nel paragrafo 69 di *Essere e Tempo*, rispondendo al problema della «*genesì ontologica* del comportamento teoretico», Heidegger mostra come, lungi dall'essere una mera sospensione della prassi, il comportamento teoretico sorga a partire dal prendersi cura ambientale dell'utilizzabile come sua «modificazione». Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pagg. 428 ss., § 69.b «Il senso temporale della modificazione del prendersi cura preveggenze ambientalmente in scoperta teoretica della semplice-presenza intramondana».

ricordato in precedenza, su cui ora vogliamo, seppur brevemente, soffermarci. Se il mondo della vita si declina al plurale (*Um-, Mit-, Selbst-welt*) questa articolazione non va presa in un senso puramente formale. Sorge allora il problema: c'è una gerarchia tra questi mondi, o sono abbandonati alla fluttuazione, alla casualità, all'omologazione? Il movimento con-centrico del flusso vitale ha un polo attrattivo? O in altri termini, quelli propri della scienza che cerca l'ambito originario: in quale delle cerchie della *Lebenswelt* si accentua l'autopresentazione della vita?

Abbiamo visto che la difficoltà principale nella conquista dell'ambito originario della fenomenologia è costituita dalla coincidenza di vita e mondo. La vita è sempre troppo vicina a se stessa perché è il mondo in cui si esprime. Ma è possibile trovare, tra le forme di manifestazione della vita fattizia, una via di fuga che si insinui in questa vicinanza instaurando una distanza percorribile per stabilire un punto di osservazione della vita sulla vita?

A proposito delle forme della riflessione, o meditazione sul sé (*Selbstbesinnung*), testimoniate dagli stili biografici e autobiografici, nei paragrafi successivi a quelli dedicati al *Weltcharakter* della vita, Heidegger fa riferimento allo strano fenomeno per cui «la vita fattizia “può” accentrarsi in maniera particolarmente accentuata nel mondo del sé»²⁴⁰. Come nota giustamente Greisch ricollegando queste riflessioni heideggeriane a Dilthey, che la vita “possa”, tra virgolette, acuirsi nel mondo del sé allude alla possibilità, da perdere o guadagnare, che la vita si incentri sull'ipseità, cioè graviti intorno al mondo del sé. In effetti, il mondo del sé è fatto oggetto di attenzione fenomenologica e di analisi dettagliata ben più degli altri due mondi che costituiscono la *Lebenswelt*. Ma il mondo-del-sé, *Selbstwelt*, non va inteso come un'indicazione verso cose concrete o individuali, oggetti o persone, piuttosto come il modo in cui il mondo-del-con e il mondo-ambiente si intrecciano nella vita singolare, e al contempo il modo in cui io reagisco a questo incontro. «Il mondo-del-sé è un modo di datità del mondo-ambiente e del mondo-del-con», osserva correttamente Hoffmann, «non è affatto una modalità di mondo vera e propria, non è un mondo proprio che viene incontro al Sé, bensì il modo e la maniera in cui *Um-* e *Mitwelt* mi vengono incontro, ovvero come io li esperisco». Riprendendo la terminologia dei *Grundprobleme der Phänomenologie*, Hoffmann prosegue ricordando che per questa ragione, cioè per il carattere non sostanziale, puramente relazionale, o sintetico, potremmo dire, della *Selbstwelt*, Heidegger fa

²⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 57: «das faktische Leben in der Selbstwelt in besonders betonter Weise zentrieren »kann«. Nel «Supplemento 3» (*Appendice A*, sezione II, i manoscritti preparatori per le lezioni), oltre all'insistenza sul fatto che non ci dobbiamo inventare nulla per far ritorno all'ambito originario cui mira la fenomenologia, ma soltanto assumere lo «spontaneo orientamento della vita fattizia, che noi stessi siamo e viviamo» («*Die ungekünstelte Orientierung ist die des faktischen Lebens, das wir selbst sind und leben*»), possiamo trovare ribadito in questa pagina il carattere di possibilità dell'acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé. A proposito di quelle forme espressive (autobiografia, ricerca storico-biografica) che rimandano alla *Selbstwelt*, infatti, Heidegger si chiede: «quale possibilità si manifesta da sé in queste formazioni fattizie? [*welche Möglichkeit bekundet sich in diesen faktischen Ausformungen?*]». E commenta: «Questa [possibilità] è fattizia e attuata in modo vivente [*Sie ist faktisch und vollzogen lebendig*]», cfr. *ibid.*, pag. 171.

coincidere il mondo-del-sé con la mia labile circostanzialità che ne detta il ritmo²⁴¹.

Se dunque il mondo del sé può apparire per certi aspetti privilegiato nelle descrizioni di Heidegger, ciò accade per una maniera peculiare di manifestarsi della vita, intesa nella sua fatticità. La vita, infatti, si dà rilievo attraverso il soddisfacimento di una molteplicità di tendenze che ci reclamano, si rivolgono e impongono a noi, e, latentemente o palesamente, tendono a cristallizzarsi intorno a noi. Il «carattere di tendenza» della vita denota una condizione di labilità o di instabilità che possiamo osservare anche nel mondo circostante, ma che troviamo accentuata nel mondo del sé. Il riferimento all'autobiografia mostra, secondo Heidegger, la condizione di labilità, malleabilità, del mondo del sé, tale per cui «la vita fattizia può essere vissuta, esperita, e, corrispondentemente, anche storicamente compresa in una peculiare acutizzazione del mondo del sé»²⁴².

È in questo contesto che Heidegger menziona il ruolo eminente, egemone, diremmo, del cristianesimo come «paradigma storico» per lo spostamento del baricentro della vita fattizia nel mondo del sé. Con l'ingresso del cristianesimo nella storia, il mondo del sé entra espressamente nell'esperienza fattizia ed è vissuto in quanto tale, e questo evento rappresenta un contesto completamente nuovo di espressione che la vita dona a se stessa²⁴³.

Ora, nonostante le testimonianze che possiamo addurre, l'acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé normalmente non prevale, anzi rimane per lo più irrilevante, al punto che la vita *può* darsi, manifestarsi, come se il mondo del sé fosse completamente determinato dal mondo circostante, dall'ambiente. Ciò non toglie che il fenomeno di acutizzazione «sta sempre lì, nella vita fattizia». È questo un punto della massima importanza, perché vuol dire che in questa «situazione» del mondo del sé (§ 14c), in virtù della sua specifica labilità, i caratteri tipici della vita fattizia divengono maggiormente intelligibili. Quali sono questi «caratteri»? Quelli di cui Heidegger aveva parlato nei paragrafi precedenti: l'autosufficienza (*die Selbstgenügsamkeit*; «Self-sufficiency»), il *Weltcharakter* e la manifestatività (*der Bekundungscharakter*, «character of manifestation»)²⁴⁴.

Nel leggere i paragrafi dedicati ai caratteri costitutivi della vita fattizia – ma, in generale, tutti i *Grundprobleme* – un'eccessiva sistematizzazione correrebbe il rischio di restituire un'immagine gerarchizzata di questi caratteri. L'argomentazione heideggeriana procede per salti, e gli appunti che troviamo nelle *Appendici*, così come le trascrizioni di Becker, vanno usati con cautela (per quanto possano essere illuminanti), per via della loro condizione frammentaria.

²⁴¹ Cfr. G. Hoffmann, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pagg. 198 e 201.

²⁴² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., 59: «das faktische Leben in einer merkwürdigen Zugespitztheit auf die Selbstwelt gelebt, erfahren und dementsprechend auch historisch verstanden werden kann». Sul «carattere di tendenza» (*Tendenzcharakter*) della vita si veda il paragrafo 9, (pagg. 41 ss.).

²⁴³ Cfr. *ibid.*, pagg. 61-62. Il paragrafo 14.b porta il titolo: «Das Christentum als historisches Paradigma für die Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens in die Selbstwelt». In questo contesto troviamo anche l'interpretazione del monito di Agostino «*Crede, ut intelligas*» come: «vivi vivendo il tuo sé» («lebe lebendig dein Selbst»). Sulle conseguenze della considerazione privilegiata del cristianesimo in questi primi anni friburghesi si veda, tra gli altri, il saggio di Adriano Fabris cui abbiamo fatto più volte riferimento: A. Fabris, «L'ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», op. cit.

²⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 59 ss. (§ 14).

Le scelte interpretative che si offrono leggendo la prima parte del corso dedicata ai *Grundaspekten* che la vita fattizia presenta spontaneamente non sono univoche²⁴⁵.

Nel ragionamento che stiamo portando avanti, tendiamo a mettere in rilievo il carattere mondano della vita rispetto agli altri due non solo per le affermazioni di Heidegger – chiare, per quanto non sistematiche – ma anche perché la variazione sul tema del *Weltcharakter* porta a una svolta sostanziale verso il mondo del sé, e da qui al *Dasein*, mentre gli altri caratteri: autosufficienza e espressività (cui si aggiungerà nelle ultime lezioni la significatività, *die Bedeutsamkeit*) nominano in ultima istanza ciò che tiene ancorata la vita a se stessa, ciò che costituisce la sua *Selbstaussweisung*, quella capacità di autopresentarsi su cui la fenomenologia scommette²⁴⁶.

Espressività e significatività sono manifestazioni della vita fattizia che convergono nel *Weltcharakter* della vita, ossia nella sua radicata tendenza a darsi forma in un mondo, come mondo. Per questo Heidegger insiste sulla coincidenza di vita e mondo. L'autosufficienza della vita fattizia, per conto suo, assume più di un aspetto problematico, dato che esemplifica al meglio quella caratteristica per cui la vita per lo più non riesce a prendere le distanze da sé. Questo problema – che abbiamo visto porta Heidegger ad interessarsi alle forme espressive del mondo del sé – rimarrà ben presente negli anni successivi, in cui la vita fattizia (come vedremo meglio nel capitolo successivo) sarà sostituita dall'«esserci fattizio», in cui il fenomeno della storicità e della temporalità in generale, strettamente legati al mondo del sé, verrà approfondito da Heidegger per cercare di accedere all'ambito originario della vita. Quella vita attuale fluente che nemmeno la più completa fenomenologia, come dicevamo all'inizio del paragrafo, può pretendere di tenere in pugno.

Dal momento che la difficoltà principale in cui si imbatte la scienza dell'origine è rappresentata proprio dalla vicinanza della vita a se stessa, è utile riassumere, seppur brevemente, il significato del tratto caratteristico dell'effettivo darsi e aversi della vita, vale a dire la sua l'autosufficienza che si oppone alla

²⁴⁵ Nel saggio più volte richiamato (che rimane uno dei pochissimi studi esaurienti e fenomenologicamente impostati sul tema della *Lebenswelt* in Heidegger), Bancalari tende ad annoverare il «*Weltcharakter*» della vita fattizia accanto agli altri *Grundaspekten*. La vita fattizia presenterebbe dunque tre aspetti fondamentali: autosufficienza, mondanità, significatività, cfr. *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pagg. 14-15. Greisch ritrova i caratteri essenziali della vita fattizia nella triade: autosufficienza, manifestatività-espressività (*Bekundungsgestalt-Ausdrucksgestalt*) e significatività, cfr. «*La "Tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) de Martin Heidegger*», op. cit., pag. 134. Nel suo lavoro di ricostruzione della fenomenologia heideggeriana, Hoffmann insiste, come stiamo facendo anche noi, sull'attenzione dedicata nei *Grundprobleme der Phänomenologie* alla «*Weltlichkeit*» rispetto all'altro carattere fondamentale della vita fattizia, l'autosufficienza, cfr. G. Hoffmann, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, op. cit., pag. 198.

²⁴⁶ Va notato che il principio fenomenologico della «*Selbstaussweisung*», autopresentazione della vita fattizia, è strettamente legato al fenomeno di acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé. A proposito della possibilità di cogliere la relazione che intercorre tra il *Grundaspekt* della vita fattizia e la tendenza a manifestarsi nelle varie forme mondane (tra cui l'autobiografia per esempio) Heidegger osserva che questa relazione non è facile da scoprire, ma sappiamo che poggia proprio sulla capacità di autopresentarsi («*Der Bezug darf nicht lediglich erschlossen werden, sondern ist nur bestehender in der Selbstaussweisung*»), cfr. *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 63.

riconduzione della fenomenologia al suo ambito originario²⁴⁷. Con questo termine Heidegger indica il modo specifico in cui la vita si riempie di sé. La vita si indirizza a sé costantemente nel suo linguaggio, e sempre costantemente risponde in quel linguaggio. Ecco perché non ha bisogno di districarsi da se stessa per mantenersi nella sensatezza immediatamente implicita nel fatto di vivere. La vita basta a se stessa anche quando vive nelle e delle sue imperfezioni o insufficienze, contenendo tutte le risorse per superarle, perfezionarle e accrescersi continuamente. Se però, da una parte, è un «carattere strutturale» della vita quello di prendere posizione da sé (*sich aufstellen*), di essere un «in sé», dall'altra anche «il fenomeno della “autosufficienza” non può esso stesso essere visto entro la vita in se stessa rimanendo entro essa»²⁴⁸.

Ora, dire che la vita fattizia si accentua (e si accentra) nel mondo del sé, significa anche dire che il suo carattere di autosufficienza si acutizza nella *Selbstwelt*. Questo fenomeno è degno di attenzione perché nel mondo del sé troviamo la vera contesa tra la possibilità di accontentarsi dell'autosufficienza o di prendere le distanze da questo movimento caratteristico della vita fattizia. Nel mondo del sé si gioca la possibilità di aversi o perdersi.

Ecco spiegato il privilegio accordato dalla scienza dell'origine al mondo del sé. Il motivo di questo privilegio è molto semplice: la specifica fenomenologia del sé («*die spezifische Phänomenologie des Selbst*») – leggiamo nell'*Appendice B* – messa di fronte a una situazione in cui non è possibile alcuna obiettivazione (la situazione del sé, appunto) scopre quelle «direzioni di senso» (*Sinnführungen*) che sono tipiche anche dell'ambiente e della collettività, ma che si accentuano nel mondo del sé. È nella «spontaneità» del sé, che si struttura originariamente come una «situazione» sensata, che possiamo rintracciare un senso di contenuto, un senso di riferimento e un senso di attuazione (*Gehaltssinn*, *Bezugssinn*, *Vollzugssinn*) che definiscono l'orientamento della vita²⁴⁹.

Come nota giustamente Greisch, per quanto laconiche siano le osservazioni in merito, il privilegio fenomenologico accordato al mondo del sé non prelude a una netta esclusione degli altri dal mondo della vita. In particolare, l'analisi della *significatività* (*Bedeutsamkeit*) della vita fattizia – che qui non abbiamo modo di esporre – mostra come il sé riceva un senso (e si comprenda) nei contesti di

²⁴⁷ Rimandiamo al saggio già citato di Jean Greisch («*La “Tapisserie de la vie”. Le phénomène de la vie et ses interprétation dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) de Martin Heidegger*») per un approfondimento della lettura del corso. Greisch elenca tre assi fondamentali su cui poggia l'interpretazione fenomenologica della vita data da Heidegger in questo corso. Un primo asse è costituito dai tre caratteri essenziali della vita: autosufficienza, manifestatività-espressività (*Bekundungsgestalt-Ausdrucksgestalt*) e significatività (*Bedeutsamkeit*, §§ 24-26). Un secondo asse dalle nozioni di «*Bezugs-, Gehalts-, Vollzugssinn*». Infine troviamo l'interpretazione della «*Lebenswelt*» articolata in «*Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*». Come si potrà notare, abbiamo preferito seguire in senso inverso per assecondare l'andamento delle lezioni heideggeriane, e concentrarci sul terzo gruppo tematico.

²⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 41-42: «Er trifft einen Strukturcharakter des Lebens, der es auf sich selbst stellt: daß es sich selbst ein »an sich« ist»; «Das Phänomen der »Selbst- genügsamkeit« selbst kann innerhalb des Lebens an sich, im Verbleiben innerhalb seiner, nicht gesehen werden».

²⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 258-261 (*Appendice B*, §§ 25-27; ma si veda anche *Appendice A*, «Supplemento 8», pag. 181). La nozione di autosufficienza accentuata nel mondo del sé contiene dunque il nucleo speculativo di quella che sarà l'indicazione formale. Si veda su questo T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit. pag. 122.

significatività che compongono le diverse situazioni della vita, e che tali contesti sono attuati collettivamente, co-effettuati²⁵⁰.

L'osservazione di Greisch è giusta, ma rimane un punto oscuro: perché pur consapevole del carattere collettivo, condiviso, degli atti significativi la «specifica fenomenologia del Sé» non mette a tema la «co-costituzione» del mondo della vita, per usare un'espressione di stampo husserliano ripresa da Jan Patočka nel saggio del 1936 che abbiamo letto nel precedente capitolo²⁵¹? E perché, ancora, non impegnarsi in un'analisi fenomenologica del linguaggio e della comunicazione segnica, come vivente forma espressiva? Come può la fenomenologia essere «scienza dell'origine della vita in sé» con questa ipoteca sulle spalle?

Lasciamo in sospeso queste domande (che non trovano, in verità, molti appigli utili nei corsi di questo periodo) e veniamo alla seconda parte del corso, che ci interessa qui per indicare il mutamento metodologico legato all'apparizione del tema fenomenologico del carattere mondano della vita.

Come vedremo nel prossimo capitolo, in cui dovremo ritornare sui *Grundprobleme*, il progressivo concentrarsi della riflessione heideggeriana sulla *Selbstwelt*, lasciando da parte l'ambientalità (che lo aveva interessato nel *Kriegsnotsemester*) ma soprattutto la collettività, il mondo-del-con, comporta, come osserva giustamente Bancalari, un «privilegio metodologico del *Selbst*» (e un corrispondente primato del mondo del sé, aggiungeremmo) tale da provocare un cambiamento di rotta delle indagini fenomenologiche heideggeriane di questo periodo. Una deviazione che, stando al percorso svolto fin qui, non possiamo ancora giustificare, né valutare a pieno nelle sue conseguenze. Quello che volevamo mostrare in questo paragrafo in cui abbiamo introdotto i *Grundprobleme* è la parallela evoluzione del tema della *Lebenswelt* (dal vissuto-evento del mondo alla «specifica fenomenologia del sé») e della fenomenologia, da intuizione ermeneutica a «scienza dell'origine» in cerca del suo «ambito originario». È questo passaggio che dovremo brevemente riassumere ora, per concludere, con l'obiettivo di accennare al mutamento metodologico che sta avvenendo in questi anni e di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

²⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 197-199. In queste pagine Heidegger rifiuta il carattere monista dell'esistenza e accenna all'ipotesi di una genesi simultanea del proprio e dell'estraneo. Per l'osservazione di J. Greisch cfr. «La "Tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétation dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) de Martin Heidegger», op. cit., pagg. 145-46. Sul «Mit-vollzug» all'opera nei diversi contesti di significatività si veda lo studio già citato di S. Bancalari, che dà una lettura differente da quella di Greisch, mettendo in evidenza la scarsa attenzione dedicata al mondo degli altri o «mondo del con», cfr. *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pag. 24 e 28-29. Come avremo modo di vedere, già nel corso successivo, *Phänomenologie der Anschauung und Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920, GA. 59), abbandonando recisamente l'ipotesi di ogni costituzione collettiva della significatività mondana, Heidegger indicherà nell'esistenza nel mondo del sé l'unico criterio di originarietà per l'attuazione (*Vollzug*); cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012, pagg. 70-71.

²⁵¹ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, op. cit., pag. 117. Ricordiamo che il quarto e ultimo capitolo si intitola «Abbozzo di una filosofia del linguaggio e del parlare», e contiene un'analisi molto dettagliata e avanzata del fenomeno del linguaggio e dell'espressione in cui Patočka si confronta, tra gli altri, con Wittgenstein e Husserl.

Come abbiamo già notato, infatti, l'altro asse intorno al quale ruota l'argomentazione heideggeriana dei *Grundprobleme* riguarda più direttamente la fenomenologia come «scienza dell'origine della vita in sé» («*Ursprungswissenschaft vom Leben an sich*»)²⁵². La domanda di fondo di questa seconda parte del corso si potrebbe riassumere così: che tipo di conoscenza possiamo avere della vita fattizia articolata nei suoi caratteri di autosufficienza, espressività e significatività?

A questa legittima, ma troppo ingenua domanda, Heidegger ne fa precedere un'altra, che esprime tutta la cautela con cui la fenomenologia deve guardarsi da se stessa: è realizzabile tale ambizione? Apparentemente no, dal momento che una simile scienza sembra essere tre volte impossibile: è un controsenso, è irrealizzabile, è superflua. Heidegger si propone di scavalcare proprio questo triplice ostacolo epistemologico. La fenomenologia risulterebbe superflua se duplicasse un'altra scienza della vita, come la biologia o la psicologia, sullo stesso terreno. Sarebbe irrealizzabile se si proponesse l'inventario di ogni forma manifestativa della vita, rischio dal quale è però esente fin dall'inizio, avendo tra i suoi fondamenti la distinzione tra il "cosa" e il "come" dei fenomeni, tra *Wasgehalt* e *Wiegehalt*²⁵³.

Infine, un'esperienza fattizia della vita in sé sarebbe semplicemente insensata se la fenomenologia dovesse arrivare a uccidere la vita per analizzarla. Per approcciare fenomenologicamente il fenomeno della vita, invece, occorre evitare qualsiasi «devitalizzazione». Qui Heidegger ribadisce quanto abbiamo visto nel corso del 1919: la devitalizzazione è l'effetto specifico dell'atteggiamento teoretico delle scienze. Di qui il necessario ritorno a una genuina esperienza (preteoretica) del mondo (*genuine Erfahrungswelt*)²⁵⁴. Ora il problema è: come decifrare questa esperienza? L'indicazione di Heidegger – in linea con l'analisi dei caratteri della vita fattizia presentata nella prima parte del corso – rivela una precisa opzione fenomenologica: le formazioni autosufficienti, espressive e significative della vita non vanno formalizzate, ma devono essere interpretate²⁵⁵. A quale prezzo, dunque, la fenomenologia può essere «scienza dell'origine della vita in sé»? Essa deve diventare scienza «ermeneutica», cioè, come leggiamo altrove, «comprensione originaria della vita» (*Ursprungsverstehen des Lebens*)²⁵⁶.

Il passaggio dalla fenomenologia all'«ermeneutica della fatticità» che negli anni successivi impegnerà Heidegger non è ancora compiuto espressamente. Ma

²⁵² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 79 ss. Il concetto generale di scienza viene qui definito secondo tre momenti costitutivi: la preparazione di un terreno di esperienza (*Erfahrungsboden*), la formazione di un dominio tematico (*Sachgebiet*) e la produzione di una logica «concreta», cfr. *ibid.*, pagg. 65 ss.

²⁵³ Cfr. *ibid.*, pagg. 84-85.

²⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 92.

²⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 137: «Selbstgenügsamkeit, Ausdruckscharakter, Bedeutsamkeit [...] interpretiert werden sollen».

²⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 139. Si veda la nota a pag. 55, dove Heidegger afferma che «la scienza dell'origine è in definitiva ermeneutica» («*Ursprungswissenschaft letztlich die hermeneutische ist*»). Heidegger denomina questa re-impostazione della fenomenologia con il termine di «diaermeneutica» («*Diahermeneutik*», § 29). Su questo concetto rimandiamo alle considerazioni di A. Fabris, «L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», in *Guida a Heidegger*, op. cit., pag. 80, ricordando che di «intuizione ermeneutica» Heidegger aveva parlato già alla fine del *Kriegsnotsemester*, cfr. *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 108-109.

proprio le anticipazioni che troviamo nelle *Vorlesungen* tenute tra il 1919 e il 1920 invitano a leggere, a ritroso, nell'ermeneutica della fatticità una fenomenologia che radicalizza la presa su di sé autocomprendendosi come scienza dell'origine della vita, e non un semplice distacco dalla "ortodossia" husserliana. Una simile lettura retrospettiva consentirebbe, alla luce del percorso illustrato, di chiarire i passaggi (e i salti) compiuti, restituendone le motivazioni *fenomenologiche*. La «metamorfosi ermeneutica» dell'idea di fenomenologia che nei *Grundprobleme* del 1919/20, come nota Greisch, intacca alcuni dei concetti capitali della fenomenologia husserliana (donazione, intuizione, comprensione)²⁵⁷, appare dunque motivata da un mutamento dell'oggetto della fenomenologia, che per Heidegger è la vita fattizia nel suo carattere di mondo.

In questa metamorfosi, come abbiamo tentato di mostrare soffermandoci sul *Weltcharakter* della vita, il problema del mondo della vita costituisce lo sfondo comune da cui la fenomenologia heideggeriana si distacca da quella husserliana per approfondirne le possibilità. La sperimentazione fenomenologica portata avanti da Heidegger in questi anni esplora un sentiero, quello della *Lebenswelt*, presente nella riflessione husserliana degli anni Dieci e Venti, ma che verrà sistematizzato solo nei tardi anni Venti, trovando la piena e nota espressione negli ultimi lavori contemporanei alle *Meditazioni Cartesiane* e alla *Crisi*. Un sentiero che però, come intendiamo mostrare nei prossimi capitoli, si interrompe per lo stesso Heidegger, il quale, progressivamente e coerentemente, si concentrerà sul problema dell'esistenza e sulle sue possibilità essenziali, riassunte nel problema dell'autenticità dell'esistenza. Percorso che, come è noto, condurrà a un ulteriore sviluppo metodologico, l'analitica esistenziale e l'ontologia fondamentale ad essa sottesa.

2.4 | Ermeneutica della fatticità e distruzione fenomenologica

La filosofia prende le mosse da un'esperienza della vita fattizia che si fa storica interpretandosi in un mondo. Così Heidegger la intende negli anni del primo periodo friburghese. La fenomenologia, da parte sua, è «scienza dell'origine» della vita, e la vita si attua storicamente. Ma se la fenomenologia può esprimere questa capacità di attuazione, o effettuazione (*Vollzughaftigkeit*), è perché il filosofare è un modo di attuazione della vita. Come abbiamo visto, nell'atteggiamento teoretico questa tensione della vita verso se stessa e verso il mondo va perduta. Questa tesi rappresenta un punto focale della fenomenologia heideggeriana, intenzionata a far emerge il legame tra vita e mondo, mettendo in discussione la tradizionale gerarchia tra teoria e prassi, come apparirà più chiaramente nel paragrafo 69 di *Essere e Tempo*.

Dalla critica dell'atteggiamento teoretico si genera il programma di una «distruzione fenomenologica» di cui Heidegger parla nel semestre successivo ai *Grundprobleme*. Se nella «distruzione» a cui si riferisce l'opera maggiore del 1927 (§ 6: «Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia») si possa ritrovare ancora la spinta di queste prime ricerche fenomenologiche non è questione di cui

²⁵⁷ Cfr. J. Greisch, «La "Tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétation dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) de Martin Heidegger», op. cit. pagg. 148-151.

qui tratteremo²⁵⁸. Ci interessa invece evidenziare la stretta relazione che per Heidegger lega l'esperienza fattizia della vita alla fenomenologia, e questa alla filosofia.

La distruzione fenomenologica consiste nel ricondurre la filosofia a se stessa ripartendo dalla sua alienazione, di cui il primato del teoretico accordato dalle filosofie contemporanee è al tempo stesso sigillo e causa. La fenomenologia si concepisce come metodo radicale della filosofia perché ne mette in discussione i concetti fondamentali, e fondativi, andando in cerca dei contesti di senso in cui la loro formazione mostra una connessione essenziale con l'esperienza fattizia della vita. Il senso non è una prestazione della coscienza universale, a sua volta intesa come un prodotto della riflessione filosofica, ma si genera, si stratifica e si tramanda storicamente. È questo il tema che guida il corso del semestre estivo del 1920 *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, il cui sottotitolo richiama l'esigenza di una teoria della formazione dei concetti filosofici²⁵⁹.

Inaugurando un nuovo metodo per la fenomenologia e, nello stesso momento, dispiegandone l'inesauribile campo di indagine che, sebbene per molti aspetti in modo carsico, sarebbe rimasto valido ancora per molto tempo, il corso estivo del 1920 era destinato a rimanere nella memoria del docente e dei suoi discepoli. Nel colloquio con il giapponese raccolto in *In cammino verso il linguaggio* troviamo dei riferimenti espliciti al corso del 1920 di cui ci occuperemo ora, richiamato dapprima con il titolo «*Ausdruck und Erscheinung*» («Espressione e Fenomeno») e poco dopo con «*Ausdruck und Bedeutung*», «Espressione e Significato», vale a dire il titolo della prima delle *Ricerche Logiche* di Husserl²⁶⁰.

Il colloquio, trascritto tra il 1953 e il 1954, è particolarmente istruttivo. Innanzitutto perché Heidegger riconosce retrospettivamente il carattere

²⁵⁸ Secondo Greisch, il quale parla di un «legame ovvio» tra questo primo abbozzo della «distruzione» e le successive formulazioni programmatiche di *Essere e Tempo*, essa copre l'intero arco del decennio fenomenologico, se è vero che ancora nei *Problemi fondamentali della fenomenologia* del 1928 (GA. 24, § 5), in cui l'idea di fenomenologia è ormai subordinata all'ontologia fondamentale, la distruzione figura tra gli aspetti fondamentali del metodo fenomenologico, cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pagg. 108-109.

²⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920; Bd. 59); trad. it. a cura di V. Costa, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012. Il traduttore, Armando Canzonieri, ha scelto «effettivo» e «effettività» per rendere «*faktisch*» e «*Faktizität*», mentre noi continueremo a usare «fattizio» e «fatticità» come fatto finora.

²⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2005, pagg. 86 e 109. Heidegger qui si riferisce a un corso del 1921, ma come nota giustamente Riedel la sua «anamnesi» non è precisa perché il corso è quello del semestre estivo del 1920, cfr. *La fondazione originaria dell'ermeneutica fenomenologica: il primo confronto di Heidegger con Husserl*, op. cit., pagg. 303-304. Secondo Vincenzo Costa, autore di una densa post-fazione al corso, nelle lezioni del semestre estivo del 1920 «la contaminazione tra il pensiero di Husserl e quello di Heidegger è forse più consistente di quanto talora non si sia portati a credere». La peculiarità di Heidegger – e per la verità anche di Husserl, aggiunge l'autore della post-fazione – «consiste nell'aver impostato le cose in modo che l'accesso all'origine non passasse per un'estromissione dell'esperienza effettiva della vita, e dunque attraverso l'esclusione del soggetto concreto, quasi che il soggetto conoscente, pensante e valutante fosse una sorta di soggetto sottratto alla storia e al tempo», cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pagg. 174-175.

sperimentale di un «sentiero che non sapevo dove avrebbe condotto». Era «fatale» che molte cose del corso rimanessero oscure. Si trattava di «mettere in questione l'autorità in quelle idee che sotto il nome di "espressione", "esperienza vissuta", di "coscienza", determinano il pensiero moderno». Ma, aggiunge subito dopo Heidegger, la pretesa di sottrarsi d'un balzo dalla cerchia delle idee dominanti era destinata a scontrarsi con la dura scorza della tradizione filosofica da cui quegli esperimenti tentavano di uscire, covando invece una inconsapevole tensione a «riconquistare in modo più originario ciò che è stato»²⁶¹.

In secondo luogo, dal colloquio con il giapponese emerge il profondo radicamento delle ricerche heideggeriane del primo periodo friburghese nel sentiero aperto e in parte già tracciato della fenomenologia. Nello stesso contesto in cui Heidegger esplicita l'influenza dei suoi studi teologici nella familiarità col termine «ermeneutica» – e avremo modo di vedere che la teologia nella sua connessione essenziale col pensiero moderno figurerà nei propositi della distruzione fenomenologica – riassume anche il rapporto che all'epoca le sue lezioni sperimentali intrattenevano con la fenomenologia:

quel che a me importava non era né una particolare linea dell'ambito della fenomenologia né – anzi, ancor meno – la novità. Al contrario io cercavo piuttosto di pensare l'essenza della fenomenologia in un modo più originario per farne così espressamente emergere l'appartenenza alla filosofia occidentale e a questa connetterla²⁶².

A una prima lettura sembra che l'esigenza indicata nel titolo e nel sottotitolo del semestre estivo del 1920 resti disattesa. Da nessuna parte possiamo trovare analisi sul fenomeno dell'intuizione, né sull'espressione linguistica e i concetti fondamentali della tradizione filosofica non vengono esplicitamente chiamati in causa. È pur vero, però, che nei semestri precedenti l'intuizione ermeneutica come metodo e le forme espressive della vita fattizia erano già comparse, queste ultime in particolare, nei *Grundprobleme der Phänomenologie*.

Come abbiamo visto, se si dovesse indicare il soggetto protagonista delle riflessioni heideggeriane di questi anni, si dovrebbe far riferimento all'«io storico» in contrapposizione all'io teoretico, e introducendo il corso del semestre estivo precedente, quello del 1919, *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*,

²⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., rispettivamente pagg. 86 e 110.

²⁶² Cfr. *ibid.*, pag. 89. Durante il colloquio Heidegger sottolinea il valore avverbiale del termine «ermeneutica» usato come *Beiwort* accanto a «fenomenologia» per designare non la metodologia dell'interpretazione ma l'interpretazione stessa. (pag. 104). A differenza di quanto Heidegger ricordi con il giapponese, il termine «ermeneutica» non fa la sua prima comparsa nel corso estivo del 1923 *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, ma è presente fin dal primo corso tenuto dopo la guerra nella nozione metodologica di «intuizione ermeneutica» e nei successivi *Grundprobleme* come «diaermeneutica», rappresentando un tassello fondamentale della fenomenologia come scienza originaria della vita. Nel corso che stiamo esaminando la funzione avverbiale dell'ermeneutica va intesa come elemento al tempo stesso rafforzativo e qualificante della modalità di attuazione del «filosofare» (impiegato come verbo) «conformemente all'origine» che all'inizio del corso viene contrapposta all'atteggiamento teoretico-reificante delle scienze e delle filosofie contemporanee, cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 15, ripreso nell'*Appendice* al § 8, pagg. 157-158.

Heidegger aveva già insistito sull'importanza del metodo in fenomenologia e sull'affinità tra questa e il metodo storico, considerati nella «loro assoluta unità nella purezza del comprendere la vita in sé e per sé». A unire i due stili filosofici in una comune funzione critica è il fatto che non si dà «un genuino comprendere storico senza risalire alle motivazioni originarie». E, coerentemente con l'«intuizione ermeneutica» che abbiamo visto comparire alla fine del *Kriegsnotsemester*, il criterio fenomenologico è «l'evidenza comprendente e il comprendere evidente di esperienze vissute, della vita in sé e per sé nell'eidos»²⁶³.

«Ermeneutica fenomenologica» è dunque il nome proprio della critica fenomenologica rivolta alla filosofia della cultura dell'Ottocento e, in particolare alla sua devitalizzata idea di storicità²⁶⁴. Da questo punto di vista, nota Heidegger sempre nel semestre estivo precedente, quello del 1919, la fenomenologia realizza la «segreta aspirazione» di una psicologia come scienza descrittiva per la quale Dilthey aveva lottato tutta la vita, e tramite la quale vedeva possibile – in particolare nella *Introduzione alle scienze dello spirito* del 1883 – un'appropriazione scientificamente valida del peculiare «significato del singolare e dell'irripetibile nella realtà storica»²⁶⁵.

Nel semestre estivo del 1920 del programma di una teoria della formazione del concetto filosofico possiamo trovare soltanto poche e disarticolate tracce, tranne per una, affatto significativa, eccezione. La prima parte del corso («Per la distruzione del problema dell'a priori») presenta una approfondita analisi fenomenologica del termine «storia» così come inteso sia dal senso comune che nell'atteggiamento scientifico e filosofico, critica che possiamo leggere come la prima messa all'opera del metodo della distruzione.

La distruzione critico-fenomenologica è vincolata alla «preconcezione», presuppone cioè quella esperienza filosofica fondamentale costituita dalla messa in luce del «mondo di esperienza» da cui emerge un concetto filosofico nel contesto di attuazione che lo ha prodotto, nel caso quello di storicità²⁶⁶. Il concetto di storicità è, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, il primo su cui si esercita la distruzione fenomenologica. E non è un caso che, all'interno della distruzione del problema dell'a priori, cioè della presunta validità scientifica assoluta delle idee e dei principi filosofici, l'opera di distruzione cominci dalla storicità, la quale rappresenta il «fenomeno più scomodo che mette in discussione l'oggetto della filosofia»²⁶⁷.

Per determinare i fondamenti del sapere filosofico senza costringersi a una indebita riduzione epistemologica è necessario insediarsi nella base motivazionale del filosofare nella vita stessa. Solo qui possiamo verificare le ragioni per cui non è lecito definire la filosofia come un atteggiamento teoretico²⁶⁸. Il corso comincia con una dichiarazione di insufficienza della fenomenologia. Per quanto l'insediamento nell'«atteggiamento fenomenologico fondamentale» della descrizione non psicologica dei fenomeni della coscienza

²⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit., pagg. 116-117.

²⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 124-125.

²⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 150-151.

²⁶⁶ È in questo senso che Heidegger parla di «“gerichteter” Abbau», di «decostruzione “orientata”», cfr. *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 35.

²⁶⁷ Cfr. *ibid.*, op. cit., pag. 41.

²⁶⁸ Si veda su questo Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pagg. 287-290.

possa dare adito a una critica potente della tradizione filosofica, volta a sondarne i fondamenti e a riappropriarsi di un'interrogazione radicale del filosofare,

Persiste, al tempo stesso, il costante pericolo di scivolare all'interno di un punto di vista filosofico già dato, sebbene purificato e radicalizzato, cioè il rischio di ricadere all'interno della cornice comunemente accettata della problematica filosofica.

Impegnata nella disarticolazione degli edifici filosofici della tradizione e nella «messa tra parentesi» dei suoi concetti fondamentali, è come se la fenomenologia mancasse dell'ultimo sforzo critico, quello rivolto a se stessa, necessario per afferrare i «riferimenti ultimi di senso» di quella peculiare attività che è il filosofare. La teoria della formazione dei concetti filosofici – che tuttavia nel corso resterà allo stadio sperimentale – è in questo senso il fulcro della comprensione della modalità attuativa del filosofare:

La decisione riguardo al senso, al carattere e alla funzione del “concetto filosofico” dipenderà dal modo in cui il filosofare stesso, in contrapposizione all'atteggiamento diretto verso le cose, caratteristico delle scienze teoretiche, sarà determinato conformemente all'origine piuttosto che in maniera classificatoria²⁶⁹.

Il lavoro di «riconfigurazione» della filosofia che il metodo fenomenologico rende possibile non si esprime quindi come una battaglia tra scuole, o peggio ancora tra visioni del mondo, ma passa per una incessante interrogazione autointerpretante cui la fenomenologia si sottopone per tentare di ripetere la motivazione originaria del filosofare. Ciò non vuol dire, però, ignorare tutta la ricchezza della storia della filosofia che l'ha preceduta. Rifiutando il rango di «epigona», la fenomenologia riconosce, nello stesso movimento che la libera per il contesto di senso del filosofare, quello cioè di un «afferramento filosofico vivente», un debito nei confronti della tradizione che sottopone a critica:

Proprio in quanto vuole liberarsi da una tradizione inautentica, di cui non ci si è appropriati in maniera originaria, questa filosofia sa di essere in debito verso ciò che essa stessa “decostruisce”, e non per ragioni contingenti, ma originariamente filosofiche²⁷⁰.

Fin dall'inizio, dunque, Heidegger rende nota la nozione chiave di «distruzione» o «decostruzione» che verrà analizzata nel dettaglio alla fine della *Introduzione* del corso (§ 5: «La distruzione fenomenologica»). Troviamo in questo stesso contesto nuovamente ripresi i temi di fondo che vedono opposta la filosofia fenomenologica heideggeriana sia alle altre filosofie contemporanee che alla fenomenologia husserliana. Da una parte ritorna la contestazione alla filosofia come scienza rigorosa di Husserl, precedentemente incontrata nel semestre straordinario di guerra, per cui essa mancherebbe il radicamento nella vita fattizia.

²⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 14.

²⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 12-13.

Dall'altra abbiamo una definizione più precisa di «visione del mondo»: essa non è soltanto una filosofia degenerare, come era definita nel *Kriegsnotsemester*, ma è un contesto motivazionale concreto delle «prese di posizione, decisioni e mondi della vita, che pervade la situazione di *una* vita». Come nelle lezioni precedenti Heidegger era impegnato a perfezionare, per così dire, la fenomenologia mostrando come l'atteggiamento teoretico sorga dalla vita fattizia operando un'inesorabile devitalizzazione dell'esperienza, così ora intende ribadire che la visione del mondo, prestazione metafisica per eccellenza, è radicata nelle tendenze filosofiche dell'esperienza fattizia della vita:

La visione del mondo si sviluppa e decade a partire dalla vita concreta e all'interno dell'esperienza effettiva della vita. Non si tratta della vita scoperta teoreticamente [...] nella misura in cui si parla di *una* visione del mondo in riferimento a qualche personalità, comunità, generazione o epoca, la vita concreta è portata al concetto e oggettivata in un modo che, a tutt'ora, non è stato ancora filosoficamente chiarito²⁷¹.

Il corso tenuto nel semestre estivo del 1920 presenta dei tratti fortemente sperimentali, non solo perché disattende quasi tutte le anticipazioni e i propositi, ma anche per la novità delle prospettive che cominciano, proprio in queste lezioni, a delinearsi. L'obiettivo finale del corso, infatti, presentato nelle pagine dell'*Introduzione* è quello di una esplicazione radicale della problematica fenomenologica che prepara la distruzione della filosofia greca e di quella moderna:

L'esplicazione radicale della problematica fenomenologica, il cui senso dovrà essere raggiunto, saprà in che modo prendere in considerazione, dal punto di vista della distruzione, la filosofia greca (Platone e Aristotele) così come la filosofia moderna, a partire da Descartes; in modo tale che, per mezzo di essa, si prepari in modo chiaro la distruzione positivamente decisiva della filosofia cristiana e della stessa teologia²⁷².

²⁷¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 16-17. Qui Heidegger si riferisce alla *Psychologie der Weltanschauungen* di Jaspers come a un «contributo effettivamente fondamentale, ma concettualmente insufficiente» per una determinazione rigorosa del fenomeno della visione del mondo come tendenza filosofica radicata nella vita concreta.

²⁷² Cfr. *ibid.*, pag. 18. L'utilizzo del futuro corrisponde al fatto che questo proposito – che implica la riappropriazione critica della storia della metafisica nella sua interezza – è nelle lezioni soltanto enunciato e attraverserà invece l'intero arco del pensiero heideggeriano subendo alterne ricombinazioni dei suoi elementi fondamentali, l'ontologia greca e la teologia cristiana. La prospettiva presentata nell'introduzione del semestre estivo del 1920 si troverà invertita, di lì a poco, dal 1922 in poi, quando il confronto con Aristotele diventerà la priorità delle ricerche fenomenologiche di Heidegger, il quale, nella concettualità della filosofia greca (dell'ontologia in special modo), vede l'eredità di una distorsione dell'esperienza fattizia della vita destinata a giungere fino a noi. Nondimeno, da parte sua il cristianesimo delle origini, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, manterrà un ruolo determinante, poiché è nell'esperienza della vita espressa dall'*Urchristentum* che il mondo del sé giunge ad una inedita significatività, essendo tramite l'invenzione cristiana di qualcosa come l'interiorità che la *Selbstwelt* viene esperita come tale, determinando un modo più originario di intendere la storicità. Su questo si veda Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed*

Nonostante l'ampiezza ambiziosa del progetto, il problema più urgente rimane sempre il punto di partenza, che nel caso della filosofia fenomenologica coincide con il punto di arrivo. In questo corso troviamo, sempre nel quadro della descrizione del metodo distruttivo, uno dei pochi chiari e espliciti riferimenti a una delle due nozioni chiave che, insieme a quella di mondo, costituiscono il centro di gravità delle indagini primo-friburghesi, la nozione di vita. Come dovremo vedere nel dettaglio nel prossimo capitolo, Heidegger nota che «la problematica della filosofia contemporanea è incentrata sulla vita come *fenomeno originario*», e che però essa viene immobilizzata all'interno di schemi concettuali che non riescono a restituirne l'originaria dinamicità (il suo carattere mondano, come abbiamo visto nel paragrafo precedente), sia nel caso in cui venga intesa come attività oggettivante (avviene nelle scienze, ma anche nelle filosofie della vita di James e Bergson), sia nel caso in cui la si intenda come vita esperiente, vissuto (è il caso delle filosofie trascendentali, quella di Natorp *in primis*, lungamente «distrutta» nella seconda parte del corso)²⁷³.

Dovremo dunque intendere meglio il senso di questo progetto di «distruzione» della filosofia greca e moderna nella loro connessione con una presunta filosofia cristiana, e comunque nei loro legami con la teologia cristiana. Heidegger, lo abbiamo visto, descrive la «distruzione» come una «decostruzione "orientata"» da un'esperienza filosofica fondamentale che consiste nella comprensione preliminare dei contesti di senso dei concetti filosofici, la preconcezione, appunto²⁷⁴.

Ma più importante della definizione che possiamo darne è l'operazione che possiamo farne. Su cosa si applica precisamente la distruzione fenomenologica? Qual è il suo campo operativo? Nella risposta a queste domande ritroviamo il problema capitale che abbiamo visto impegnare la «scienza dell'origine» nel semestre precedente: l'«ambito originario» della fenomenologia non coincide con il suo oggetto, la vita fattizia, perciò occorre andare in cerca di quei contesti o situazioni in cui la vita fattizia si mostra in una peculiare accentuazione.

Su questo aspetto, decisivo per la fenomenologia, cioè sulla possibilità che la vita dell'io fattizio o storico mostri una particolare «acutizzazione» o «intensificazione» nella vita del sé, i *Grundprobleme* avevano molto insistito. Ora, nel semestre estivo del 1920 troviamo la prosecuzione coerente di questa impostazione, per giunta resa più esplicita, ancorché complicata, dalla definizione di un compito di portata storica generale che la fenomenologia assegna a se stessa, che va ad aggiungersi, perfezionandole, alle direttive metodologiche di questi anni: la distruzione della filosofia greca e moderna nella loro stretta connessione con la teologia cristiana, o, per dirla nei termini di un

effettività. *Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pagg. 72 ss.

²⁷³ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pagg. 20 e 23-31 (§ 4). Nel paragrafo 9 viene esplicitato che il contesto di riferimento della distruzione del problema dell'a priori, inteso sia come trascendente «sovra-validità», sia in quanto atto di conferimento di validità, cioè in quanto ciò che dà all'empirico e allo storico senso e norma, è la vita intesa come «vita umana» (pagg. 60 e 65).

²⁷⁴ Nelle *Appendici* (§ 5) troviamo importanti approfondimenti su quello che diverrà un vero e proprio termine tecnico per la fenomenologia heideggeriana, in particolare cfr. *ibid.*, pagg. 151-152.

tema che apparirà più tardi all'orizzonte della filosofia heideggeriana, la distruzione della metafisica e della sua struttura ontoteologica²⁷⁵.

L'«ambito originario» di cui va in cerca la fenomenologia assume ora la consistenza di un problema filosofico storicamente fondato e il lessico dell'origine dissolve ogni ombra di retrograda quanto arbitraria nostalgia. I concetti filosofici impiegati ingenuamente dalla fenomenologia devono essere resi accessibili nel loro significato originario, e per far questo la fenomenologia non può che prendere le mosse dalla propria situazione storica, vale a dire *storicizzarsi* essa stessa in un continuo confronto critico interno e con le filosofie sue contemporanee.

Il «movimento regressivo» verso l'origine non è lineare né diretto, ma deve fare i conti con il divenire dell'origine, o, in altre parole, con quello che chiamiamo «tradizione». La distruzione fenomenologica opera infatti su un fenomeno caratteristico dell'esperienza fattizia della vita, osservabile nel contesto di senso pieno della vita fattizia: quello del «logorarsi della significatività». La distruzione quindi opera sullo stadio di non originarietà dei significati di cui pure dispone liberamente. L'esperienza fattizia della vita presenta infatti una caratteristica peculiare

che non è uno scomparire ma un logorarsi, cioè un passaggio della significatività allo stadio e alla modalità della non-originarietà, in cui l'autenticità dell'attuazione e del rinnovamento dell'attuazione vengono meno, i rapporti stessi si allentano e «ad essere oggetto di interesse» è solo il contenuto stesso della significatività, non più posseduto in modo originario²⁷⁶.

Ecco perché la ricerca sulla formazione dei concetti filosofici è «conforme all'origine»: non perché si adegua a una presunta cellula originaria di senso, non per il suo esito archetipico: la filosofia comincia nel non-originario, o il che è lo stesso, «all'interno di ciò che è già logorato». L'originarietà, leggiamo nelle *Appendici*, emerge e diviene accessibile a partire dalla distruzione e insieme a essa²⁷⁷.

²⁷⁵ Su questo si veda in particolare la conferenza «Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, GA. 11 (a cura di F. W. von Hermann), V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2004; trad. it. a cura di U. Ugazio, *La costituzione onto-teologica della metafisica*, in «aut aut», nn. 187-188/1982; ora anche in M. Heidegger, *Identità e differenza*, (a cura di G. Gurisatti) Adelphi, Milano 2009. Occorre precisare, però, che la prospettiva della distruzione fenomenologica di questi anni presenta una posizione più netta delle successive. In questi anni la «necessità» di Heidegger è quella di «un confronto fondamentale della filosofia greca e con la deformazione, attraverso di essa, dell'esistenza cristiana. La vera idea della filosofia cristiana; laddove cristiana non è un'etichetta per una cattiva ed epigona filosofia greca. La via verso una teologia cristiana originaria – libera dalla filosofia greca», cfr. *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 80.

²⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 37. Nella nota Heidegger spiega come l'idea di un logoramento (*Verblässen*) dei significati nella tradizione dia adito alla «genealogia esistenziale delle aree dell'essere e dei concetti di essere», come quelli di «disponibilità», «utilizzabilità», «realtà». Di «movimento regressivo» verso l'origine parla Costa nella post-fazione, cfr. *ibid.*, pag. 172.

²⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 154-155.

Il logorarsi della significatività non dipende dalla negligenza di una dimenticanza, ma dalla dissipazione del contesto di senso in cui i significati nascono e vivono:

il contenuto dell'esperienza fattizia della vita *si stacca* dal *rapporto esistenziale* ad altri contenuti; ciò che si stacca si mantiene in *una condizione di accessibilità*; l'accessibilità stessa, però, può, a sua volta, logorarsi come un carattere di senso del rapporto e trapassare alla condizione di semplice *utilizzabilità*. ("logorarsi", "trapassare" ecc. sono *concetti esistenziali*).

Detto altrimenti, lo stingersi (*verblassen*) dei significati non è un accidente ma un fenomeno del tutto "naturale", già contenuto, cioè, nella natura temporale di ogni attività umana, dunque anche della scienza e della filosofia. Ciò che si tramanda, la tradizione, rimane sempre accessibile, ma proprio questa sua disponibilità abbaglia rispetto alle ragioni che la rendono tale, celando alla vista il fatto che i concetti che impieghiamo filosofando sono il frutto di cristallizzazioni o sclerotizzazioni di contesti di senso pieni, in cui il contenuto di senso, il rapporto di senso e l'attuazione vivevano in un'unica, armonica esperienza. Per questo Heidegger aggiunge che

I concetti scientifici e quelli filosofici, le loro proposizioni e le loro modalità di trattazione permeano in maniera più o meno estesa l'esperienza fattizia della vita, ma non la strutturano; in effetti, essi permeano l'esperienza fattizia della vita col carattere di ciò che è già logorato, il che significa che entrambe sono staccate dall'originario rapporto esistenziale²⁷⁸.

Non la strutturano finché non sono riattivati in un «afferramento originario» (la «tendenza propria della fenomenologia»)²⁷⁹ che ne ripeta il senso di «attuazione», la quale insieme al rapporto con i significati di cui disponiamo e al loro contenuto costituisce le tre direzioni di senso che strutturano quella che in questi anni Heidegger comincia a chiamare «indicazione formale».

Si completa così il quadro del problema principale che abbiamo visto occupare la filosofia fenomenologica di Heidegger in questi anni. Se nei *Grundprobleme* la fenomenologia intesa come scienza dell'origine si era imbattuta nella difficoltà di trovare una posizione di descrizione del fenomeno della vita fattizia dall'interno della sua quasi coincidenza con il mondo in cui si esprime, ora questa vicinanza è complicata ulteriormente dal fatto che i concetti di cui essa dispone non rappresentano un valido appoggio, né una garanzia di originarietà. La scienza e la filosofia sono certamente espressioni della vita fattizia, forme con cui la vita si dà un mondo in cui vivere, ma entrambe, senza la riattivazione vivente, utilizzano "armi spuntate", vale a dire replicano concetti il cui significato si è logorato a causa della disintegrazione del contesto in cui sono stati generati.

Il problema dell'eccessiva vicinanza della vita con se stessa, che si esprimeva nell'aspetto fondamentale della vita fattizia, l'autosufficienza, sancendo la separatezza dell'«ambito originario» della fenomenologia, si precisa ulteriormente con quella che Heidegger chiama in queste lezioni la «distanza

²⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 37.

²⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 140.

dall'origine», con la quale «l'accessibilità si avvicina sempre di più alla mera utilizzabilità [*bloßen Verwendbarkeit*]»²⁸⁰.

Se ci siamo così tanto soffermati sul fenomeno del logoramento della significatività è perché nell'affrontare il problema decisivo, cioè la distanza dall'origine che si genera nella quasi coincidenza di vita e mondo, la fenomenologia non ha altri mezzi, altro materiale di lavoro che precisamente i concetti sbiaditi della tradizione, di cui deve innanzitutto riattivare l'accessibilità. «Compito ultimo» della fenomenologia è, infatti, «il ritorno ai contesti di senso autentici», un senso che, insistiamo, non è la prestazione di una coscienza trascendentale ma un prodotto storicamente determinato e perciò sottoposto a tutte le inesorabili leggi della temporalità. Per questo specifico lavoro propedeutico alla ripetizione o riattivazione, Heidegger sceglie il termine latino *diudicatio*, che corrisponde a ciò che intende con «distruzione», indicando la «decisione circa la posizione genealogica che, vista a partire dall'origine, spetta al contesto di senso». Questa decisione – che si presenta a tutti gli effetti come una *crisi*, cioè una chiamata in giudizio per la stessa fenomenologia – prende a criterio «ciò che concretamente viene compreso come la sfera originaria», cioè «l'ipseità mondana dell'esserci» (*das selbstweltliche Dasein*).

Come nei *Grundprobleme* il tentativo di raggiungere l'ambito originario della fenomenologia prevedeva un'enfasi funzionale del mondo del sé in cui la vita fattizia può subire una intensificazione, suggerendo una specifica fenomenologia del Sé, così nel semestre successivo il senso dell'attuazione dei contesti di significato diviene centrale come ciò che può «rinnovare» (cioè ripetere, riattualizzare) il significato sbiadito, contribuendo a costituire in modo originario l'ipseità mondana, il mondo del sé²⁸¹.

Insistendo sull'attuazione, cioè sull'«esigenza» di compiere sempre di nuovo l'accesso ai significati della tradizione in un'esperienza vivente, si palesa quello che nei *Grundprobleme* era soltanto enunciato come principio metodologico, cioè che

ogni cosa, in una qualche maniera non ancora determinata in modo chiaro, s'intensifica quando si dirige verso l'ipseità mondana esistente, concretamente attuale. [...] In modo più preciso, ci chiediamo come il motivo dell'a priori, il motivo della storia, il motivo coscienza-soggetto-vissuto e il motivo della visione del mondo e cioè, il motivo della considerazione universale, si relazionino l'un l'altro e se possa essere trovata una concreta sfera originaria²⁸².

La «concreta sfera originaria» è il mondo del sé che accede all'esistenza solo riattualizzando i significati che si trova assegnati, che gli sono affidati dalla tradizione. Una nuova distinzione, carica di conseguenze, si insinua così nella scienza dell'origine della vita in sé, come Heidegger ha chiamato la fenomenologia nei corsi precedenti, quella tra vivere e esistere. La distinzione

²⁸⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 153.

²⁸¹ «Un'attuazione è originaria se, per ciò che concerne il suo senso, richiede sempre, come attuazione di un rapporto che è perlomeno genuinamente diretto anche nella modalità dell'ipseità mondana, un rinnovamento sempre attuale dell'ipseità mondana dell'esserci e, più precisamente, in modo che tale rinnovamento e la "necessità" (esigenza) del rinnovamento che in esso risiede contribuisca alla costituzione dell'ipseità mondana dell'esistenza», cfr. *ibid.*, pagg. 65-66.

²⁸² Cfr. *ibid.*, pag. 78.

non nasce con la fisionomia definita che possiamo trovare in *Essere e Tempo*, ma ciononostante opera una netta separazione tra vita e esistenza, che sembra quasi prendere la forma di un'esclusione della seconda dalla prima. Come sarà il caso di vedere nel dettaglio nel prossimo capitolo, nulla garantisce che la vita effettiva possa essere considerata un'esistenza, che le significatività della vita debbano essere attuate in un afferramento esistente²⁸³.

Il cambiamento di registro che queste lezioni fanno in tempo solo a impiegare, senza metterlo a tema, è una delle conseguenze dirette del metodo della distruzione fenomenologica. Se il senso (e con esso l'origine) non fosse inteso in termini storici, se non si rendesse necessario decostruire l'eredità della tradizione, se i concetti non presentassero i segni deformati del logoramento, al punto da prestarsi ad abusi arbitrari, la separazione dell'ambito originario della fenomenologia dalla vita fattizia rimarrebbe una petizione di principio altrettanto arbitraria, altrettanto abusiva²⁸⁴.

In questo cambiamento la fenomenologia non guarderà più alla vita fattizia con gli occhi di prima. Come può, in effetti, la vita andare esente dal logoramento che coinvolge nientemeno che i contesti di senso entro cui essa forma i mondi in cui vive? Non sarà la vita stessa a logorarsi nella sclerotizzazione della significatività che ne intesse i mondi e le forme manifestative? E se sarà il caso di dare una risposta affermativa a questa domanda, non sarà forse allora questo uno dei motivi del sospetto che la fenomenologia deve nutrire nei confronti del fenomeno, che comincia a farsi vedere in tutta la sua problematicità, della "vita"? Nel prossimo capitolo dovremo occuparci degli sviluppi della fenomenologia della vita e del mondo che abbiamo visto nel biennio 1919-1920 e delle trasformazioni da essa subite nei semestri successivi, prendendo strade affatto coerentemente preparate dalle riflessioni precedenti, ma che ne mutano sensibilmente l'oggetto. Strade che si trovano predelineate in questo stesso periodo, prima tra tutte, appunto, quella che porta a sospettare nei confronti di quel concetto centrale nelle filosofie a cavallo tra Ottocento e Novecento, la "vita", di cui occorre chiedersi se non sia esso stesso impallidito.

²⁸³ Cfr. *ibid.*, pag. 71.

²⁸⁴ È il caso di notare che ancora nel semestre estivo marburghese del 1927, la «costruzione fenomenologica» a cui è affidato l'accesso all'essere, intesa come quel «libero progetto [...] dell'ente dato, alla luce del suo essere e delle sue strutture ontologiche», che rivolta in positivo la «riduzione fenomenologica», così come viene reinterpretata da Heidegger, cioè «il ricondurre lo sguardo dall'ente all'essere», richiede pur sempre, di essere completata dalla distruzione fenomenologica: «alla costruzione riducente dell'essere, appartiene necessariamente una *distruzione*, cioè una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono innanzitutto essere impiegati, allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti. Solo attraverso una tale distruzione, l'ontologia può assicurarsi fenomenologicamente della genuinità dei propri concetti», cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, (GA. 24), il Melangolo, Genova 1990, pagg. 20-21.

Capitolo 3 | SVILUPPI DEL PROBLEMA

3.1 | L'ambiguità della nozione di «vita»

Nel secondo capitolo abbiamo lasciato in sospeso una questione cruciale: qual è la connessione tra l'esperienza vissuta ambientale e l'evento personale-impersonale del mondo, lo «*es weltet*», in cui possiamo riconoscere la «dimensione originaria del fattizio»²⁸⁵? Il problema non è affrontato nel corso del semestre straordinario, dove emerge in primo piano il carattere impersonale dell'evento a partire dalla significatività che vi si esprime. E, per la verità, non è mai affrontato esplicitamente. Tuttavia, nel corso sull'essenza dell'università, tenuto qualche mese più tardi, Heidegger introduce una nozione fondamentale, in stretta risonanza con la *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, di cui in questi anni stende una recensione che non pubblicherà: quella di «situazione», grazie alla quale possiamo comprendere la nuova prospettiva assunta. La nozione di situazione, infatti, ci rimanda direttamente al privilegio metodologico accordato al *Selbst*, che abbiamo visto emergere nel secondo capitolo: l'evento della significatività del mondo è sempre situato, ha significato per me, avviene per me: «L'evento della situazione accade *per* me, io me ne approprio, è in relazione con me»²⁸⁶.

La questione del rapporto tra l'evento impersonale del mondo e il contemporaneo, diretto riferimento, tramite la sua struttura di significatività, all'ipseità del soggetto, o, per meglio dire, a me, verrà coinvolta dalla profonda trasformazione che le ricerche fenomenologiche di Heidegger subiscono assegnandosi il compito di raggiungere l'«ambito originario» della fenomenologia nella comprensione interpretante della vita fattizia, e trovando in quello che Heidegger chiama «carattere situazionale» (*Situationscharakter*) del mondo del sé l'indizio fondamentale per questa via²⁸⁷.

Nel presente capitolo ci occuperemo di seguire questa trasformazione, mettendo in rilievo i problemi che sorgono se spostiamo la prospettiva dall'evento personale-impersonale del mondo alla «specifica fenomenologia del Sé» che prende forma nel corso, decisivo in tutti i sensi, del semestre invernale 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Parallelamente alla provvisoria, poco duratura – se paragonata alle successive ricerche che porteranno a *Essere e Tempo*, ma del tutto dirimente per questo percorso – fenomenologia del mondo della vita di questi anni, vedremo sorgere, in primo luogo, fondati sospetti sulla

²⁸⁵ Cfr. T. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch», 4/1986-87, pag. 119.

²⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, op. cit. pag. 206. Su questo si veda anche T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 64-66. Di questo corso, è bene ricordarlo, possediamo soltanto gli appunti frammentari degli uditori.

²⁸⁷ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 62 ss.

nozione stessa di «vita», così come usata dalla filosofia, e con ciò stesso la necessità di riprendere e riattualizzare il rapporto tra vita e filosofia (3.1). Potremo così occuparci del problema centrale dei *Grundprobleme*, cioè l'insediamento della fenomenologia nel suo «ambito originario», che non coincide con la vita fattizia, ma richiede lo spostamento nella situazione del mondo del sé, che come vedremo comporta alcune difficoltà (3.2). Proprio questo spostamento illumina un campo tematico, quello della storicità, che diviene centrale in questi anni e che segna, nelle intenzioni di Heidegger, la differenza tra l'approfondimento della fenomenologia come scienza delle origini dalle filosofie della vita e dallo stesso storicismo, e che, insieme alla critica del concetto filosofico di «vita», prepara l'introduzione delle nozioni di «esistenza» e «esserci» (3.3). Il nesso tra la «specificità fenomenologia del sé» e il fenomeno della storicità emerge in maniera esemplare nell'interpretazione fenomenologica della religiosità delle prime comunità cristiane (3.4).

Di questi problemi vorremmo occuparci nel presente capitolo, intrecciando l'andamento cronologico delle lezioni heideggeriane con l'evoluzione dei problemi menzionati, che possiamo trovare disseminata nell'arco temporale che ci interesserà, quello che va dal 1919 al 1921, dalle *Note sulla Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, fino alle *Vorlesungen* dedicate all'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane, interpretata attraverso le lettere dell'apostolo Paolo.

Per la loro stesura dilazionata, che copre l'intero arco temporale di cui ci occuperemo in questo capitolo, le *Note* che Heidegger dedica alla *Psicologia delle visioni del mondo* di Karl Jaspers, rappresentano un buon punto di partenza per osservare l'intera evoluzione dei problemi che vorremmo affrontare in questo capitolo²⁸⁸. La contiguità tra le *Note* e il semestre estivo 1920 con cui abbiamo concluso il capitolo precedente, in effetti, salta subito agli occhi non solo per la ricorrenza dei bersagli critici, ma soprattutto per un punto decisivo da cui prende piede la critica heideggeriana: la vita, in quanto «fenomeno originario», è la problematica che sta al centro delle filosofie contemporanee alla fenomenologia, classificate in due grandi gruppi, filosofia della vita e filosofia della cultura.

Il metodo della distruzione fenomenologica, ossia il metodo con cui Heidegger intende condurre l'ermeneutica della vita fattizia mondanamente situata, prende le mosse dall'intenzione di «sottrarsi in modo più marcato alla concreta situazione contemporanea, dirigendosi verso il problema stesso»²⁸⁹. La «concreta situazione contemporanea» da cui sottrarsi con decisione è contrassegnata da una sospetta enfaticizzazione del fenomeno della vita:

L'atteggiamento, carico di enfasi, ma non privo di ambiguità, che si rivolge alla realtà della vita, la promozione della vita e la sua intensificazione, così come il discorrere – diventato oggi abituale e molto ricercato – di *vita*, *sentimento della vita*, ed

²⁸⁸ Per una ricostruzione dello sfondo storico-filosofico delle *Note* si veda J. A. Barash, *Heidegger et son siècle*, PUF, Paris 1995, pagg. 21-23. Sul rapporto tra Heidegger e Jaspers, del libro di Barash si veda in particolare il Capitolo Primo, «Existence et Histoire. La critique heideggérienne de Jaspers dans les Années 1919-20».

²⁸⁹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 31.

esperienza vivente, sono i tratti distintivi, diversamente motivati, della nostra condizione spirituale²⁹⁰.

La ricerca dell'«ambito originario» (*Ursprungsgebiet*) della vita intesa in modo fattizio, che aveva portato la fenomenologia heideggeriana di fronte alla principale e più grave difficoltà, quella appunto di una inestricabile vicinanza della vita a se stessa, deve dunque necessariamente misurarsi con tutta l'ambigua enfaticizzazione del fenomeno della vita di cui si nutre la filosofia contemporanea. Ma ciò è possibile soltanto se, ammette Heidegger, «per molto tempo ancora» la distruzione critico-fenomenologica parla lo stesso linguaggio del problema che intende affrontare:

Questo concerne soprattutto la parola «vita», secondo le due principali direzioni verso cui il suo significato oscilla. L'uso è per noi sempre un indicatore formale del fatto che ciò che con la parola viene inteso deve, in qualche modo, entrare a far parte della problematica della filosofia²⁹¹.

Da parte sua, prosegue Heidegger la pagina successiva, la fenomenologia si propone come quella «scienza fondamentale della filosofia» che opera una «delucidazione non del tutto sterile nel campo dell'ambiguità e della superficialità dei concetti filosofici e pre-filosofici» dimostrando proprio

²⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 18. Una interessante analisi della «indeterminatezza» del concetto di «vita» dall'Ottocento fino alla *Lebensphilosophie* e alla *Seinsphilosophie* del secolo scorso si può leggere nel primo capitolo della raccolta di saggi e interventi di H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010, pagg. 7-108.

²⁹¹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 31. Notiamo di sfuggita che il principio motore del metodo della distruzione fenomenologica, vale a dire l'indicazione formale, diviene comprensibile proprio alla luce del confronto con la problematica centrale della filosofia contemporanea, precisamente con l'oscurità dell'uso che la filosofia fa della nozione di «vita», tanto nella declinazione della vita oggettivata che in quella della creazione di questa oggettività, cioè nel vissuto. L'indicazione formale si presenta inoltre parlando «per molto tempo ancora» lo stesso linguaggio di ciò che viene preso di mira dalla distruzione: «L'indicazione formale ha un significato indispensabile all'interno della filosofia, e tuttavia esso può diventare comprensibile solo nel momento in cui l'indicazione formale e ciò che viene indicato con essa non viene ipostatizzato fino ad essere trasformato nel fine e nell'oggetto del lavoro filosofico, ma si trovi in una modalità ben definita al servizio del compito della filosofia: il richiamare l'attenzione a partire dalla comprensione originaria. L'indicazione formale, cioè, è contemporaneamente motivata autenticamente da ciò che è concreto e fattizio [*aus dem Konkreten und Faktischen echt motiviert ist*]. Non nel senso di ciò che è comune a ciò che è fattizio, ma nel senso di un prendere contatto privo di pregiudizi, e in ogni caso mai portato a compimento in modo definitivo, secondo una pre-delineazione, con ciò che è fattizio», cfr. *ibid.*, pag. 74. Il metodo dell'indicazione formale è dunque strutturalmente connesso, o meglio, impregnato dell'uso deformante che della vita fa la filosofia nella sua appropriazione concettuale. Per questo il sottotitolo del corso rimanda al problema della formazione dei concetti in filosofia, pure in assenza di una trattazione effettiva, e con ciò, indirettamente, alla forma di vita filosofica stessa, cioè quel peculiare rapporto di reciproca implicazione tale per cui nell'impossibilità del compimento non percepiamo un fallimento, ma al contrario si manifesta un'intrinseca tendenza, quella alla indiscernibilità tra vita e filosofia che rappresenta il cuore della ermeneutica della fatticità.

l'appiattimento dei primi ai secondi da parte delle filosofie contemporanee. Le filosofie contemporanee non sarebbero da considerarsi filosofie nella misura in cui rimangono fedeli a concetti pre-filosofici, affidandosi dunque a un uso non filosofico di essi. È il caso del concetto di «vita», di cui nel corso del 1920, Heidegger distingue due direzioni principali, tra le quali il suo significato, principalmente, oscilla:

- 1) *Vita* come oggettivazione, formazione (di qualcosa), autoesposizione (e oscuramente connesso a ciò un certo essere in questa vita e in quanto questa vita, esistere e accrescerla).
- 2) *Vita* come esperire vivente, far(ne) esperienza, andare a riprendere, afferrare sia l'elemento oggettivato sia la creazione stessa (e oscuramente connesso a ciò un certo essere in questa vita, esistere e accrescerla)²⁹².

La configurazione del problema che anima la filosofia contemporanea può essere mostrata attraverso queste due accezioni del termine. Alla prima accezione dunque corrisponderà il problema dell'a priori, della cui distruzione critico-fenomenologica si occupa la prima parte del corso del 1920. Alla seconda invece appartiene quel problema dell'irrazionale esposto nella seconda parte del corso sotto il titolo di distruzione del problema del vissuto. In questi due problemi, ma soprattutto nella loro connessione reciproca – che emergerà soltanto alla fine del corso, in maniera molto contratta – Heidegger intravede la possibilità di una «riconduzione della filosofia a se stessa, lo svincolarsi dalla propria alienazione (distruzione fenomenologica)»²⁹³.

In questo quadro, il confronto con «il contributo effettivamente fondamentale, ma concettualmente insufficiente» di Jaspers gioca un ruolo decisivo. Nelle ultime battute del corso, riferendosi alla *Psicologia delle visioni del mondo* del 1919, Heidegger, gli riconoscerà di essere l'unico sulla via di questa restituzione della filosofia a se stessa, cioè dello svincolamento dall'alienazione, «senza tuttavia vedere la sua stessa via»²⁹⁴.

La stessa posizione di fondo la troviamo nelle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, dove l'interesse fenomenologico della critica emerge con più nettezza. Nelle intenzioni di Heidegger, infatti, quella che egli muove al lavoro di Jaspers è una «critica fenomenologica nel vero senso della parola», una critica senza presupposti che non perda mai di vista il fatto che «ogni visione vive entro un determinato orientamento e in una preconcezione [*Vorgriff*] che ne preconstituisce la regione»²⁹⁵.

²⁹² Cfr. *ibid.*, pag. 23.

²⁹³ Cfr. *ibid.*, pag. 30.

²⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 16-17 e 145.

²⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pagg. 434-435. Manteniamo la traduzione di «*Vorgriff*» con «preconcezione» invece di «anticipazione» (come troviamo nella edizione italiana dei *Segnavia*), per evidenziare il nesso con il termine chiave delle lezioni del semestre estivo del 1920, cui le *Note* su Jaspers sono molto legate. Si veda per questo T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 137 ss.: in un capitolo intitolato significativamente «The Deconstruction of Life», Kisiel suggerisce che la prima bozza delle *Anmerkungen* venne definita nelle settimane successive al corso del semestre estivo del 1920, e possono dunque essere considerate come la prosecuzione di quelle lezioni.

Accanto alla nozione di «preconcezione», anche un altro termine che abbiamo già incontrato leggendo il semestre estivo del 1920 svolge un ruolo centrale, quello di «distruzione», strettamente connesso alla necessità di individuare la preconcezione di cui una posizione filosofica – nel caso, quella di Jaspers – si nutre. La «distruzione storico-spirituale» di cui parla la recensione critica non ha tuttavia un esito semplicemente demolitore: l'assenza di presupposti, anzi, permette di progettare una «radicale decostruzione e ricostruzione, un autentico confronto con la storia che noi stessi “siamo”, attuato nel senso del filosofare»²⁹⁶.

In un serrato confronto, con i maestri Rickert e Husserl, l'impegno che emerge dalle *Note* è quello di superare la vaghezza della definizione di «vita» proposta dalla filosofia della vita. Ma l'applicazione della fenomenologia da parte di Heidegger non darà luogo a una revisione critica del concetto, né tantomeno a un suo semplice rinnovamento. La distruzione fenomenologica si dislocherà piuttosto in un nuovo ambito, spianando la strada alla nozione di «esistenza», che Heidegger assume come propria pre-concezione durante l'applicazione della distruzione al fenomeno della storicità²⁹⁷.

La distruzione è il metodo che Heidegger oppone al primato del teoretico, un metodo che si sforza di restare fedele al carattere fattizio dell'esperienza. L'esperienza è caratterizzata temporalmente, è cioè suscettibile di riorientamento e di attuazioni che definiscono la dimensione propriamente storica dell'esperienza stessa, in particolare dell'esperienza di sé in quanto esistenza. L'esperienza è dunque innanzitutto esperienza di sé e del proprio mondo, ed è così poco riconducibile alla coscienza assoluta (Husserl) o alla coscienza in generale (Rickert): da un'esperienza concepita in termini temporali e storici emergono quelle che anche qui, come nel corso del semestre del 1920, Heidegger chiama «preconcezioni» (*Vorgriffe*). La preconcezione può svolgere l'importante funzione di orientare il metodo sui suoi presupposti circa il fenomeno cui si riferisce, illuminando le regioni in cui si fa vedere. La preconcezione della storia, per esempio, presuppone un oggetto storico situato nel divenire che chiamiamo «storia». La biologia presuppone un oggetto biologico nel suo campo specifico. La preconcezione nasce in relazione a un senso dell'esistenza che è sempre presente nell'approccio del sé e del suo mondo.

Ora, qual è la preconcezione che la critica fenomenologica di Heidegger a Jaspers intende portare alla luce? È quella che lo accomuna alle filosofie della vita, che come abbiamo visto più sopra, producono una indebita oggettivazione del fenomeno della vita, collegata all'atteggiamento teoretico. La preconcezione che Heidegger rinviene nel lavoro di Jaspers, infatti, pone la vita stessa come totalità «in modo oggettivante». Nel concetto di vita come totalità, «vita» assume il senso della realtà fondamentale, dell'orizzonte in cui tutti i fenomeni vengono inseriti²⁹⁸. Da questo punto di vista, più di un elemento accomuna la filosofia di Jaspers alla *Lebensphilosophie*, a cominciare da un metodo condiviso che

²⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pag. 435. Blumenberg ricorda, tuttavia, che il concetto metafisico di vita era problematico per gli stessi autori solitamente collegati alla *Lebensphilosophie*. Egli cita Simmel e Rickert, in particolare, sostenendo incidentalmente che è stato questi e non Husserl il vero maestro di Heidegger, cfr. *Theorie der Lebenswelt*, op. cit., pag. 125.

²⁹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 42.

²⁹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pagg. 447-48.

Heidegger, come abbiamo visto, ha fin da subito sottoposto a critica contestando il primato del teoretico.

Secondo Heidegger, Jaspers non colse il problema della radicalità del suo campo specificamente storico. Heidegger non intende tuttavia far passare Jaspers per un rappresentante camuffato della *Lebensphilosophie*, ma al contrario, far emergere il piano comune che essi condividono. Non è il caso qui di discutere l'esperienza di fondo che Heidegger attribuisce al metodo di Jaspers, consistente in un vedere che considera la vita come qualcosa di presente di cui impossessarsi cogliendola come una totalità onnicomprensiva, di cui tuttavia non si può dire nulla, proprio in quanto totalità. Situazione drammatica che per Jaspers si riflette nel fenomeno psichico originario, ossia nella scissione di soggetto e oggetto²⁹⁹. Preferiamo invece concentrarci sull'aspetto che più ci interessa per il nostro discorso.

Sebbene con altri mezzi, con un differente linguaggio, avvicinandosi di più allo scopo, Jaspers condivide con la *Lebensphilosophie* una indebita quanto sviante omologazione del fenomeno della vita con quello dell'esistenza, questo il punto colto da Heidegger. La tendenza al fenomeno dell'esistenza è precisamente ciò che risulta dalla critica alla filosofia della vita e in particolare alla nozione ambigua di "vita", ed è ciò che accomuna la filosofia jaspersiana alle contemporanee filosofie della vita. Siamo così rimandati direttamente al metodo impiegato da Heidegger, quello della «distruzione», e con ciò al compito che Heidegger assegna alla fenomenologia come scienza dell'origine. La critica di Heidegger, infatti, si propone di

discutere la preconcezione guida per vedere *che cosa* essa intenzioni e *come* lo intenzioni, cioè per esaminare la sua idoneità a delineare concettualmente il fenomeno dell'esistenza, ossia l'oggettualità fondamentale nella quale la delimitazione concettuale deve muoversi³⁰⁰.

Preconcezione e distruzione, potremmo dire, sono rispettivamente l'oggetto e il metodo di una critica scevra di presupposti, cioè di una critica fenomenologica che tenta di cogliere la tendenza al fenomeno dell'esistenza racchiuso nell'esperienza originaria del filosofare. Questa esperienza non è estranea alle filosofie contemporanee alla fenomenologia, trovandosi però in esse nella sua forma decaduta.

Ecco perché anche qui, in sede di annotazioni critiche alla *Psicologia delle visioni del mondo* si rende necessario trarre fuori dalla sospetta confusione i due fenomeni, la vita e l'esistenza, di cui bisogna innanzitutto – in perfetta conseguenza con il metodo che l'ermeneutica fenomenologica di Heidegger si sta dando almeno dai *Grundprobleme* del 1919/20 – stabilire l'autentica o meno «originarietà»:

La risolutezza con cui è messa da parte l'intenzione di prendere le misure in base a orientamenti consolidati, è pari alla forza del sospetto verso ogni compiaciuta "filosofia della vita", che oltre a presumere di non dover essere vincolante, fornisce un'originarietà solo apparente. Proprio una filosofia del genere va posta in questione, analizzandola per vedere quale motivo

²⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 450-453.

³⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 448.

filosofico di fondo – che quella filosofia stessa non vede né riesce ad afferrare, a causa della sua misera consistenza – parli in essa, sia pure in forma quanto mai decaduta³⁰¹.

La filosofia della vita va «interrogata nelle sue tendenze *positive*, per sapere se in essa non emerga una tendenza radicale del filosofare», cioè la tendenza all'esistenza, sebbene occultata dalla sbiadita nozione di "vita". E, appunto, il primo passo per la critica della filosofia della vita si può muovere «fissando il concetto "vago" di vita nelle sue due tendenze di significato capitali»³⁰². E a questo proposito, nelle *Note* su Jaspers troviamo una riformulazione della schematizzazione della nozione di "vita" al centro delle riflessioni delle filosofie contemporanee quasi identica a quella che abbiamo incontrato nel corso del semestre estivo sulla *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*. La vita intesa come fenomeno originario custodisce, secondo l'espressione di Kisiel, una «feconda plurivocità», da cui possiamo ricavare due direttrici di senso, entrambe comprendenti la tendenza verso il fenomeno dell'esistenza:

- 1) Vita come oggettivazione, cioè come dare forma e senso, a partire da sé oltre sé, perciò «esser-ci» (*Da-sein*) in questa vita e come questa vita.
- 2) Vita come vissuto, esperienza vissuta (*Er-leben*), esperienza di un incontro, di comprensione, di apprendimento, che si estrae e si lavora da sé, perciò «esser-ci» in questa esperienza³⁰³.

È su questo sfondo che Heidegger interpreta il lavoro di Jaspers. L'individuazione della preconcezione nel lavoro filosofico di Jaspers, guidato da queste due tendenze decadenti della filosofia della vita non serve soltanto a segnalare l'affinità con la *Lebensphilosophie*, ma soprattutto svolge la funzione di metterne in luce l'oggettualità che in esso viene intenzionata:

L'oggettualità propriamente in questione è fissata, in una indicazione formale, come *esistenza*. In questa accezione, formalmente indicata, il concetto rinvia al fenomeno dell'«io sono», e quindi al senso dell'essere che, nell'«io sono», è presente come attacco di una connessione di principio dei fenomeni e della problematica ad essa inerente. L'indicazione formale (in cui si deve scorgere il senso metodologico di fondo di tutti i concetti filosofici e delle relative connessioni che ora

³⁰¹ Cfr. *ibid.*, pag. 434.

³⁰² Cfr. *ibid.*, pag. 443.

³⁰³ Cfr. *ibid.*, pag. 444 e T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 141. Secondo Bancalari, la vita è anche il problema fondamentale delle meditazioni heideggeriane dei primi anni Venti e l'autore ricorda che l'analisi fenomenologica di ciò che è indicato formalmente col termine "vita" comincia con il paragrafo 7 dei *Grundprobleme der Phänomenologie* «Vorläufige Umgrenzung des Begriffes des Lebens an sich», «Delimitazione preliminare del concetto di vita in sé», cfr. *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pagg. 11-13. Quello che stiamo cercando di mostrare è che l'ermeneutica fenomenologica della vita fattizia di quegli anni si distingue dalle filosofie ad essa contemporanee proprio per l'insistenza tematica e metodologica sull'intreccio tra vita e mondo, sul mondo come contesto di autocomprensione della vita, dove a emergere in primo piano sono al tempo stesso l'ambiguità della preconcezione filosofica della vita e la dimensione della storicità dell'esistenza.

non possiamo esplicitare in modo più approfondito) serve appunto ad evitare la ricaduta acritica in una determinata concezione dell'esistenza, quale potrebbe essere quella di Kierkegaard o di Nietzsche, in modo da avere la possibilità di approfondire un senso genuino del fenomeno dell'esistenza e di esplicitare questo approfondimento³⁰⁴.

Inizia così l'introduzione della nozione di «esistenza» nella fenomenologia della vita fattizia e del mondo della vita che in questi anni sta occupando Heidegger, da una critica radicale alle filosofie della vita e al loro oggetto decaduto che lo porta a un confronto serrato con la *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, per trarne fuori l'indicazione per le coordinate fondamentali della fenomenologia stessa. Da una parte, il senso dell'essere che si palesa nell'«io sono», ovvero l'esistenza vivente nella sua finitezza, che sorge con ineguagliata intensità in quelle che Jaspers chiama «situazioni-limite»³⁰⁵.

Dall'altra, l'esperienza fattizia che facciamo di questa situazione – che come abbiamo visto all'inizio Heidegger intende come situazione del sé – è un'esperienza essenzialmente storica³⁰⁶. E la ragione del metodo della distruzione trova qui, nell'emergere del fenomeno della storicità, le sue radici, dal momento che solo l'assenza di presupposti e una critica radicale delle preconcezioni filosofiche possono permettere di progettare una «radicale decostruzione e ricostruzione, un autentico confronto con la storia che noi stessi “siamo”, attuato nel senso del filosofare»³⁰⁷.

³⁰⁴ Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pagg. 439-440.

³⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 440. Si veda il paragrafo 3 «Die Grenzsituationen» dell'introduzione al Terzo Capitolo, in K. Jaspers, *Psychologie Der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919, in particolare pag. 245, citata nelle *Note* di Heidegger.

³⁰⁶ Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pag. 457. Nelle ultime pagine delle *Note* Heidegger ribadisce la sua posizione di fondo: i fenomeni della vita, essendo storici, sono comprensibili soltanto storicamente, cioè, possiamo dire, sono fenomeni che indicano la tendenza all'esistenza, cfr. *ibid.*, pagg. 465 ss.

³⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 435. Sebbene non possiamo soffermarci sul problema, vogliamo osservare che tra i compiti urgenti che alla fine delle *Note* Heidegger descrive per la fenomenologia troviamo ancora un riferimento alla necessità di un'analisi del linguaggio (del *fari*), che, ancora una volta, come abbiamo visto a proposito del semestre di guerra, non sarà svolta.

3.2 | Dall'evento impersonale del mondo al mondo del sé

Gli sviluppi del metodo della distruzione applicato al fenomeno fondamentale delle filosofie della vita e al tentativo insufficiente, secondo Heidegger, da parte di Jaspers di liberarsi della concettualità decaduta o non originaria che a queste lo accomuna non avranno, in ogni caso, effetto immediato. Ci vorrà del tempo, come nota Kisiel, prima che il termine «*Dasein*» rimpiazzzi quello di «*Leben*» come fenomeno centrale e fondamentale, e ancora di più perché Heidegger sposti l'attenzione dalla determinazione formale dell'esser fuori della vita a quella etimologicamente supportata di «*Ex-sistenz*». A proposito di questo lento abbandono Kisiel ipotizza che Heidegger abbia potuto avvertire che il passaggio all'«io sono», avrebbe irrimediabilmente soppiantato il senso iniziale dell'evento impersonale del mondo. Ora questa funzione impersonale, ritiene Kisiel, doveva essere superata e indirizzata secondo la fatticità dell'io³⁰⁸.

Lungi dal significare un impianto soggettivistico, questo riferimento alla fatticità dell'io sono, come Heidegger si esprime in più occasioni indicandolo come il baricentro della sua fenomenologia, svolge l'importante funzione di spostare l'attenzione sulla vita del sé, piuttosto che applicarle una concettualità acriticamente mutuata dalla tradizione filosofica, che, in particolare nell'epoca dell'idealismo tedesco, aveva già mirato alla fatticità dell'io. Il nuovo indirizzo della fenomenologia heideggeriana, come abbiamo potuto vedere, implica una «specifica fenomenologia del sé», e non un'analisi della coscienza orientata in senso egologico. Tuttavia, argomenta Gander, già nel *Kriegsnotsemester*, con l'analisi del vissuto del mondo-ambiente, e nell'ottica di un'esperienza preteoretica e situazionale della vita, si segnala il fatto che l'impostazione dell'ermeneutica della fatticità nella sua prima fase creativa essa assume la forma di una fenomenologia del mondo della vita, la quale presenta ben presto, e precisamente con i *Grundprobleme der Phänomenologie* (di cui Gander è il curatore) un'intima tendenza verso un'ermeneutica del *Selbst*³⁰⁹.

L'importanza accordata al mondo del sé e alla specifica fenomenologia del sé che abbiamo visto comparire nel corso delle lezioni del 1919/20, pur conservando il carattere di un piccolo slittamento metodologico dalle grandi conseguenze, dunque non sorprende affatto, stando invece a manifestare l'intima coerenza che raccoglie le prime lezioni friburghesi in un percorso unitario e molto serrato. Converrà riprendere il filo della lettura dei *Grundprobleme der Phänomenologie* da dove l'avevamo lasciato, ossia dal problema della accessibilità dell'«ambito originario» della fenomenologia intesa come scienza dell'origine, e dal tentativo di accedere allo *Ursprungsgebiet* tramite l'accentuazione funzionale del mondo del sé. Proviamo a ricapitolare i problemi che abbiamo incontrato leggendo i *Grundprobleme der Phänomenologie*.

³⁰⁸ Cfr. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 141-145.

³⁰⁹ Cfr. H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, op. cit., § 34: «Selbstwelt als Zentrum der Lebensbezüge», pagg. 276 ss., in particolare pag. 287. È uno degli intenti dichiarati del lavoro di Gander mostrare nel primo periodo friburghese lo sviluppo dei tratti fondamentali di una simile ermeneutica del *Selbst*, tesa tra fatticità e storicità, come un contributo autonomo e sistematico di Heidegger (pag. 225).

In primo luogo, nel corso delle lezioni del 1919/20 si fa chiaro che la «vita in sé» non può rappresentare l'«ambito originario» che costituisce il vero e proprio obiettivo della scienza fenomenologica dell'origine, e questo perché lo *Ursprungsgebiet* della fenomenologia non è dato immediatamente come invece la vita si dà a se stessa. La fenomenologia è tanto lontana dal suo oggetto, la vita fattizia, quanto questa è invece invincibilmente vicina a sé, ciò che Heidegger chiama anche l'«ovvietà» della vita (*Selbstverständlichkeit*)³¹⁰.

In secondo luogo, l'assenza di distanza da sé della vita rimanda direttamente a uno dei suoi aspetti fondamentali, che, stando alle difficoltà che crea alla interpretazione fenomenologica della vita fattizia, balza in primo piano, ossia al suo «carattere di mondo» (*Weltcharakter*): sempre immersa in un mondo, circondata da esso, la vita tende a coincidere con se stessa, e, con ciò – notiamolo di passaggio – ad essere autosufficiente. La consustanzialità di mondo e vita è tale per cui la vita fattizia si muove in un orizzonte di significatività dove si tende a vivere nell'assimilazione di ciò che si incontra, e non nella tendenza e nell'orizzonte come tali. Tutto ciò che la vita incontra, si manifesta e, di conseguenza, viene in qualche modo incontrato nel flusso delle sue tendenze, ed è proprio questo «in qualche modo» (*irgendwie*) che rimane celato alla vita³¹¹.

Per rendere accessibile l'ambito originario la fenomenologia deve dunque smentire l'ovvietà in cui «vivacchia» la vita, rompere l'andamento naturale della vita, portando alla luce, interpretandolo, il «come» della vita fattizia, i suoi modi di manifestazione e di espressione. Per questo l'ermeneutica della fatticità dirige la sua attenzione su un fenomeno particolare, che rimanda all'esperienza fattizia della vita, ossia alla possibilità di una «acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé» (*die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt*), § 14 dei *Grundprobleme der Phänomenologie*). La relazione che intercorre tra il carattere mondano della vita e il rimanere nascosto dell'ambito originario della sua autodatià emerge proprio nella acutizzazione dei caratteri fondamentali della vita fattizia nella situazione del sé³¹².

³¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 26-27, §§ 5 e 7.d: «Die Selbstverständlichkeit des Lebens als radikales Problem einer Ursprungswissenschaft vom Leben» (pagg. 36-38).

³¹¹ Cfr. *ibid.*, pag. 54: «Alles im Leben Begegnende begegnet »irgendwie«. Dieses Irgendwie ist meist nicht selbst das, dem das Leben begegnet im Fluß seiner Tendenzen, sondern es begegnet im »Irgendwie«. Und wo das faktische Leben einem › Irgendwie ‹ selbst als einer Gestalt des Lebens begegnet, es selbst als Ziel einer Tendenz zu erreichen sucht, da geschieht es wiederum. Hier zeigt sich wieder der Grundcharakter der Selbstgenügsamkeit in den faktischen Formen und Gestalten des Lebens selbst».

³¹² Anticipando la lettura del corso su Aristotele del semestre invernale 1921/22 che faremo nel prossimo capitolo, conviene sottolineare la continuità rappresentata dal tema dell'«ambito originario» della fenomenologia che qui stiamo esaminando, che dai *Grundprobleme der Phänomenologie* si ricongiunge alle suddette lezioni, passando per l'interpretazione fenomenologica dell'esperienza cristiana. Come nota Mazzarella nella sua introduzione al corso del 1921/22, infatti, la riconduzione dell'esperienza della vita fattizia «al suo ambito originario nell'intensificazione della vita nel Sé – che sul piano della “storia della metafisica” è l'acquisizione già hegeliana, e poi diltheyana, della svolta epocale rappresentata dal “principio dell'interiorità” della coscienza cristiana – costituisce l'acquisizione alla fenomenologia, come esemplare per il suo proprio ‘oggetto’, della scoperta della vita fattizia fatta dal cristianesimo delle origini, nell'antropologia di Paolo e Agostino, innanzi tutto», cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli 2001, pag. 16.

Ma cosa significa propriamente «acutizzazione» o «intensificazione» della vita fattizia nel mondo del sé? Rispondere a questa domanda significa comprendere lo slittamento metodologico all'opera in questi anni, e in maniera particolare nei *Grundprobleme*, vale a dire l'accentuazione funzionale del mondo del sé e dell'esperienza che lo caratterizza.

L'acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé è un fenomeno che si dà in quella peculiare, rara, esperienza in cui il mondo della vita, e cioè l'ambiente, il mondo comune e lo stesso mondo del sé, è vissuto in una «situazione del sé». L'intero mondo della vita si palesa nelle forme assunte di volta in volta da questa «situazione fondamentale». Costantemente fluida, e perciò labile, la situazione del sé riesce invece talvolta ad imprimere la propria forma a quell'«in qualche modo» in cui si manifesta il mondo della vita e che rimane celato alla vita³¹³. L'acutizzazione denota il «come» in cui ogni contenuto può venire a stare, rimandando immediatamente alla struttura dinamica della costituzione fattizia dei mondi del sé³¹⁴.

È il caso della biografia. Alla base della modalità descrittiva della vita del sé delle ricerche biografiche, spiega Heidegger, si trova la convinzione che la vita fattizia e il suo mondo possano in qualche modo accentrarsi nella vita del sé, nella misura in cui il mondo del sé si dà innanzitutto come labile, mutevole situazionalità. Ciò mostra come la vita fattizia può essere vissuta, esperita e corrispondentemente anche storicamente compresa in una peculiare acutizzazione del mondo del sé. Questo modo di manifestazione della vita fattizia lo possiamo incontrare anche nel mondo ambiente, quando una situazionalità labile e mutevole si profila espressamente e si solidifica. Con ciò un carattere del mondo-ambiente e del mondo-del-con risulta immediatamente esperibile accentuato dal mondo del sé. E anche se ciò – aggiunge tra parentesi – rimane per lo più nell'irrilevanza (*Unabgehobenheit*) tipica del mondo-ambiente, questa accentuazione è fattizamente pur sempre presente e vi si ripercuote.

Questa accentuazione del mondo del sé non è solamente qualcosa del tipo della considerazione, di uno speciale prestare attenzione, piuttosto è accentuazione del vivere in atto, accentuazione dell'atteggiamento fattizio in particolari tendenze e dell'*attuazione attuale* di esso e del suo corso, attuazione accentuata in modo particolare.³¹⁵

³¹³ Cfr. *ibid.*, pagg. 62-63: «Was bedeutet die Zugespitztheit? Sie »gesehen«, gelebt und lebend auf einer Grundsituation. Das Selbst lebt in immer neuen und neu sich durchdringenden, für alle folgenden unverlierbaren Situationen. Und die Lebenswelt, die Umwelt, Mit- und Selbstwelt ist gelebt in einer Situation des Selbst. Die Begegnisse der Lebenswelt begegnen immer einer Situation des Selbst. Die Lebenswelt bekundet sich in den und den Weisen in und für eine jeweilige Situation der Selbstwelt. Diese labile, fließende Zuständlichkeit der Selbstwelt bestimmt als Situationscharakter immer das »Irgendwie« der Lebenswelt. Diese labile, fließende Zuständlichkeit der Selbstwelt bestimmt als Situationscharakter immer das »Irgendwie« der Lebenswelt». Con ciò, la situazione del sé imprime al mondo anche il proprio tono emotivo (*Stimmung*; pag. 172).

³¹⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 85.

³¹⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 60, § 14.a «Die funktionalen Betontheit der Selbstwelt»: «Das ist selbst eine Weise der Bekundung des faktischen Lebens auch in der Umwelt schon antreffbar, so daß eine labile Zuständlichkeit sich besonders ausprägt und verfestigt, woraus dann ein unmittelbar erfahrbarer, von der Selbstwelt her betonter Charakter der Um- und Mitwelt sich ergibt. (Und all das spielt sich ab meist in der für die Umwelt typischen Unabgehobenheit, aber es ist faktisch da und wirkt sich aus.) Diese Betontheit der

Il mondo del sé assume così un ruolo centrale nell'ermeneutica della fatticità, un ruolo grazie al quale

quello che è di volta in volta l'aspetto dei contenuti esperiti secondo il che-cosa, il loro come, diventa in qualche modo comprensibile. *Mondo-del-sé* in cui la vita fattizia si incentra in modo particolare, verso cui essa spinge in ogni dove, da ogni direzione e in ogni momento³¹⁶.

È quello che Heidegger intende con «accentuazione funzionale del mondo del sé». Tuttavia, occorre notare l'insistenza con cui Heidegger ricorda la labilità della situazione del sé, le fluttuazioni a cui è sottoposto il mondo del sé, tali per cui all'opportunità di sottrarre il mondo alla propria ovvietà o naturalezza (*Selbstverständlichkeit*) corrisponde l'esposizione al rischio, altrettanto costante quanto preponderante, di rifluire nell'assimilazione delle significatività del mondo del sé nelle significatività del mondo-ambiente e del mondo in comune con gli altri uomini.

L'accentuazione del mondo del sé riveste un ruolo particolarmente importante per la determinazione dell'ambito originario della filosofia scientifica, essendo indizio delle tendenze e dei caratteri mondani presi dal mondo del sé. Ma che la vita fattizia *possa* esprimersi in maniera particolarmente accentuata nel mondo del sé o nella vita del sé come la chiama in queste pagine,

Selbstwelt ist nicht etwa eine solche lediglich der Betrachtung, der besonderen Beachtung, sondern des aktuellen Lebens, der faktischen Einstellung in besondere Tendenzen und des besonders betonten aktuellen Vollzugs ihrer und Verlaufs». Insoddisfatto della resa del discorso, Heidegger precisa in una nota come dovrebbe essere riarticolata l'intera pagina: «1. La vita fattizia può acutizzarsi in modo particolare nel mondo del sé. 2. Questa accentuazione funzionale non è tale da scaturire da uno speciale e continuato prestare attenzione, bensì da una fattizia, attuale attuazione della vita, diretta verso il mondo. 3. Un'osservazione più acuta rivela che questa intensificazione, anche se non prominente, è sempre lì. E dunque [è] un carattere di manifestazione del tutto particolarmente più marcato. Come e in che misura marcato, è ancora oscuro. [1. Das faktische Leben kann sich besonders auf die Selbstwelt zuspitzen. 2. Diese funktionale Betontheit nicht eine solche, die entspringt einer besonderen und ständigen Beachtung, sondern faktisch aktuellem, weltwärts gerichtetem Vollzug des Lebens. 3. Ein schärferes Zusehen ergibt, daß diese Zugespitztheit, wenn auch unabgehoben, immer da ist. Also ein ganz besonders ausgezeichneter Bekundungscharakter. Wie und inwiefern ausgezeichnet, ist noch dunkel.]».

³¹⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 85: «Hinweis auf Selbstwelt – diese spielt also eine besondere Rolle; aus ihr wird der jeweilige Aspekt der erfahrenen Wasgehalte, ihr Wie, irgendwie verständlich. Selbstwelt – in der das faktische Leben besonders zentriert, worauf es überall und von überall her jederzeit hindrängt», § 19.c «Erste Anzeige der Selbstwelt als das gesuchte Ursprungsgebiet». Bancalari nota a questo proposito che tutti e tre i caratteri fondamentali della vita fattizia, che egli individua nella autosufficienza, direzionalità e carattere mondano, intrattengono con il mondo del sé un rapporto privilegiato, che consiste nel fatto che nel mondo del sé si apre l'opportunità di sottrarre la vita all'ovvietà. «Il mondo-del-sé – conclude Bancalari – è dunque l'*Ursprungsgebiet*, che costituisce il vero e proprio oggetto della fenomenologia». In questa prospettiva, la possibilità di giustificare la tripartizione del mondo della vita in mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé richiede una sorta di primato di quest'ultimo sugli altri due, cfr. *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pagg. 19-20.

significa che non possiamo farci affidamento come fosse un fenomeno a portata di mano. Nulla garantisce, infatti, che questa peculiare accentuazione o intensificazione sia prominente, anzi, al contrario la vita può darsi a vedere anche come se tutto il mondo del sé fosse determinato e indirizzato dal mondo-ambiente. La vita fattizia, infatti, si intensifica nel mondo del sé, ma, con ogni evidenza, le significatività del mondo del sé non si formano autonomamente dalla fonte di ogni significatività, vale a dire il mondo della vita in quanto tale, nel suo complesso intreccio.

L'ambiente in cui viviamo, così come il mondo che costruiamo comunemente con gli altri mostrano, dunque, la costante minaccia di occultare il sé. Tanto che uno dei momenti prominenti tramite cui la vita in sé si mette in rilievo è proprio quello della fluttuazione nel sempre labile contesto mondano-ambientale, in cui la vita assume la tipica colorazione neutrale, «grigia», della quotidianità³¹⁷. Nella vita quotidiana le tre cerchie che compongono il mondo della vita si impregnano vicendevolmente, non come una mera somma di stati di fatto, bensì in modo tale che i rapporti che si instaurano in quella che Heidegger chiama anche «esistenza ambientale» (*umweltliche Existenz*), per nulla teoretici, sono di tipo emozionale³¹⁸.

L'acutizzazione della vita fattizia nella pur labile e precaria situazionalità del sé, si presenta, dunque, come la via per l'ambito originario della fenomenologia. Siamo così rimandati alla singolare circostanza per cui non troviamo in questi anni descrizioni analogamente dettagliate per le altre due cerchie che, insieme alla *Selbstwelt*, compongono e articolano il mondo della vita nel suo insieme, cioè mondo comune e mondo-ambiente, e che, in forme e intensità differenti tra loro, torneranno al centro delle riflessioni heideggeriane negli anni successivi. Con il problema della riconduzione della fenomenologia al suo ambito originario siamo di fronte a un vero e proprio cambio di prospettiva. Con lo slittamento che troviamo all'opera in queste pagine dall'evento impersonale del mondo al mondo del sé, che corrisponde a un «privilegio metodologico del *Selbst*»³¹⁹, si produce uno scarto che ospita il cuore evolutivo della ermeneutica della fatticità di Heidegger, ossia il passaggio a una «specificità fenomenologia del sé», al mondo del sé come ambito originario della fenomenologia³²⁰.

Come nota Kisiel, «l'ambito originario della fenomenologia non è la vita fattizia come tale, bensì la sua acutizzazione nel mondo del sé». Nella identificazione dell'ambito originario con il mondo del sé la fenomenologia diventa fenomenologia del sé, dell'avere se stessi (*Sich-Selbst-Haben*), concepito come espressione della vita così come si dà originariamente a se stessa. L'avermi come me stesso (*Mich-Selbst-Haben*) è di conseguenza la forma originaria con cui la vita si mette in rilievo. Perciò l'intuizione fenomenologica si basa – e,

³¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 38-39.

³¹⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 60: «Das Leben in dieser Umwelt, das in ihr sein, die umweltliche Existenz, diese labile Zuständlichkeit bestimmt sich aus einem merkwürdigen Sichdurchdringen der Um-, Mit- und Selbstwelt, nicht aus ihrer bloßen Summe, so zwar, daß die Bezüge des Sichdurchdringens schlechthin nichttheoretischer, emotionaler Art sind. Ich bin nicht der Zuschauer und am allerwenigsten gar der theoretisierend Wissende meiner selbst und meines Lebens in der Welt».

³¹⁹ Cfr. S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pag. 16.

³²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 258-261 (Appendice B, §§ 25-27).

aggiungeremmo, fa affidamento – su una certa intimità della vita con se stessa, dalla quale, nota Heidegger nella Appendice B (§ 25), scaturiscono i fenomeni della «vocazione», del «destino», della «grazia» (*Berufung, Schicksal, Gnade*)³²¹.

Alla luce di questo slittamento, la fenomenologia del mondo della vita dei primi corsi friburghesi non si presenta, ancora una volta, come accessoria, né tantomeno come un'eccezione, ma come un sentiero battuto per un tratto e che sta per essere abbandonato. Un sentiero che ha guidato all'elaborazione dei concetti fondamentali che sosterranno la ricerca heideggeriana da lì fino a *Essere e Tempo*: esistenza, storicità, *Dasein*.

È il caso ora di porre una questione per nulla trascurabile, una questione che ci introdurrà nel nuovo campo percorso dall'ermeneutica fenomenologica: dove è possibile cogliere il fenomeno di acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé? Se non ne potessimo trovare degli indizi, infatti, la via di accesso all'ambito originario della fenomenologia e con ciò lo stesso senso di una scienza delle origini verrebbero a trovarsi irrimediabilmente pregiudicati. Lo abbiamo già visto, il fenomeno della biografia e della autobiografia, tolto dal suo presunto ambiente naturale letterario, costituisce l'esempio lampante di intensificazione della vita fattizia nel mondo del sé. Ma che cosa possiamo cogliere, propriamente, nelle esperienze biografiche e autobiografiche, che ci rimanda al rilievo che la vita fattizia assume nel mondo del sé?

Il fenomeno della biografia, come esempio privilegiato, ma non unico, della peculiare acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé, lascia emergere un fatto decisivo, vale a dire la «storia propria del mondo del sé» da cui si destano le motivazioni della vita a nuove tendenze, e dove sempre queste rifluiscono, trovando nelle situazioni del mondo del sé riempimento e quiete³²².

Il fenomeno dell'acutizzazione della vita fattizia nel mondo del sé fornisce dunque, in tutte quelle formazioni espressive in cui è la storia del sé a porsi in risalto, l'indicazione decisiva per insediare l'analisi fenomenologica nel suo «ambito originario», quasi «storia» e «acutizzazione» o «intensificazione» del sé significassero la stessa cosa. Siamo così condotti al terzo tema di cui vorremmo occuparci in questo capitolo, ossia all'emergere del fenomeno della storicità al centro della riflessione heideggeriana. Con esso però si segnala anche il quarto, che vi è strettamente legato: l'attenzione rivolta all'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane percepita attraverso la predicazione paolina.

Infatti, il cristianesimo delle origini o cristianesimo primitivo, per usare un'espressione degli archeologi, rappresenta agli occhi di Heidegger il paradigma storico dello spostamento del baricentro della vita fattizia nel mondo del sé. Il cristianesimo – quello di Paolo e Agostino, in particolare, menzionati nei *Grundprobleme*, insieme alla mistica medievale, cui Heidegger intendeva dedicare

³²¹ Cfr. T. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, op. cit., pagg. 117 e 105. Da questo punto di vista, aggiunge Kiesel, «il comprendere fenomenologico ha il senso di attuazione di un avere del Sé, di un essere presso del Sé nella sua interezza e originarietà» (pag. 106).

³²² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 63: «Das Leben als faktisches zentriert in gewisser Weise jeweilig in einer Selbstwelt. Dieser entwachsen die Tendenzen. Aus der eigenen Geschichte der Selbstwelt selbst erwachen die Motivierungen zu neuen Tendenzen, und die Erfüllungen dieser laufen als solche immer zurück in die Selbstwelt und ihre jeweiligen erfüllungsbereiten Situationen, die faktische des faktischen Lebens sind. Die Unruhe des Lebens selbst sucht und findet Ruhe nur, insofern die Selbstwelt selbst sich stellt in ein lebendiges Verhältnis der Ruhefindung. (Vordeutung auf die absolute Geschichte des Lebens an und für sich.)».

un corso, mai tenuto, per il semestre invernale 1918/19 – rappresenta il paradigma storico di riferimento per interpretare il fenomeno decisivo in cui la scienza dell'origine si è imbattuta nel corso della sua opera di ermeneutica della fatticità, vale a dire lo «spostamento del baricentro della vita fattizia nel mondo del sé», come sintetizza il titolo che è stato dato al sottoparagrafo 14.b: «*Das Christentum als historisches Paradigma für die Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens in die Selbstwelt*». Quella che si rende manifesta nella vita delle comunità cristiane delle origini è una «radicale trasformazione delle direzioni tendenziali del vivere» («*eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens*»). Su questa radicale trasformazione, osserva Heidegger, caratterizzata dalla negazione del mondo e dall'ascesi (come nel caso del pensiero del «Regno di Dio» nell'annuncio dell'apostolo Paolo, qui richiamato) poggiano i motivi per la formazione di contesti espressivi del tutto nuovi, che la si vita si crea da sé, persino nei termini di quella che oggi chiamiamo «Storia» (*Geschichte*)³²³.

Il cristianesimo scopre il mondo del sé, o meglio, guadagna una «nuova autentica posizione del “sé” nei confronti del suo mondo», cioè della *Selbstwelt*. Con l'ingresso del cristianesimo nella storia, l'intero mondo della vita è esperito nella prospettiva del mondo del sé. Il cristianesimo può essere dunque preso come paradigma perché per la prima volta e in maniera esemplare viene alla luce il peculiare legame tra il mondo del sé e quell'intensificazione della vita che si esprime nella sua essenziale storicità. La labilità e l'instabilità che dal mondo del sé necessariamente si comunicano all'ambito originario elettivo della fenomenologia ricevono ora un nuovo senso, per cui la vita sfugge a se stessa, e dunque anche all'afferramento fenomenologico delle sue strutture fondamentali, perché fatta della stessa materia della storia, radicale temporalizzazione. Per questo abbiamo rimandato l'analisi del *Vorgriff* «storia» che abbiamo incontrato alla fine del capitolo precedente leggendo il corso del semestre estivo 1920 sulla formazione dei concetti filosofici. Riprenderemo ora questo tema, che, a nostro avviso, introduce al meglio una delle questioni più importanti della fenomenologia del mondo della vita dei primi corsi friburghesi, ossia il rapporto con l'esperienza del cristianesimo delle origini, e segnatamente, con le opere dell'apostolo Paolo e di Agostino.

³²³ Cfr. *ibid.*, pagg. 61 e anche 205, dove Heidegger fa riferimento alle «potenti eruzioni» tramite cui la conquista cristiana del mondo del sé viene riaffermata: Agostino, Lutero, Kierkegaard. Troviamo qui anticipata *in nuce* la posizione da cui Heidegger qualche mese più tardi, nel corso invernale del 1920/21 dedicato all'introduzione alla fenomenologia della religione, si rivolgerà alla vita delle prime comunità cristiane, mettendo in risalto la tendenza a vivere la temporalità in quanto tale, e dunque a far mostra di un'esperienza fattizia della vita in quanto esperienza storica. Come avremo modo di vedere, l'interpretazione fenomenologica della religiosità cristiana delle origini, cioè della forma di vita dei primi cristiani, attraverso la lettura delle lettere paoline, renderà chiaro in che senso il mondo della vita è vissuto in un costante riferimento alla situazione fattizia del sé.

3.3 | *Dasein* e storicità

Se non troviamo una vera e propria teoria della formazione dei concetti filosofici, come recita il sottotitolo, nel semestre estivo del 1920, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, abbiamo nondimeno un'applicazione del metodo che quella teoria dovrebbe adottare, vale a dire la distruzione. Essa è esercitata, come abbiamo accennato più sopra, sul concetto, logoro e scaduto nella non originarietà, di "storicità"³²⁴.

Nella prima parte del corso, dedicata alla «distruzione del problema dell'a priori», Heidegger analizza sei differenti contesti di attuazione della storicità (§§ 6-7)³²⁵. Il primo contesto è quello della scienza storica, cioè di un'attuazione secondo l'atteggiamento teoretico, la cui prestazione fondamentale è appunto quella di concretizzare un ambito oggettuale di ricerca. Il secondo contesto presenta la «storia» come contenuto del passato, un «che» (*Was*) di trascorso, come è il caso della «storia della filosofia», lungamente criticata da Heidegger in queste pagine.

C'è poi la nozione, che ritornerà a più riprese durante le lezioni, di tradizione, elemento molto importante per l'argomentazione heideggeriana e che, data l'estensione, possiamo qui solo limitarci a sintetizzare come quel significato che più degli altri esprime la cura per il proprio passato, per la propria storia. Storia, intesa in un significato talmente generico da poter essere assimilato all'uso politico che di essa si fa, è il quarto caso preso in considerazione da Heidegger, indicando un passato che non è il proprio, pur rimanendo in un certo senso familiare, tanto da poter essere valorizzato nel presente, anche secondo tendenze che non sono «specificatamente dirette secondo l'ipseità mondana», cioè secondo la *Selbstwelt*³²⁶.

Con il quinto contesto di attuazione ci avviciniamo al senso originario della storicità. Negli enunciati del tipo: "quell'uomo ha una storia molto triste", oppure "questa città ha una storia travagliata" parliamo di un contesto di attuazione della storia intesa sì come un passato (com'era anche nel terzo e quarto caso), ma di un passato che si "ha", cioè di una storia di cui ci si appropria attivamente.

Prima di vedere il sesto e ultimo esempio di rapporto con la storicità proposto da Heidegger è il caso di ricordare che al centro dell'attenzione è il grado di originarietà delle relazioni descritte, e, conseguentemente, la ricerca di

³²⁴ Già nelle trascrizioni degli uditori del semestre precedente troviamo un riferimento significativo all'importanza della storicità per la comprensione della vita: «L'autentico *organon* della comprensione della vita è la storia, non in quanto scienza storica o una raccolta di spigolature, quanto piuttosto come vita vissuta, così come essa procede nella vita vivente» («Das eigentliche Organon des Lebensverstehens ist die Geschichte, nicht als Geschichtswissenschaft oder als eine Sammlung von Kuriositäten, sondern als gelebtes Leben, wie es im lebendigen Leben mitgeht»), cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 256 (Appendice B).

³²⁵ Si veda su questo Ardivino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pagg. 76-77, il quale osserva che i sei significati di "storia" nel semestre estivo possono considerarsi come ordinati in base a un'«originarietà crescente».

³²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 54. Nella traduzione italiana di Armando Canzonieri «ipseità mondana» rende «*Selbstwelt*», mondo del sé.

un criterio per stabilire un rapporto originario con la storicità. Per questo i casi terzo, quarto e quinto, mostrando il rapporto con la storia nei termini di un “avere il proprio passato”, risultano maggiormente adatti ad affrontare la questione. Tornando brevemente alla discussione di questi rapporti con la storia, assai differenti tra loro, ma accomunati da una struttura di fondo analoga, possiamo mettere in luce quale sia l’argomentazione di fondo.

Riprendendo il terzo caso, quello del rapporto con la storia intesa come tradizione, Heidegger porta l’esempio dell’usanza, carica di ambiguità, di designare alcuni popoli come senza storia, ossia barbari. Il “barbaro”, si dice, non “ha” storia. Nonostante la mancanza di rigorosità, questo pregiudizio, osserva Heidegger, ha il merito di rimandare a una relazione fondamentale, sebbene colta ancora in una forma indeterminata, cioè, come abbiamo visto, all’“avere” o “non avere” la storia. In questa falsa alternativa logica, per cui l’avere si riferirebbe in entrambi i casi ad una medesima relazione con la storia, emerge da un lato, l’indistinzione tra storia e passato, tipica del concetto di tradizione, e dall’altro che questa relazione nominata dall’“avere” è passibile di diverse declinazioni:

La relazione concernente questo “avere” necessita ancora di una determinazione qualitativa. L’avere vuole portare all’espressione: un *preservare*, nel divenire del proprio stesso esserci, il divenuto *in quanto* divenuto di *questo divenire* (nel divenire continuare ad avere e, costantemente, avere qualcosa di nuovo). – Preservazione del proprio esserci *nelle sue prestazioni* [Leistungen]: cultura [...].

Questa relazione dinamica, fatta di conservazione e innovazione, che definisce i contorni essenziali del concetto di «cultura», è intrinseca al rapporto con la storia che chiamiamo tradizione, e non ha nulla a che fare con la produzione di una scienza storica:

A partire da questa peculiare relazione dell’avere immanente all’esserci – intesa come preservare e coltivare il *proprio* passato e in questo stesso preservare l’*esserci* – la parola “storia” ottiene il suo specifico significato³²⁷.

Il senso della tradizione si fa sentire anche nelle aggiunte al quarto caso, esemplificato nel detto «*historia vitae magistra*», il cui significato primario si riferisce al fatto che il passato deve dare indicazioni per la condotta futura, e ciò è possibile solo se si trova con esso in una relazione immanente, come è il caso del popolo o della tribù (per esempio quelli che praticano una cultura prevalentemente o esclusivamente orale, potremmo dire) che pur non disponendo di una scienza storica non per questo non hanno storia nel senso di passato, tradizione e innovazione culturale. Il caso del politico che cerca nel passato indicazioni per la progettualità futura mostra una «familiarità con un passato che non è il proprio», distinto dalle tendenze presenti dell’esserci, e interpretato a partire da queste. Qui l’“avere” è riferito al passato

come a qualcosa che non è proprio ma che, attraverso una familiarità con le tendenze proprie dell’esserci presente –

³²⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 48-49.

familiarità che motiva in modo specifico le tendenze attuali – accentua queste tendenze e le guida³²⁸.

Nonostante questa familiarità, il quarto caso rappresenta una relazione «più blanda» con il passato rispetto a quella relazione «molto intima con l'esserci» che ha un popolo che si dà una tradizione e vive in essa. Eppure né il terzo significato, né tantomeno il quarto, riescono a cogliere, secondo Heidegger, il senso autentico dell'«avere il proprio passato», che, viceversa, non implica la familiarità con un passato.

A un'osservazione più precisa – prosegue Heidegger – risulta evidente che anche nel caso del rapporto che caratterizza il terzo punto, il rapporto non è un rapporto puramente (immanente) all'ipseità mondana [*Selbstweltbezogener*, riferito alla *Selbstwelt*], bensì tortuoso; il rapporto corre lungo ciò che è stato operato, creato e si è consolidato, *in* cui, *con* cui e *per* cui in parte si vive. Si tratta di un preservare appartenente al mondo ambiente strutturato [*Umwelt*], al mondo comune determinato [*Mitwelt*] e alle forme del vivere insieme nel mondo e dell'avere un mondo comune [*Mitweltleben und Mitwelthaben*]. Quindi, anche e soprattutto, un preservare, nella loro relazione con l'ipseità mondana [*Selbstwelt*], le prestazioni oggettivate della vita [*der objektivierten Lebensleistungen*]. Attraversando queste forme del mondo della vita [*Lebenswelt*], che vengono esperite e formate dall'esserci [*Dasein*] nel suo divenire, il proprio passato viene preservato. Questa relazione tortuosa non è rintracciabile nell'«avere il proprio passato».

A differenza delle relazioni analizzate in precedenza – spiega Heidegger in questo passo che bene esprime tutta la sperimentazione linguistica primofriburghese – la relazione con il proprio passato

spinge direttamente verso l'ipseità mondana. Pertanto, non si ha a che fare con questa relazione in quanto essa, operando all'interno del proprio rispettivo esserci, vive nella significatività del mondo ambiente e del mondo comune, bensì in quanto ne va di se stessa³²⁹.

Questa situazione è manifesta nella proposizione che esemplifica il quinto caso della relazione con la storia, quello dell'avere il proprio passato: «questa persona ha una storia triste». La tristezza, in questo caso, concerne «la parte più propria dell'essere umano», la sua storia intesa come «divenire» del mondo del sé e delle sue tendenze verso e nei confronti di se stesso:

L'«avere il proprio passato» si fonda nelle tendenze più intime della *Selbstwelt* e va verso il passato come ciò che era la condizione antecedente, come ciò che è certamente ancora la parte vitale delle tendenze del proprio sé in un dato momento.

³²⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 50.

³²⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 52: «Es ist eine Beziehung, die sich von allen bisherigen ausnimmt und wie keine der besprochenen auf die Selbstwelt direkt hindrängt, so daß es sich nicht um sie handelt, sofern sie in ihrem Dasein leistend in der Bedeutsamkeit der Umwelt und Mitwelt lebt, sondern sofern es um sie selbst geht».

In questo modo, dunque, questa relazione dell'avere è stata distinta da tutte le altre, ma in se stessa non è stata ancora caratterizzata in modo esauriente³³⁰.

L'assunzione del proprio passato sembra essere un "avere" la storia in modo originario poiché è motivato «unicamente dalle tendenze dirette nella modalità della *Selbstwelt*». Ma, come risulterà chiaramente dal sesto caso del rapporto con la storia, la *Selbstwelt* non è sufficiente a reggere l'intero contesto di senso originario della storicità. Alla caratterizzazione dell'avere il proprio passato come si "ha" una storia triste, cioè «unicamente» in riferimento al mondo del sé, manca ancora il contesto globale, effettivo in cui queste tendenze si muovono, anche se apparentemente – come è il caso delle storie tristi – sembrano trovare nell'ipseità mondana il capolinea.

Il sesto caso provvede a questa mancanza, per questo lo abbiamo rimandato. Il sesto e ultimo caso è il contesto di attuazione della storia compresa come «accadere nel carattere evenemenziale [*Ereignischarakter*] della vita fattizia, riferito alla ipseità mondana fattizia, al mondo comune e al mondo ambiente». Nel sesto caso, di cui facciamo la prova ogni volta che usiamo la parola "storia" nel senso di accadere, come per esempio quando diciamo: "questa è una bella storia" o "in che storia mi sono cacciato", la parola "storia" significa qualcosa che mi riguarda, un accadere che assume rilievo venendo a trovarsi in «una più o meno pronunciata relazione con me stesso», o in generale con la «concreta *Selbstwelt*», o ancora perché contrassegnata dalla relazione con un effettivo contesto ambientale. Nel sesto caso la storia viene intesa come «accadere» (*Geschehen*):

Storia, come accadere rilevante, che va oltre il semplice capitare, così come va oltre ciò che è simile a un processo, che oltrepassa il mero scorrere. La storia è, allora, qualcosa che non sta allo stesso livello del semplice accadere, ma è un accadere col carattere della significatività, un accadere che *succede*, che "passa" nei pressi dell'ipseità mondana e del mondo comune, all'interno del *loro* mondo ambiente³³¹.

La storia intesa nel suo senso originario – vale a dire in un senso che ancora si può afferrare nonostante tutte le riduzioni scientifiche, ma anche di tipo filosofico – non riguarda solo il mondo che si accentra sul sé, ma ha piuttosto il carattere di un evento che è appropriato al mondo della vita coinvolgendolo nella sua interezza: tanto al mondo del sé che al mondo comune, ricompresi nel loro mondo-ambiente. Come non è difficile notare, ritroviamo qui i due problemi principali sollevati nei *Grundprobleme* dalla ricerca del mondo del sé come «ambito originario» della fenomenologia.

Come abbiamo visto, il mondo del sé è l'ambito in cui la vita fattizia si intensifica fino a darsi l'espressione di un riferimento diretto a se stessa (biografia

³³⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 53. Lasciamo non tradotto il termine *Selbstwelt*, per far risaltare immediatamente il nesso con il discorso portato avanti nei paragrafi precedenti, in cui il mondo del sé-*Selbstwelt*, o «ipseità mondana» come troviamo tradotto qui, rappresentava l'ambito originario ricercato dalla fenomenologia, così come Heidegger l'aveva presentato il semestre precedente. Allo stesso modo impieghiamo per *Umwelt* la traduzione usuale di mondo-ambiente, piuttosto che «mondo circostante».

³³¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 53-54.

e autobiografia, per esempio) che non prende la forma di una coincidenza senza residui con l'esistenza ambientale. Nel mondo del sé si dà sempre uno scarto tra vita e mondo, un intervallo tra sé e mondo, che Heidegger andrà progressivamente enfatizzando. Tuttavia, questo ambito non è un solido terreno sfruttabile scientificamente, quanto piuttosto una situazione labile, precaria, che si tratta ogni volta di riconquistare tramite una esperienza diretta o fattizia della vita stessa che porti in primo piano l'intreccio delle tre cerchie che strutturano il mondo della vita (l'esperienza religiosa del cristianesimo delle origini, per esempio). Da qui il primo problema: l'instabilità della situazione ipso-mondana, del mondo del sé, è tale per cui le significatività esperite nella *Selbstwelt*, cioè direttamente riferite al sé, così come si intensificano, così altrettanto si affievoliscono, tornando a smorzarsi nel flusso delle significatività del mondo della vita nel suo insieme.

Inoltre – ed è il secondo problema – l'instabilità del mondo del sé rimanda a un fenomeno del tutto peculiare, il «fenomeno più scomodo», cioè alla storicità immanente alla vita fattizia, o, per meglio dire, alla sua costituzione essenzialmente temporale, che si esprime in diverse modalità di “avere il proprio passato”, cioè di «esserci», e risulta tanto più originaria quanto più in questa relazione «ne va» della relazione stessa.

Nel semestre estivo che stiamo leggendo, i due problemi diventano uno, che possiamo riassumere nel problema della «caratterizzazione fenomenologica dell'origine»³³². Nell'ultimo caso analizzato da Heidegger, infatti, l'accento posto sul carattere evenemenziale dell'accadere storico ricorda che la relazione con il proprio passato «unicamente» attraverso la tendenza al riferimento al mondo del sé non è mai né unidirezionale né irreversibile, essendo questa relazione soggetta alle fluttuazioni tipiche della significatività del mondo del sé, alla caduta (*Abfall*) dalla originarietà colta nella significatività diretta al mondo del sé verso l'ambientalità e il mondo comune in cui tale significatività si co-costituisce. Per questo il quinto significato, nota Heidegger, «si trova nel punto più vicino all'originaria significatività *pura* della *Selbstwelt* – ma non è ancora essa stessa»³³³.

Con la distruzione fenomenologica applicata al fenomeno della storicità, dunque, viene colmata la prospettiva sull'articolazione interna del mondo della vita. Le tre cerchie del mondo-ambiente del mondo comune e del mondo del sé trovano concreta strutturazione nel rapporto temporale, evenemenziale, della vita con se stessa (storicità), ancora una volta intensificato nel mondo del sé. Ma il riferimento diretto al mondo del sé, per quanto sospinga l'analisi al punto più vicino all'origine non è da solo in grado di sostenere tutto il peso dell'origine, di esaurire il senso originario della storicità. Per comprendere pienamente il fenomeno della storicità manca il rapporto fondamentale, quello che Heidegger chiama, subito dopo, il «rapporto al rapporto», cioè la *attuazione* della storicità.

I sei casi di rapporto con la storicità analizzati forniscono soltanto il materiale grezzo, l'«indicazione formale» alla distruzione, cioè una serie di contesti di senso inarticolati sebbene differenziati secondo il significato. L'indicazione formale del senso della storicità come modalità di “avere il (proprio) passato” da sola non riesce a cogliere «l'oggetto della questione»: i

³³² Cfr. *ibid.*, pag. 59.

³³³ Cfr. *ibid.*, pag. 73. Qui e altrove preferiamo lasciare non tradotto il termine chiave *Selbstwelt* («ipseità mondana» nell'edizione italiana, «mondo del sé» nelle nostre precedenti considerazioni) per rendere immediatamente chiare la sua funzione e la sua ricorrenza.

differenti significati di “storia” sono differenti rapporti, ma in nessuno di essi emerge il senso di questo rapportarsi, vale a dire «l’attuazione di questo contesto attitudinale». Quella che può apparire una trivialità (ogni rapporto in quanto rapporto attuale deve essere messo in atto) si trasforma nell’occasione della critica più definita e perspicua all’atteggiamento teoretico: la classificazione dei differenti significati di storia non garantisce di per sé l’ingresso in quel «rapporto genuino», ossia il «rapporto al rapporto», che il metodo della distruzione ha instaurato con il fenomeno in modo da renderlo oggettuale, descriverlo, farne scienza. Al contrario, la formalizzazione del fenomeno “storicità” dà l’illusione che ci si sia già insediati nel rapporto genuino, al punto che tutto ciò che concerne l’attuazione del rapporto stesso è superato. Nel contesto attitudinale teoretico,

l’attuale attuazione fattizia del soggetto “empirico”, “fattizio”, “psicologico”, o, “antropologico”, cioè l’attuazione nella sua concretezza fattizia sul versante della concretezza del suo essere qui, ora e così, viene messa fuori circuito. Nella sfera degli atti teoretici e delle attuazioni degli atti non si ha a che fare con la concreta attuazione del giudizio ma con la coscienza giudicante in generale, con la *forma* pura del giudicare. Non si vede che qui, per mezzo della trattazione formale, l’attuazione è già messa fuori gioco; tutto il resto è psicologismo e conduce fuori dalla filosofia e all’interno di una determinazione empirica di dati di fatto. Opponendosi a ciò che è antropologico, si è finito con l’estromettere dalla filosofia tutti i problemi riguardanti l’esistenza, nonostante essi risultino essere qualcosa di essenzialmente differente³³⁴.

Il tentativo di ricondurre la filosofia in un rapporto originario con il «fenomeno più scomodo», quello della storicità si scontra con la cieca opposizione dell’atteggiamento teoretico delle scienze e della filosofia stessa ai fenomeni connessi all’esistenza, opposizione che si basa su un fraintendimento di fondo, per cui ciò che concerne l’esistenza – vale a dire il rapporto attuativo, vivente, con la propria storicità – viene classificato come “antropologia”, il che vuol dire, da un lato, delegato a una scienza specifica, dall’altro inteso secondo concetti essenzialmente differenti dall’esistenza storica dell’uomo. Mediante la critica dell’atteggiamento teoretico nei confronti del problema della storia, Heidegger può definire l’oggetto della filosofia fenomenologica, costantemente rimosso dall’atteggiamento teoretico delle scienze e della filosofia: l’uomo nel suo «esserci concreto, individuale e storico» (*der Mensch in seinem konkreten, individuellen historischen Dasein*)³³⁵.

Da qui prende le mosse la distruzione delle filosofie di Natorp e Dilthey nel semestre estivo del 1920, che serve innanzitutto a mettere in luce un risultato negativo. Riassumiamone brevemente gli esiti.

³³⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 55-57.

³³⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 75: «l’esistenza ipsomondana [*selbstweltliche Existenz*] è ciò a cui l’a priori mira e ciò che trascende in una modalità normativa [...] Il senso di storia che viene posto all’interno del problema dell’a priori sussiste proprio a costo dell’esplicita rimozione di ciò verso cui il problema stesso rimanda. Ciò verso cui il problema tende non permette in alcun modo l’emergere e il porsi del problema. Tale problema è: l’uomo nel suo esserci concreto, individuale e storico».

La prima distruzione operata, quella concernente l'a priori, mostra che «la filosofia trascendentale procede in modo sicuro nella dimenticanza dell'*unum necessarium*, l'esserci attuale». Ora è ancora più chiara la critica alla visione del mondo, alla tendenza metafisica della filosofia che Heidegger porta avanti dal primo corso friburghese: la filosofia metafisica si pone un compito conoscitivo che finisce per perdere la singolarità dell'accadere storico, l'«esserci concreto, individuale e storico», che Heidegger qui richiama con un termine neotestamentario, *unum necessarium* (Luca, 10,42)³³⁶.

La seconda concerne lo statuto stesso della filosofia nel suo rapporto con il fenomeno della storicità, nella sua collocazione e nel metodo con cui analizzarlo. Qui Heidegger giunge a una determinazione apparentemente soltanto negativa. La filosofia scientifica non è né una scienza «che si occupa di elaborare una visione del mondo», né un «sistema della ragione», ma non è neanche una «descrizione della coscienza, poiché ciò è un tipo di considerazione relativa». Sembra così che la distruzione porti a galla soltanto negazioni, come se si trattasse di «un dire costantemente “no”». La distruzione, invece, esprime un'istanza genuinamente filosofica nella misura in cui contribuisce a «rendere insicuro il proprio esserci». La filosofia non è un atteggiamento rivolto a un contenuto, non è un ambito oggettuale e nemmeno un'oggettualità all'interno di un rapporto teoretico. La filosofia, tende, al contrario a farsi illuminazione immanente della vita, senza reificarla, opponendosi così a sua volta alla opposizione manifestata dall'atteggiamento teoretico delle scienze verso tutto ciò che riguarda essenzialmente l'esistenza umana intesa come attuazione vivente sotto la falsa etichetta di “antropologia”. E questo spiega altrettanto il carattere estremamente ambiguo, pericoloso addirittura, del campo descrittivo della fenomenologia, ossia il vissuto.

L'attuazione stessa, il rapporto appropriato con la storicità che costituisce l'esistenza umana, diventa dunque la preoccupazione di una filosofia intesa come forma di vita attuale. Ma la possibilità dell'attuazione non viene da sé con la distruzione. Nelle ultime battute del corso Heidegger ricorda il rischio che si corre in ogni momento del filosofare: la «significatività dell'attuazione deve preoccuparci, e la distruzione di questa significatività dev'essere preservata e assicurata in modo puro contro la caduta nell'oggettività». Ciò può avvenire soltanto in un rinnovamento del «compito dell'attuazione permanente» dell'esperienza fondamentale della filosofia, sempre minacciata di «cadere al di fuori della via dell'attuazione». Rinnovamento cui il metodo della distruzione vorrebbe contribuire mantenendo desto il genuino atteggiamento del filosofare che Heidegger, in un altro passaggio del corso, riassume così in una parentesi:

³³⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 141. La seconda sezione del corso dedicata a Dilthey possiamo leggerla solo nelle trascrizioni di Oskar Becker. Si tenga comunque presente la prospettiva di Kisiel, cfr. *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, op. cit., pag. 118: il senso rigoroso e ultimo della *Faktizität* è il «senso di attuazione di una storia personale nell'esistenza ipso-mondana». Questa fatticità originaria, prosegue Kisiel matura in quelle situazioni limite nelle quali la totalità della vita arriva ad espressione e di conseguenza la vita si conquista una certa intimità con se stessa in quanto intero, nel suo insieme. Come primo esempio di questa maturazione, *Zeitigung*, intima relazione temporale con se stessa, Heidegger – lo vedremo ora – sceglie la radicale esperienza del sé dei primi cristiani sotto l'annuncio di Paolo, esperienza che porta allo scoperto la coscienza storica legandola a una prospettiva temporale escatologica, segnata dalla speranza nella salvezza.

«(Distruzione: radicalizzare la cura e concentrarla sull'esistenza; diiudicazione: liberare l'esperienza fondamentale, *cura per la decisione*, "disperazione")»³³⁷.

3.4 | Il ruolo del cristianesimo delle origini

Il corso del semestre invernale 1920/21, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, a dispetto del titolo, presenta un ampliamento della prospettiva della fenomenologia intesa da Heidegger come scienza dell'origine. La prima parte del corso («Introduzione metodica») Heidegger l'intende, infatti, come una riappropriazione dell'ambito proprio della filosofia, dell'*esperienza* filosofica. Dalla ricostruzione di Kiesel, e, più recentemente, dagli studi di Greisch, sappiamo che il corso, che per tutta la prima parte dell'autunno del 1920 era incentrato sulla meticolosa distinzione tra filosofia e scienza, subì una brusca interruzione, a causa delle lamentele presso il decano di facoltà da parte degli studenti, i quali trovarono deluse le aspettative ispirate dal tema del corso, concernente, appunto, l'esperienza religiosa. Per molte settimane, in effetti, gli unici riferimenti di Heidegger pertinenti al tema erano state le notazioni critiche alle tendenze della filosofia della religione del tempo³³⁸.

Tuttavia, si può cogliere con facilità la coerenza tra la prima parte del corso, dedicata all'approfondimento del metodo della fenomenologia heideggeriana, contenente una delle pochissime, se non la più completa di cui disponiamo, trattazioni del metodo dell'indicazione formale, e la seconda parte, che interrompe bruscamente il corso delle lezioni precedenti per rivolgersi a una lettura fenomenologica dell'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane attraverso i documenti dell'annuncio apostolico paolino, e questo nonostante la repentinità con cui, all'inizio dell'anno, di ritorno dalla pausa delle vacanze natalizie, il docente comunica che, dalle lezioni seguenti l'illustrazione del metodo dell'indicazione formale, intende interrompere quelle considerazioni «così astratte» e cominciare a parlare «di storia»³³⁹.

L'impostazione metodologica trattata nella prima parte del corso è da ritenersi una prosecuzione coerente delle lezioni che l'hanno preceduto. Nell'orizzonte dell'argomento generale che segna i primi corsi di Heidegger – in

³³⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 112: «(Destruktion: die Sorge steigern und konzentrieren auf Existenz hin; Diuidication: Grunderfahrung auslösen, *Entscheidungssorge*, › Verzweiflung ›)».

³³⁸ Cfr. T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 150, parla di «*cursus interruptus*». Si veda anche J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 197.

³³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pagg. 101-102. Heidegger si rivolge ai suoi studenti in questi termini: «La filosofia, così come io la concepisco, è in difficoltà. Chi frequenta altri corsi è assicurato fin da principio: in un corso di storia dell'arte può vedere quadri, in altri impara per lo meno qualcosa ai fini dell'esame. In filosofia le cose stanno diversamente, e io non ci posso fare nulla, dato che non sono stato io ad averla inventata. Desidero tuttavia salvarmi da questa calamità. Interrompo quindi questa considerazioni così astratte, e dalla prossima ora vi parlerò di storia. Senza soffermarmi ulteriormente sull'impostazione e sul metodo, prenderò le mosse da un fenomeno concreto determinato, anche se, per quanto mi riguarda, presumo che possiate fraintendere dall'inizio alla fine tutte le mie considerazioni».

che senso e adottando quale metodo la filosofia può dirsi una scienza rigorosa – troviamo tematizzati e approfonditi due concetti basilari della fenomenologia heideggeriana che abbiamo visto nascere e definirsi negli anni precedenti, non solo nei corsi pubblicamente pronunciati, attraverso un confronto con le filosofie dominanti dell'epoca: da una parte il Neokantismo e le filosofie della vita, incluso lo storicismo di Dilthey, e dall'altra Jaspers e Husserl.

L'esperienza fattizia della vita (*faktische Lebenserfahrung*), da cui la filosofia, intesa in senso radicale, prende le mosse, e il concetto di «storico», intrinsecamente connesso, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, a quello di «fatticità», cioè alla nostra esistenza, dominano tematicamente l'introduzione metodica al corso. Prima di vedere come, nella seconda parte del corso, partendo dal fenomeno concreto dell'annuncio paolino Heidegger ha l'occasione di riprendere in modo inedito alcuni problemi fondamentali emersi nei corsi precedenti, vorremmo brevemente ricostruire la trattazione dei due concetti di «fatticità» e «storicità», non solo per evidenziarne la coerenza con i corsi precedenti, ma soprattutto perché entrambi i concetti impostano la seconda parte del corso. Nonostante il salto compiuto tra le due parti, e sebbene manchi una chiarificazione esplicita e piana tra di esse, l'interpretazione in cui Heidegger si impegnerà nell'inverno del 1921 trae da questa introduzione metodica, strettamente legata alle ricerche fenomenologiche precedenti, l'intelaiatura concettuale necessaria, confermando operativamente il ruolo dell'interpretazione dell'esperienza religiosa cristiana delle origini per lo sviluppo della fenomenologia heideggeriana dei primi corsi friburghesi, ossia per la fenomenologia del mondo della vita e, soprattutto, per la sua evoluzione verso l'ermeneutica fenomenologica della fatticità del *Dasein* che da qui fino alla fine del periodo friburghese impegnerà Heidegger sulla strada preparatoria di *Essere e Tempo*.

Perché, infatti, verrebbe da chiedersi, un fenomeno storico così concreto e circoscritto come l'annuncio del Cristo da parte dell'apostolo Paolo rivolta alle prime comunità cristiane sparse nelle province dell'impero romano, in particolare in Grecia e in Asia minore, viene assunta come esempio centrale e paradigmatico per una fenomenologia del mondo della vita che si cerca come scienza dell'origine e dei fondamenti dell'esperienza filosofica in generale? Perché una ricerca cominciata con l'analisi dell'evento del mondo personale-impersonale in aperta critica all'atteggiamento teoretico della filosofia finisce col rivolgersi alla documentazione della nascita di un movimento religioso prima della sua fissazione dogmatica, prima che si sviluppi pienamente il processo storico che porta alla consolidazione dell'istituzione ecclesiastica e della sua dottrina?

Fin dall'inizio del corso il docente chiarisce in ogni caso che l'obiettivo, limitato per quanto non scontato, sarà quello di introdursi perlomeno nell'ambito del filosofare. A questo scopo lo spunto delle lezioni è fornito già dal titolo, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, alla cui spiegazione Heidegger dedica le prime ore di lezione, insistendo in particolare sull'autonomia della filosofia dalle scienze:

Il problema dell'autocomprensione della filosofia – spiega Heidegger – è sempre stato preso troppo alla leggera. Se lo si concepisce in termini radicali, ci si accorge che la filosofia scaturisce (*entspringt*) dall'esperienza fattizia della vita (*faktische Lebenserfahrung*), per poi farvi ritorno rimbalzando

(*zurückspringen*) al suo interno. Il concetto di esperienza fattizia della vita è fondamentale³⁴⁰.

Il concetto di esperienza fattizia della vita è fondamentale perché costituisce il punto di partenza non già soltanto della fenomenologia, ma della filosofia come tale, ed è per questo che implica la possibilità della sua autocomprensione. Che cosa significa dunque esperienza fattizia della vita? «Esperienza» di per sé designa tanto l'attività dell'esperire che ciò che tramite essa è esperito. Heidegger dichiara di voler utilizzare intenzionalmente la parola «*Erfahrung*» nel suo doppio significato, poiché

proprio l'elemento essenziale dell'esperienza fattizia della vita mostra che il sé che esperisce e ciò che è esperito non sono separati l'uno dall'altro come cose. “Esperire” non significa “prendere conoscenza”, bensì il “confrontarsi” (*sich-auseinandersetzen*) con le forme di ciò che è esperito, l'affermarsi (*sich-behaupten*) di tali forme. Ha un senso sia attivo che passivo³⁴¹.

Se il movimento dell'esperienza, lo *er-fahren* in cui si costituisce l'ipseità che esperisce può virtuosamente mantenere l'indecisa ambiguità del suo riferimento tanto all'oggetto quanto al soggetto dell'esperienza stessa, l'aggettivo «fattizio» ad essa collegato necessita di un chiarimento, cui Heidegger si era dedicato già nel semestre invernale precedente, i *Grundprobleme der Phänomenologie*, che queste lezioni, come avremo modo di vedere, richiamano costantemente, anche in modo esplicito³⁴². Soltanto che per il momento questo chiarimento avviene innanzitutto per via negativa. Subito dopo, infatti Heidegger prosegue

“Fattizio” (*faktisch*) non significa né “reale secondo natura”, né “causalmente determinato” e nemmeno “reale-concreto”. Il concetto di “fattizio” non va interpretato in base a presupposti gnoseologici definitivi. Esso diventa comprensibile solo a partire dal concetto di “storico”. Al tempo stesso, però, l'esperienza fattizia della vita è una zona pericolosa per la filosofia autonoma, poiché già in tale zona si fanno valere le ambizioni della scienza³⁴³.

Troviamo qui ripercorso in poche frasi l'intero tragitto che abbiamo visto dipanarsi attraverso i corsi precedenti. La filosofia può raggiungere il proprio ambito autonomo, e con ciò anche il proprio statuto di scientificità, smarcandosi dall'atteggiamento teoretico, particolarmente sviante quando applicato al fenomeno della vita, in cui, tramite l'obiettivazione di tutto ciò su cui posa lo sguardo, ne neutralizza la costitutiva dinamicità, perdendo così l'essenziale.

³⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 40.

³⁴¹ Cfr. *ibid.*, pag. 41.

³⁴² Secondo Greisch, la transizione dal concetto psicologico di vissuto a quello fenomenologico di *Erfahrung* della vita fattizia è già marcato nel *Kriegsnotsemester* dall'espressione «es ereignet sich», che descrive il movimento di appropriazione reciproca tra vita e mondo, cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 39.

³⁴³ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 41. Nell'edizione italiana «*faktisch*» è reso con «effettivo»; qui, come in precedenza, manteniamo «fattizio».

L'esperienza fattizia della vita, al contrario, fornisce l'ambito da cui la filosofia scaturisce e in cui intende fare ritorno per ricollocarsi nel contatto diretto coi concetti fondamentali, primo tra tutti quello di «storico». Questo ambito rappresenta però al tempo stesso una «zona di pericolo», perché già qui agisce l'atteggiamento della scienza, cioè già qui avviene l'obiettivazione, in modo tale che – era il problema emerso nelle lezioni 1919/20 – nell'esperienza fattizia della vita non si dà direttamente quell'«ambito originario» ricercato dalla fenomenologia come filosofia scientifica dell'origine. Nelle pagine seguenti Heidegger spiega le ragioni di questa pericolosità, radicate nientemeno che nelle caratteristiche attribuite alla vita fattizia nei *Grundprobleme der Phänomenologie*: mondanità, autosufficienza, significatività.

Così come, lo abbiamo visto, nei *Grundprobleme der Phänomenologie* la vita fattizia non poteva costituire l'ambito originario, anche nel semestre invernale successivo Heidegger ribadisce che l'esperienza fattizia della vita, per quanto costituisca il «punto di partenza» (*Ausgangspunkt*), non fornisce una garanzia di autonomia per la filosofia. E d'altra parte questa pericolosità non va elusa, se tra scienza e filosofia c'è «una differenza di principio»³⁴⁴, differenza che non consiste tanto nel punto di partenza, quanto nell'atteggiamento con cui la filosofia si rivolge alla vita e alla propria attuazione vivente, e se la filosofia vuole essere liberata «dalla “secolarizzazione” in scienza e anche in teoria scientifica delle visioni del mondo»³⁴⁵. Nonostante il rapporto privilegiato, diretto, con la fatticità della vita, la filosofia non ha affatto la garanzia di questo rapporto:

Il punto di partenza della via che porta alla filosofia è l'esperienza fattizia della vita. Sembra però che la filosofia riconduca poi di nuovo fuori dall'esperienza fattizia della vita. In realtà, quella via conduce per così dire solo *dinanzi* alla filosofia, non *fino* a essa. La filosofia stessa può essere raggiunta soltanto mediante un'inversione di percorso (*Umwendung*) lungo la via, non però una semplice inversione che si limiti a indirizzare la conoscenza verso altri oggetti, bensì, in senso più radicale, una vera e propria *conversione* (*Umwandlung*)³⁴⁶.

La conversione coinvolge l'intero atteggiamento filosofico, e come tale non può essere applicato semplicemente al suo presunto oggetto. Il Neokantismo, che qui torna ad essere preso di mira, si limita secondo Heidegger a capovolgere il processo dell'obiettivazione conoscitiva con lo scopo di raggiungere il soggetto, lasciando in ombra il significato della conoscenza stessa.

³⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 35.

³⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 42.

³⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 43. Non si può fare a meno qui di notare l'affinità tra la tesi heideggeriana della differenza di principio tra filosofia e scienza basata sulla conversione filosofica e l'impostazione della critica alle scienze moderne costituite sull'oblio del mondo della vita distinte dalla filosofia proprio in grazia di un capovolgimento totale cui conduce il *Beruf* fenomenologico, la vocazione, potremmo dire, alla fenomenologia attuata mediante l'*epoché*, primo passo fondamentale per il farsi scienza dell'atteggiamento fenomenologico, si vedano in particolare §§ 35, 40 e 41 de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*. Su questo legame, come anche su tutte le differenze che esso presenta, si può consultare S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003, pagg. 168-176.

L'esperienza della vita invece è «più che una esperienza conoscitiva: essa significa l'intera posizione attiva e passiva dell'uomo nei confronti del mondo». Questa definizione provvisoria, che suonerebbe insostenibilmente generale e eccessivamente formalizzata se non conoscessimo il percorso seguito sin qui dalla fenomenologia del mondo della vita di Heidegger, apre l'analisi della struttura di quella «zona di pericolo» rappresentata dall'esperienza fattizia della vita. Come parrà evidente nel corso della descrizione, il metodo dell'indicazione formale, come lo abbiamo già trovato nel semestre invernale 1919/20 nella sua triplice articolazione di senso di contenuto, senso di riferimento e senso di attuazione vi si trova già all'opera, prima che il docente senta il bisogno di tematizzarlo esplicitamente alla fine della prima parte del corso. Le pagine che seguono, in cui troviamo riassunti in maniera più sistematica i risultati dei due semestri precedenti, rappresentano un altro modo di rispondere al problema che abbiamo visto occupare le riflessioni negli anni friburghesi: perché, nonostante costituisca il suo punto di partenza, la vita fattizia non può essere presa per l'ambito originario di una filosofia scientifica, o, il che equivale, per la fenomenologia intesa come scienza dell'origine? Come trattare il dato fenomenologico fondamentale della fatticità della vita, la *Lebenswelt* nella sua triplice articolazione e il rapporto intenzionale che ad esso la lega?

Se consideriamo l'esperienza fattizia della vita orientandoci solo sul suo contenuto esperito, prosegue Heidegger, «allora definiamo ciò che è esperito – il vissuto (*das Erlebte*) – come “mondo” (*Welt*), non come “oggetto”. Il “mondo” è qualcosa in cui si può *vivere* (in un oggetto non si può vivere)»:

In termini formali, il mondo può essere articolato come *mondo-ambiente* (*Umwelt*), *milieu*, come ciò che incontriamo e a cui ineriscono non solo le cose materiali, ma anche oggettualità ideali, le scienze, l'arte, eccetera. In questo mondo-ambiente sta anche il *mondo degli altri* (*Mitwelt* [o: mondo-del-con]), vale a dire altri esseri umani caratterizzati in un ben determinato modo fattizio: in quanto studente, docente, familiare, superiore, eccetera – dunque *non* come esemplari della specie naturale dell'*homo sapiens*, e così via. Infine, anche l'*io-stesso* (*Ich-Selbst*), il *mondo del sé* (*Selbstwelt*), rientrano nell'esperienza fattizia della vita³⁴⁷.

Proseguendo sulla linea delle riflessioni aperte dal corso sui *Grundprobleme der Phänomenologie* del 1919/20, che alla luce dei corsi successivi si presenta come il vero e proprio laboratorio del periodo friburghese, Heidegger nota che per quanto io possa risolvermi completamente nell'arte e nella scienza, al punto di vivere integralmente in questi «*mondi genuini della vita* [*genuine Lebenswelten*]», essi però sono sempre «esperiti nella modalità del mondo-ambiente». E nonostante si possa riconoscere nell'esperienza fattizia la triplice articolazione del mondo della vita, i tre mondi non si possono staccare l'uno dall'altro, né si può cogliere il loro rapporto reciproco tramite una suddivisione in classi e tipi: «una corrispondente classificazione gnoseologica per strati e gradi di questi tre mondi sarebbe già una

³⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pagg. 43-44. Due anni prima, nel *Kriegsnotsemester*, aveva notato che la sfera del teoretico è la sfera dove «manca il respiro e non si può vivere», cfr. Id., *Per la determinazione della filosofia*, op. cit. pag. 105.

violenza. Sul rapporto fra i mondi della vita qui non diciamo nulla. L'importante è che essi diventino *accessibili* all'esperienza fattizia della vita»³⁴⁸.

Del rapporto tra i mondi della vita, della loro articolazione interna e della relazione con la vita fattizia, in effetti, Heidegger si era occupato il semestre invernale precedente. Tuttavia, non è del tutto vero che in queste lezioni non si dica nulla sul rapporto tra i mondi della vita. La difficoltà principale rilevata a proposito dell'esperienza fattizia della vita, la sua pericolosità, infatti, è tale da riverberarsi anche sulla fenomenologia del mondo della vita dei corsi precedenti. Questa difficoltà, già chiaramente emersa nel semestre estivo 1920, cioè nel ciclo di lezioni precedente quello che stiamo leggendo, presenta un duplice risvolto. Da una parte, l'unica via percorribile per accedere alla filosofia, o meglio, per portarsi dinanzi ad essa attraverso l'esperienza fattizia della vita consiste nel «caratterizzare soltanto la modalità, il *come* (*das Wie*)» dell'esperienza che riguarda i tre mondi della vita, si può cioè modulare l'interrogazione filosofica soltanto sul «senso di riferimento (*Bezugssinn*)» dell'esperienza fattizia della vita. Rimane invece «problematico se il *come*, il riferimento (*Bezug*), determini ciò che [*was*] è esperito, il *contenuto*, e come quest'ultimo si caratterizzi». L'altra faccia della medaglia invece presenta il problema della fenomenologia che non può insediarsi immediatamente nella vita fattizia come il suo ambito originario:

Il carattere peculiare dell'esperienza fattizia della vita consiste nel fatto che il “come mi pongo nei confronti delle cose”, ossia la modalità dell'esperire, *non* è a sua volta esperito. [...] L'esperienza fattizia della vita si situa completamente nel *contenuto*, mentre il *come* è tutt'al più implicito in esso. È nel contenuto che ha luogo ogni mutamento della vita. [...] l'esperienza fattizia della vita mostra una *indifferenza* (*Indifferenz*) riguardo alla modalità dell'esperire. Non pensa che qualcosa possa diventarle inaccessibile.

L'andamento della vita fattizia scorre integralmente nel contenuto della sua esperienza e «le differenze e i mutamenti di accento» dell'esperienza si situano tutte nel contenuto di essa. Questa indifferenza, commenta Heidegger, «fonda l'autosufficienza (*Selbstgenügsamkeit*) dell'esperienza fattizia della vita, che si diffonde ovunque, decidendo in tale autosufficienza, anche delle cose più alte». Esattamente come abbiamo già visto nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, l'autosufficienza non è un atteggiamento arbitrario assunto dalla vita fattizia, ma è legato a quella che si presenta a tutti gli effetti come caratteristica fondamentale, radicata nella sua costitutiva mondanità, vale a dire la significatività:

Se prestiamo attenzione alla peculiare indifferenza dell'esperire fattizio nei confronti di qualsiasi vita fattizia, ci si fa chiaro un senso determinato e dominante del mondo-ambiente, del mondo degli altri e del mondo del sé: tutto ciò che è esperito reca il carattere della *significatività* (*Bedeutsamkeit*); ogni contenuto reca in essa questo carattere. [...] In questo modo della significatività, che determina il contenuto dell'esperire stesso, esperisco tutte le mie situazioni fattizie della vita [*alle meine faktischen Lebenssituationen*]. Ciò diventa chiaro quando

³⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 44.

domando in che modo esperisco *me stesso* nella esperienza fattizia della vita: nessuna teoria³⁴⁹!

La costante immersione dell'esperienza, compresa l'esperienza che facciamo di noi stessi, in quella che nei *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger aveva chiamato «esistenza ambientale» (§ 8) è ribadita l'anno successivo: il coinvolgimento dell'esperienza nel contenuto mondano significativo è talmente stringente da chiamare in causa direttamente l'io che esperisce, ed esattamente non come oggetto:

io mi esperisco in *ciò che* faccio, subisco e mi accade, nei miei stati di depressione e di gioia, e così via. Io stesso *non esperisco nemmeno il mio io separatamente, bensì*, nel farlo sono sempre legato al mondo-ambiente. L'esperire-se-stessi non è né "riflessione" (*Reflexion*) teoretica, né "percezione interna", eccetera, bensì "esperienza relativa al mondo del sé" (*selbstweltliche Erfahrung*), poiché l'esperire stesso ha un carattere mondano, possiede un'accentuata significatività [*einen weltlichen Charakter hat, bedeutsamkeitsbetont ist*], nel senso che, di fatto, il proprio mondo del sé esperito non è assolutamente più staccato dal mondo-ambiente.³⁵⁰

Nonostante la dichiarazione di Heidegger in senso contrario, stando all'inseparabilità dei mondi che articolano il mondo della vita, l'indifferenza della esperienza fattizia della vita dice qualcosa anche sul rapporto tra mondo-ambiente, mondo degli altri e mondo del sé, sebbene soltanto circa il contenuto di significatività esperito nel costante riferimento simultaneo a tutti tre gli ambiti, in modo tale che persino il riferimento a se stessi è catturato (e non per una perversione teorica, ma, per così dire, naturalmente, senza che ce ne accorgiamo) nella modalità esperienziale ambientale, in cui il senso di riferimento è attivo, ma non colto come tale, e il contenuto occupa tutta la scena intelligibile, oscurando gli altri due sensi con cui Heidegger formalizza il rapporto che ci lega al mondo.

L'accentuazione funzionale del mondo del sé, sulla quale la fenomenologia faceva affidamento, non è dunque un fenomeno assicurato una volta per tutte, mostrandosi invece in tutta la sua labilità, la stessa che aveva riconosciuto nella «situazione del sé». Il fatto che, nell'esperienza fattizia della vita «il proprio mondo del sé esperito non è assolutamente più staccato dal mondo-ambiente» torna a confermare la lettura che abbiamo dato nei paragrafi precedenti del problema del reperimento di un ambito originario della fenomenologia, aspirazione che deve fare i conti con il carattere più prominente della vita fattizia, ossia la sua mondanità, da cui viene il costante rifluire dell'esperienza nel contenuto, nella confusione dei mondi della vita nell'esistenza ambientale.

³⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 44-45, per entrambe le citazioni.

³⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 46. L'obiezione secondo la quale io posso sempre e comunque esperirmi – e di fatto ciò avviene regolarmente, anche considerando gli esempi dati dallo stesso Heidegger della gioia o della depressione – esperirmi "così come mi sento", o "così come mi comporto" non vale a smentire che «questo come non è una modalità configurata del comportamento nei confronti di qualcosa, bensì è una significatività relativa al mondo-ambiente (*umweltlich*), legata di fatto al mondo-ambiente». La *Stimmung*, viceversa, sarà un elemento decisivo nella determinazione della situazione della annuncio apostolico paolino, cfr. in particolare l'*Appendice* al corso, *ibid.*, pag. 179.

La ripresa della critica all'atteggiamento obiettivante delle scienze che troviamo in questo semestre invernale 1920/21, tuttavia, non è una semplice ripetizione di un tema ricorrente nei primi corsi friburghesi, ma apre una prospettiva inedita sul problema del raggiungimento dell'ambito originario della fenomenologia, che non può insediarsi direttamente nella vita fattizia, proprio per questa tendenza a coincidere con il contenuto, vale a dire per la tendenza al decadimento (*abfallen*) dell'esperienza fattizia della vita. Come nota anche Kisiel, facendo per la prima volta dell'esperienza fattizia della vita un problema, Heidegger introduce la possibilità di invertire questa tendenza, cercando nell'esperienza stessa le motivazioni per questa «inversione di percorso» (*Umwendung*) che, significativamente, chiama anche «conversione» (*Umwandlung*)³⁵¹.

Già si può intuire, quindi, l'importanza dell'esperienza religiosa cristiana, in cui la conversione, se non intesa in senso psicologico, come vissuto, ma come situazione fattizia, diviene tema esplicito della vita del credente. Ma, soprattutto, è il fenomeno della storicità, come abbiamo già visto nei *Grundprobleme der Phänomenologie* e nel corso successivo, e come Heidegger torna a ripetere, approfondendo il problema in queste lezioni, a trovarsi strettamente connesso all'emergenza storica dell'esperienza religiosa cristiana³⁵².

Il concetto di «fattizio», aveva suggerito Heidegger, non va interpretato in base a presupposti gnoseologici definitivi, bensì diventa comprensibile solo a partire dal concetto di «storico», che designa un «fenomeno essenziale» (*Kernphänomen*) che domina il contesto di senso delle parole che espongono l'argomento del corso³⁵³. Nella determinazione provvisoria delle tre diverse sfumature di senso del titolo del corso, introduzione, fenomenologia – che per Heidegger «ha lo stesso significato di “filosofia”» – religione, avverte il docente, incontriamo subito un problema essenziale tipico, il problema dello storico (*das Historische*), da cui deriva anche il limite imposto alla sua indagine³⁵⁴. Attraverso una lunga discussione critica delle posizioni del pensiero storico del suo tempo (in particolare Dilthey e Spengler) e riallacciandosi agli esiti del semestre estivo precedente, Heidegger giunge a caratterizzare il nucleo centrale del fenomeno centrale della «vitalità immediata», del «fenomeno vivente» cui la storicità rimanda³⁵⁵. E, come già abbiamo potuto vedere nel precedente paragrafo, la storicità costitutiva dell'esserci rimanda, anche in questo contesto, alla «cura dell'esserci fattizio» (§ 10: «*Die Bekümmernis des faktischen Daseins*»), di cui dovremo occuparci più da vicino alla fine.

In connessione a ciò, un fenomeno particolarmente rilevante, che emerge in riferimento alla scienza storica, è la tendenza all'assicurazione, cioè che la vita tende ad assicurare se stessa o contro la storia, o con la storia oppure in base alla storia (sono le tre tendenze evidenziate da Heidegger a proposito del pensiero storico, rispettivamente la via platonica assunta dai Neokantiani, Spengler, e la filosofia della vita, in particolare Simmel). Ma altrettanto evidente è che questo

³⁵¹ Cfr. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 156.

³⁵² Greisch nota però che Heidegger non interpreta il cristianesimo come religione dell'interiorità pura, che volterebbe le spalle al mondo-ambiente e al mondo comune, cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 196.

³⁵³ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 65.

³⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 37.

³⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 67.

tentativo di assicurazione non è sufficiente, perché, per Heidegger, non coglie l'essenziale:

Ciò che è inquietato, la realtà della vita, l'esserci umano nella sua cura [*Bekümmern*] per la propria assicurazione [*Sicherung*], non è colto in se stesso, bensì considerato come *oggetto* e inserito come tale nella realtà storica *obiettiva*. La cura non trova risposta, ma è subito obbiettivata³⁵⁶.

Lo scopo dichiarato del docente, annunciato subito dopo, è quello di smascherare, riuscire a guardare in faccia il fenomeno dell'esserci fattizio non dissimulato dall'atteggiamento scientifico obbiettivante³⁵⁷. Ma, è bene ricordarlo, a questo punto delle lezioni, tale scopo non è esplicitamente perseguito, dal momento che ciò che segue nell'introduzione metodica, cioè la distinzione tra generalizzazione e formalizzazione e l'introduzione dell'indicazione formale, concerne l'uso metodico del senso di storico che fa da guida all'esplicazione fenomenologica³⁵⁸, mentre dovremo aspettare la seconda parte delle lezioni, l'esplicazione fenomenologica del fenomeno religioso concreto dell'annuncio paolino, per vedere in atto quello che in questa prima parte è preparato meticolosamente come metodo. Il contesto dell'esplicazione fenomenologica è però fin da subito chiaro, ed espresso coerentemente con il quadro concettuale ricavato dalla lunga introduzione metodica, in modo tale che, per quanto improvviso possa essere risultato il passaggio tra le due parti del corso, la seconda risponde puntualmente alle esigenze dichiarate nelle lezioni autunnali:

La nostra indagine non considera il lato del contenuto e la sua legittimazione. Al contrario, partendo da questa espressione dell'esserci preoccupato tentiamo di ritornare all'esserci stesso. Sembra però che così facendo siamo tornati al punto di partenza. Cerchiamo di comprendere l'esserci preoccupato in base alla nostra propria esperienza della vita. In che rapporto sta il proprio esserci vivente [*das eigene lebendige Dasein*] – in quanto inquietato dalla storia – con la storia stessa? In che rapporto sta *da sé* con la storia la vita fattizia? Qui le teorie rimangono completamente al margine, perfino l'idea che la realtà storica sia la realtà dell'accadere che scorre nel tempo. Noi tentiamo solo di determinare il senso della storia in base all'esperienza fattizia.

Con queste parole Heidegger introduce l'esposizione di quello che reputa un «caposaldo del metodo fenomenologico», cioè l'indicazione formale, con il quale intende «colmare una lacuna» dell'attuale sistema categoriale della filosofia. Tramite l'esplicazione dell'esserci fattizio, promette il docente, «sarà fatto saltare tutto il tradizionale sistema delle categorie: a tal punto saranno radicalmente nuove le categorie dell'esserci fattizio»³⁵⁹.

³⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 85.

³⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 86: «Wir müssen also das Bekümmernungsphänomen im faktischen Dasein unverdeckt zu Gesicht zu bekommen versuchen».

³⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 90.

³⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 87-89.

Non possiamo qui seguire l'esposizione del metodo dell'indicazione formale³⁶⁰. E d'altra parte il nostro obiettivo non è né l'analisi delle affinità e divergenze tra il metodo fenomenologico husserliano e quello heideggeriano, e nemmeno la ricostruzione del confronto con il cristianesimo delle origini. Tuttavia, entrambi questi problemi convergono nel nostro tema, ossia la genesi e l'evoluzione dell'ermeneutica fenomenologica della vita fattizia dei primi corsi friburghesi che comincia come una fenomenologia del mondo della vita e finisce come impostazione della posteriore analitica esistenziale del *Dasein* in *Essere e Tempo*.

Come abbiamo visto, l'esperienza fattizia della vita rimanda direttamente alla preoccupazione dell'esserci per il suo essere storico³⁶¹. La filosofia da parte sua si vuole invece come ritorno alla storicità originaria, cioè ritorno o conversione alla fonte della inquietudine del *Dasein*. Questo movimento di ritorno – che in verità appare più come un approfondimento, come è il movimento fondamentale impresso dalla ricerca heideggeriana di questi anni alla fenomenologia – non è pensabile attraverso le categorie filosofiche della tradizione, ancora in uso. Per questo l'indicazione formale, e, aggiungiamo, per questo l'annuncio apostolico di Paolo.

Abbiamo letto poco sopra il riferimento alla temporalità con cui si chiudono le lezioni immediatamente precedenti alla esposizione dell'indicazione formale, cioè al fatto che l'indagine fenomenologica deve rinunciare persino all'idea per cui la realtà storica si svolga nel tempo. Questo riferimento non è preso a caso tra

³⁶⁰ Per un inquadramento critico della nozione di indicazione formale in questi primi anni friburghesi si veda la ricostruzione offerta dal saggio di S. Bancalari, *Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell'indicazione formale*, in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, pagg. 113 ss. Secondo l'autore, l'«ingenerosa» critica di Heidegger esposta nelle lezioni del 1920/21 segnala l'adesione al passaggio husserliano che porta dalle *Ricerche Logiche* al primo volume delle *Ideen*, che ha come esito la riduzione fenomenologica come affrancamento da qualsiasi regionalizzazione e ontologia formale e regionale (pagg. 122-124). Si veda anche G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, 1919 bis 1923*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1997.

³⁶¹ Su quanto segue si veda T. Sheehan, *Heidegger e il suo corso sulla "Fenomenologia della religione"*, in «Filosofia», 31/1980, pagg. 437 ss. In questo celebre saggio, datato ma ancora valido, Sheehan ricorda «l'influenza fondamentale» esercitata dal primo cristianesimo, in particolare attraverso l'interpretazione fenomenologica dell'annuncio apostolico di Paolo di queste lezioni, su *Essere e Tempo*, soprattutto per quel che riguarda l'interpretazione temporale del *Dasein*. Dopo aver ricostruito le vicende religiose del giovane Heidegger attraverso le lettere di Husserl, Sheehan espone le sue tesi. In particolare due qui ci interessano. Per Sheehan, «vita fattizia» è termine tecnico, «piuttosto infelice, per giunta», che in *Essere e Tempo* sarà sostituito con «il più chiaro *Dasein* [...] Esserci o Esistenza». Inoltre, l'«esperienza fattizia della vita» secondo Sheehan è il «primo esitante nome» per l'«evento di appropriazione-attraverso-l'assenza» (così intende la nozione di *Ereignis*). In questa prospettiva, la triplice articolazione del mondo della vita rappresenta per Sheehan la «trasformazione heideggeriana della correlazione trascendentale della fenomenologia di Husserl», dunque non più noesi-noema, ma vissuto e mondo. Come abbiamo visto all'inizio del secondo capitolo, questo parallelo è difficilmente sostenibile, non solo in Husserl, dove la correlazione tra vissuto e mondo è il fulcro della critica dell'atteggiamento naturale, ancora nel primo volume delle *Ideen*, occupandone gran parte della seconda sezione, ma neppure per quanto riguarda Heidegger, il quale sostituisce la problematica nozione di *Erlebnis* con quella di *Erfahrung*.

tanti possibili, ma preannuncia la base dell'interpretazione heideggeriana dell'esperienza cristiana delle origini. Tale base è costituita da due «esplicati fenomenologici» fondamentali. In primo luogo, «la religiosità protocristiana si dà nell'esperienza protocristiana della vita ed è essa stessa un'esperienza siffatta». Per comprendere la religiosità cristiana, la filosofia della religione, guidata metodicamente dalla fenomenologia, deve appropriarsi del contesto fattizio dell'esperienza cristiana.

Per Heidegger questo contesto è rappresentato dal fenomeno dell'annuncio apostolico di Paolo. Nell'annuncio (*Verkiündigung*), infatti, «si può cogliere il diretto riferimento vitale del mondo del sé di Paolo al mondo-ambiente e al mondo degli altri della comunità». L'annuncio è quindi «un fenomeno centrale», perché ci rimanda a una situazione storica specifica in cui l'attuazione della vita diviene decisiva perché «nella vita è esperito al tempo stesso anche il contesto dell'attuazione (*Vollzugszusammenhang*)». Il secondo esplicito fenomenologico concerne invece lo statuto di esemplarità accordato alla religiosità del cristianesimo primitivo: «L'esperienza fattizia della vita è storica. La religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale»³⁶².

Come nota Gander, queste posizioni, in linea con quanto già emerso nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, in cui era il mondo del sé ad essere portato in primo piano dall'evento del cristianesimo, segnalano l'attribuzione da parte di Heidegger della scoperta della fatticità al cristianesimo delle origini³⁶³. Nella lettura d'insieme complessiva che stiamo provando a dare dei primi corsi friburghesi non può passare allora inosservato che con l'assunzione del fenomeno storico dell'annuncio paolino nell'orizzonte del problema della filosofia fenomenologica assistiamo al compimento di un passaggio decisivo che dalla grammatica dell'evento impersonale del mondo che aveva inizialmente permesso la critica all'atteggiamento teoretico delle scienze e della filosofia porta alla ricerca del linguaggio – né oggettivante, né scientifico, né filosofico, né poetico – più adatto a cogliere il mondo della vita nella sua triplice articolazione, cui corrisponde appunto l'annuncio con il suo simultaneo riferimento al mondo del sé, al mondo comune e al mondo-ambiente.

A ciò dovremmo aggiungere, senza potercene occupare distesamente, che la scoperta della fatticità attribuita all'esperienza delle prime comunità cristiane formatesi nell'annuncio apostolico di Paolo porta con sé anche un nesso del tutto peculiare tra esistenza mondana e temporalità, nesso cui Heidegger implicitamente si riferisce più volte senza farne un tema da approfondire alla stregua della fatticità e dell'esperienza connessa. Il secondo aspetto dell'esplicazione fenomenologica data da Heidegger, infatti, ci spinge a considerare non che il cristianesimo delle origini – la cui componente apocalittica, mediata dall'annuncio paolino, Heidegger ha ben presente – abbia inventato la temporalità, né il nesso tra esistenza mondana e temporalità, ma che

³⁶² Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pagg. 118-119: «1) La religiosità protocristiana si dà nell'esperienza protocristiana della vita ed è essa stessa un'esperienza siffatta. 2) L'esperienza fattizia della vita è storica. La religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale»; qui «vivere» va inteso come verbo transitivo, aggiunge poco dopo (pag. 121).

³⁶³ Cfr. H.-H. Gander, *Religious life, facticity, and the question of the self*, in: Andrzej Wiercinski (a cura di), *Between the human and the divine: philosophical and theological hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto 2002, pag. 378.

la vive o la esperisce in quanto tale. Per questo il problema escatologico è «il centro della vita cristiana»³⁶⁴.

Vivere la temporalità come tale, il tempo che «si è fatto breve» (1 Cor, 7, 29), non significa né farsi una teoria del tempo, né una visione del mondo, ma rimanda direttamente alla forma di vita dei primi cristiani. La prospettiva sulla religiosità cristiana assunta da Heidegger non sarebbe dunque comprensibile senza tenere conto dell'insistenza sul momento dell'*attuazione* della vita cristiana, vero e proprio fenomeno guida il cui documento storico è rappresentato appunto dalle epistole paoline³⁶⁵.

È il caso della prima lettera ai Corinzi, in cui l'apostolo Paolo affronta esplicitamente il problema dell'interazione tra la forma di vita dei convertiti e l'ambiente storico e sociale in cui questi si trovano a vivere faticosamente la loro nuova esistenza. Commentando il rapporto del cristiano con il mondo-ambiente e col mondo comune descritto in 1 Cor, 1, 22-29³⁶⁶ e in 1 Cor 7, 20-31³⁶⁷,

³⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 145. Sul linguaggio oggettivante cfr. la conferenza *Fenomenologia e Teologia* (1927) in Id., *Segnavia*, op. cit., pagg. 3-34. Sul nesso tra esperienza della temporalità, mondo e «apocalissi culturali» rimandiamo agli studi incompiuti di Ernesto de Martino raccolti ne *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 2002.

³⁶⁵ Come nota Romano Penna, Paolo di Tarso è da considerarsi scrittore «occasionale», «scrittore per necessità, mosso da un forte senso di responsabilità pastorale». Le sue lettere in greco, con le quali comincia la letteratura cristiana documentata, sono, insieme a quelle di Seneca in latino, tra i pochissimi documenti epistolari del I secolo giunti sino a noi. Delle tredici epistole paoline che portano il suo nome, gli studi odierni sono orientati ad attribuirne all'Apostolo soltanto sette. In probabile ordine cronologico esse sono: la prima ai Tessalonicesi, le due lettere ai Corinzi, la lettera ai Filippesi e quelle a Filemone, ai Galati e ai Romani; cfr. Romano Penna, *Paolo di Tarso, l'imprevisto*, in Id. (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, Carocci, Roma 2014 (II ed.) pagg. 210-212.

³⁶⁶ 1 Cor 1, 22-29: «E mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano la sapienza, noi annunciamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani, ma per coloro che sono stati chiamati, Giudei o Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Poiché la stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e la debolezza di Dio è più forte degli uomini. Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli, poiché non ci sono fra voi molti sapienti secondo la carne, non molti i potenti, né molti i nobili. Ma Dio ha scelto le cose stolte del mondo per confondere i sapienti, e le cose deboli del mondo Dio le ha scelte per confondere le forti e le cose ignobili del mondo e quelle disprezzate, ha scelto Dio, le cose che non sono per annullare quelle che sono [καταργεῖν; anche: annientare o disattivare], affinché nessuna carne possa gloriarsi davanti a Dio». Prendiamo la traduzione delle epistole paoline, modificandola leggermente, dal *Nuovo Testamento interlineare*, (a cura di P. Beretta), San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

³⁶⁷ 1 Cor 7, 20-31: «Fuori di questi casi [i vari tipi di unione matrimoniale] ciascuno si conduca come ha dato il Signore, come il Signore ha chiamato, così ordino in tutte le chiese. Uno, che è circonciso, è stato chiamato? Non lo nasconda! È stato chiamato uno con il prepuzio? Non si faccia circoncidere! La circoncisione è niente, e il prepuzio è niente, conta solo l'osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione [o: vocazione, κλησις] in cui è stato chiamato. Fosti chiamato da schiavo? Non ti preoccupare! Ma se anche puoi diventare libero, approfittane piuttosto. Lo schiavo chiamato nel Signore è liberto del Signore! Allo stesso modo chi fu chiamato da libero è schiavo di Cristo. Foste comprati a prezzo? Non diventate schiavi degli uomini! Ciascuno, fratelli, in ciò in cui fu chiamato, in questo rimanga davanti a Dio. [...] Questo poi dico, fratelli, il tempo è diventato breve; per il resto, che anche gli aventi moglie siano come non aventi, anche i piangenti come non piangenti e chi si rallegra

Heidegger nota che qui ad essere presa di mira con il termine «τα όντα» è la «realità della vita mondana» che consiste nella tendenza ad appropriarsi delle significatività mondane, in modo tale però che queste «all'interno della fatticità della vita cristiana non diventano in nessun caso dominanti».

Il fenomeno storico della religiosità cristiana interessa dunque da vicino la fenomenologia del mondo della vita dei primi anni friburghesi perché presenta un rapporto peculiare col senso di attuazione della vita fattizia, con quel «rapporto al rapporto» che abbiamo visto nel semestre precedente definire per Heidegger l'assunzione dell'esistenza storica del *Dasein* in termini appunto di attuazione. Vivere la temporalità come tale allora significherà un modo peculiare di attuare questo rapporto, a cui nelle prime lezioni il docente aveva alluso definendo l'esperire come un confrontarsi con le forme dell'esperito, l'affermarsi di tali forme in senso «sia attivo che passivo»³⁶⁸.

Qual è dunque questo peculiare rapporto di attuazione della forma di vita dei primi cristiani sotto l'annuncio di Paolo? L'esperienza fattizia della vita dei cristiani è determinata storicamente in quanto inizia sempre con l'annuncio. Chi vive in esso vive in un rapporto di sospensione neutralizzante nei confronti delle significatività del mondo della vita:

Le significatività (*Bedeutsamkeiten*) della vita rimangono, ma nasce un nuovo comportamento. Proseguiamo nell'approfondimento del problema [dell'annuncio] lasciando da parte l'aspetto contenutistico. Dobbiamo ora dimostrare che la religiosità cristiana vive la temporalità. Bisogna comprendere se per il cristiano i riferimenti relativi al mondo degli altri e al mondo-ambiente abbiano un senso, e se sì, in che modo. L'esperienza cristiana fattizia della vita è determinata storicamente dal fatto di nascere con l'annuncio [*Verkündigung*], il quale coglie l'uomo in un dato momento e poi vive costantemente e simultaneamente nell'attuazione della vita. A sua volta questa esperienza della vita determina i riferimenti che compaiono al suo interno.

Tuttavia, prosegue Heidegger, nonostante tutta la sua originarietà (*Ursprünglichkeit*), la fatticità protocristiana non diventa in nessun caso particolare né straordinaria: «Per quanto assoluta possa essere la trasformazione dell'attuazione, riguardo alla fatticità mondana tutto rimane come prima. L'accentuazione della vita cristiana è conforme all'attuazione»³⁶⁹.

Queste considerazioni – che precedono la celebre interpretazione del passaggio della prima lettera ai Corinzi in cui Paolo esorta a vivere le relazioni mondane «come se non» fossero attuate (1 Cor 7, 29-31) – richiamano direttamente l'intero ambito problematico aperto dai *Grundprobleme der*

come non rallegrantesi e i compranti come non possedenti, e coloro che usano il mondo come non appieno usanti: passa infatti la figura di questo mondo».

³⁶⁸ «“Esperire” non significa “prendere conoscenza”, bensì il “confrontarsi” (*sich-auseinandersetzen*) con le forme di ciò che è esperito, l'affermarsi (*sich-behaupten*) di tali forme. Ha un senso sia attivo che passivo», cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 41.

³⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 159, trad. it. mod. Si può notare come l'interpretazione di Heidegger si piuttosto ristretta rispetto invece ad alcune sfumature presenti nel discorso paolino, non contemplando, ad esempio, la possibilità di sfruttare l'occasione di accettare la liberazione dalla condizione di schiavitù, cui pure Paolo esorta.

Phänomenologie: la vita fattizia rappresenta il punto di partenza e l'oggetto della filosofia fenomenologica, ma essa non può costituire l'ambito originario della fenomenologia proprio per la sua tendenza a decadere, cioè a ricoprire costantemente la relazione attuativa con se stessa e con le significatività che ne scandiscono il dipanarsi, ovvero la sua tendenza a esaurirsi nel contenuto dell'esperienza che fa di se stessa attraverso il mondo di significatività che genera.

La vita dei primi convertiti al cristianesimo rappresenta in questo senso un documento preziosissimo per dare la necessaria consistenza storica al problema centrale della fenomenologia del mondo della vita dei primi anni friburghesi. Nel fenomeno storico dell'annuncio apostolico di Paolo, e in particolare nella lotta per il consolidamento della fede, per il «rimanere nella chiamata della fede», nell'impegno per la protezione delle prime comunità cristiane, perseguitate e in continuo stato di crisi interna, Heidegger scorge, se non già la soluzione del problema, almeno il fenomeno storico corrispettivo, cioè come si caratterizza una modalità dell'attuazione della vita fattizia conforme all'inversione della sua tendenza decadente, inversione che si pronuncia nel mondo del sé. Nel «rimanere nella chiamata» emerge così un contesto di senso peculiare:

questi riferimenti al mondo-ambiente [l'aver preso moglie, l'essere schiavo ecc.] non ricevono il loro senso dalla significatività del contenuto cui mirano, bensì, al contrario, è in base all'attuazione originaria che si determinano il riferimento e il senso della significatività vissuta. In termini schematici: qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato. Abbiamo qui un campo di ingegnosi paradossi, ma non giova a nulla! Le formulazioni sottili non esplicano niente³⁷⁰.

È in questo contesto che diviene decisivo il riferimento alla temporalità contenuto nel secondo esplicito fenomenologico: il cristiano vive la temporalità come tale. In una inversione del senso della relazione tra vita fattizia e mondo in cui ciò che spicca non è un diverso contenuto, né un cambiamento di riferimento al significato della nostra vita, è solo un «nuovo comportamento» che può fare la differenza³⁷¹. Senza tematizzarla a fondo, è la componente apocalittico-

³⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 161. Ci sembra smarcarsi dal campo di «ingegnosi paradossi» anche la lettura di Alain Badiou che intende Paolo come un «pensatore-poeta dell'evento e, al tempo stesso, colui che pratica ed enuncia dei tratti invarianti di quella figura che si può chiamare la figura militante». Badiou si accosta all'interpretazione della figura storica dell'Apostolo con l'intenzione di «ri-fondare una teoria del Soggetto che ne subordini l'esistenza tanto alla dimensione aleatoria dell'evento quanto alla contingenza pura dell'essere-molteplice, senza per questo sacrificare il motivo della verità». In questa prospettiva, l'annuncio paolino fa emergere come tale «la connessione paradossale tra un soggetto senza identità e una legge senza supporto», fondando nella storia «la possibilità di una predicazione universale», cfr. *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999, pagg. 8, 11 e 13.

³⁷¹ Un nuovo comportamento e, aggiungeremmo, conseguentemente il tempo dell'attuazione, ovvero un afferramento modificato del tempo in base alla situazione complessiva. In riferimento al problema escatologico del primo cristianesimo – che ritiene essere il «centro della vita cristiana» – Heidegger nota che «nel caso della domanda sul “quando” della parusia, l'elemento decisivo è “come” Paolo risponda», tagliando fuori ogni speculazione sul “quando” obiettivo dell'evento. Paolo «non pensa

messianica dell'annuncio paolino che Heidegger, con menzioni chiare ma non sistematiche, è intento qui a mettere in risalto, come emerge anche dall'insistenza sulla kairologia nelle lettere di Paolo e dai seppur sporadici riferimenti all'annuncio della sospensione, neutralizzazione o «disattivazione» (καταργεῖν, κατάργησις) che troviamo nelle pagine precedenti. «Ciò che viene trasformato non è il senso del riferimento, e ancora meno ciò che attiene al contenuto. Il cristiano non esce quindi fuori dal mondo», ma si mantiene, possiamo proseguire alla luce di quanto fin qui argomentato, in un afferramento modificato della significatività mondana.

Notiamolo di passaggio, alla neutralizzazione delle significatività mondane, persino o proprio di quelle che riguardano la condizione ultima della mia vita («lo schiavo deve rimanere schiavo») corrisponde la neutralizzazione dell'articolazione dei diversi livelli della significatività secondo le differenti accentuazioni che essa riceve nei tre mondi della vita, che sia legata al mondo condiviso con gli altri, o al proprio mondo, e, più radicalmente, l'indistinzione stessa tra i tre mondi. Con ciò, l'esistenza ambientale, prima figura della quotidianità decaduta che abbiamo incontrato nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, o meglio, l'omogeneizzazione delle significatività nell'esistenza ambientale si trova confermata in una maniera del tutto inedita: non più come effetto collaterale della tendenza decadente della vita fattizia, ma come intenzionalmente attuata in una vita convertita, vissuta costantemente di contro al mondo e all'inaggirabile cospetto di Dio.

«Finora il senso del riferimento concernente il mondo-ambiente e il mondo degli altri è stato determinato in termini puramente negativi», commenta subito dopo Heidegger. Sorge quindi la questione di come determinare positivamente il rapporto del cristiano con il mondo-ambiente e il mondo degli altri. I rapporti con il mondo-ambiente e il mondo degli altri contribuiscono a costituire la fatticità, ma sono ora da considerare per i convertiti beni temporali in quanto vissuti nella temporalità contratta che definisce il contesto esperienziale dei primi cristiani. Da qui l'interpretazione del passaggio della prima lettera ai Corinzi, in cui Paolo mette a tema l'attuazione, descrivendo questo «nuovo comportamento», motivato dalla vocazione (κλήσις, *vocatio*) cristiana e introdotto dall'espressione «come se non». Si sarebbe indotti a pensare, commenta Heidegger a questo punto, che il «come se non» (in greco: ὥς μὴ) dipinga un contesto obiettivo da cui prendere semplicemente le distanze, escludendo i riferimenti al mondo-ambiente, ma non è corretto:

In termini positivi lo ὥς significa un nuovo senso che sopraggiunge. Il μὴ riguarda il contesto dell'attuazione della vita cristiana. Tutti questi riferimenti subiscono di volta in volta, nell'attuazione, un ritardo, sicché nascono dall'origine del contesto cristiano della vita. La vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta: tutti i riferimenti relativi al mondo-ambiente debbono passare attraverso il contesto dell'attuazione dell'essere-divenuto, in modo che esso sia compresente, e

affatto a rispondere alla domanda sul “quando” della parusia. Il “quando” è determinato dal “come” del comportarsi, che a sua volta è determinato dall'attuazione dell'esperienza fattizia della vita in ciascuno dei suoi momenti», cfr. *ibid.*, pagg. 145-147.

tuttavia tanto i riferimenti come tali, quanto ciò a cui essi mirano, non siano in nessun caso toccati³⁷².

L'esperienza cristiana della vita non è modificata in via definitiva dall'essere-divenuto come tale, che se fosse un processo irreversibile e non invece il frutto di una conversione sempre di nuovo attuata renderebbe superfluo l'impegno dell'apostolo e vacua la nozione di angustia che definisce il tono della vita cristiana. La conversione riguarda il senso del riferimento dell'esperienza cristiana della vita che non coincide con il senso del riferimento al mondo-ambiente. Se il senso del riferimento relativo al mondo-ambiente fosse autonomo nell'esperienza cristiana della vita, commenta Heidegger, certi passi di Paolo sarebbero incomprensibili. L'inversione verso l'esperienza cristiana della vita riguarda piuttosto l'attuazione della vita cristiana. Senza la fatticità cristiana – che non può essere conquistata con le proprie forze, ma reclama la grazia divina – «sarebbero le significatività della vita a decidere e a modificare il contesto del riferimento. Qui però la direzione di senso della vita fattizia va nel verso opposto», perché la vita fattizia da sé non può produrre i motivi per raggiungere anche solo l'esser divenuti, e quindi nemmeno la conversione³⁷³.

L'inversione di tendenza della vita fattizia rappresentata dal «nuovo comportamento» cristiano concerne proprio quella tendenza a lasciarsi assimilare dal contenuto, e, attraverso di esso, dalle relazioni interne del mondo della vita, sicché l'interpretazione di Heidegger della fatticità cristiana adombra una situazione singolarmente analoga a quella in cui si erano venute a trovare le sue ricerche fenomenologiche nel voler fugare il rischio che fossero le significatività della vita fattizia a «decidere e modificare il contesto del riferimento» della scienza dell'origine al fenomeno della vita in sé e per sé e alla sua esistenza mondana. Il nuovo comportamento messo in atto dal cristiano, neutralizzando, ritardando i riferimenti al mondo della vita, sospendendone la

³⁷² Cfr. *ibid.*, pag. 163. Sulla vita delle prime comunità cristiane come vita infranta e «separata» – la condizione che Paolo attribuisce a se stesso in quanto apostolo chiamato dal Cristo (Rm 1, 1) – si veda il commento di Giorgio Agamben in *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Si veda anche S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pagg. 41-42 sul senso della negazione contenuta nella formula «come se non». Conviene anche ricordare la matrice luterana dell'interpretazione della κλησις-Beruf in senso pienamente mondano. Nel discutere la concezione luterana del Beruf, Max Weber nota: «Nei primi anni della sua attività riformatrice, poiché giudicava la professione in termini sostanzialmente creaturali, prevaleva in lui una concezione della specie dell'attività intramondana interiormente affine a quell'indifferenza escatologica paolina che si esprime nella I Epistola ai Corinzi, 7 (20-24): in ogni stato, in ogni condizione si può raggiungere l'eterna beatitudine, è assurdo, in quel breve pellegrinaggio che è la vita, attribuire importanza alla specie che è la professione. [...] la concreta professione dell'individuo assume sempre più, agli occhi di Lutero, il carattere di un comando, un imperativo speciale di Dio, che a lui ordina di occupare questa posizione concreta che la volontà divina gli ha appunto assegnato». Registrando il fatto che «in Lutero il concetto di Beruf rimane legato alla tradizione», Weber prosegue: «il Beruf è ciò che l'uomo deve accettare, a cui si deve "adattare", perché esprime una disposizione divina; questa tonalità soverchia l'altro pensiero che pure è presente: come il lavoro professionale sia un compito, o meglio il compito assegnato da Dio», cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1997, pagg. 106-108. Sulla plurivocità del concetto di «Beruf» in Lutero si vedano le note a pagg. 140 ss.

³⁷³ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 164.

validità, risulta dunque molto istruttivo per il fenomenologo, come si evince dalle ultime battute del corso, in cui Heidegger dedicherà approfondite analisi (che qui non possiamo seguire) al contesto dell'attuazione in quanto "sapere".

Ricapitoliamo, dunque, per concludere questo capitolo. Il senso del mondo della vita viene esperito dalle prime comunità cristiane a cui è indirizzato l'annuncio di Paolo in un peculiare contromovimento di inversione di tendenza del decadimento della vita fattizia nei contenuti della significatività mondana. Il nuovo comportamento dei cristiani è caratterizzato dall'esperienza del tutto peculiare, unica, della significatività del mondo neutralizzata mediante la «revoca [*Zurücknahme*] dei contesti del riferimento nell'autentica attuazione – anche quella del mondo proprio»³⁷⁴.

In questo senso, l'interpretazione fenomenologica della religiosità del primo cristianesimo, cioè della forma di vita dei primi cristiani, attraverso le lettere paoline, rappresenta l'applicazione di quella «enfasi funzionale» del mondo del sé e dell'intensificazione della vita fattizia in esso che abbiamo visto teorizzata l'anno precedente nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, chiarendo concretamente quella che era la prospettiva fondamentale assunta dalla fenomenologia del mondo della vita di Heidegger, cioè che il mondo della vita è vissuto sempre nella situazione fattizia del sé (nel caso, la «situazione» dell'annuncio paolino), seppure labile e sempre tendente a decadere nell'assimilazione completa al mondo.

La specifica fenomenologia del *Selbst* (altro tema incontrato nel semestre invernale precedente) non dischiude alcuna prospettiva trascendentale sulle condizioni ultime del costituirsi dell'ipseità, piuttosto mette in questione proprio questo aversi da parte del sé che abbiamo visto nei paragrafi precedenti non andare esente dal rischio di assimilazione all'esistenza ambientale, sempre suscettibile di rifluire nella sua propria costituzione mondana, lasciando ininterrogata l'attuazione del senso di riferimento al mondo, il «come» dell'atteggiamento. In ogni caso, il sé rimane il fenomeno centrale per la fenomenologia del mondo della vita poiché presenta la semplice ma difficile da mantenere opportunità di venire in chiaro della vita fattizia. In altri termini, quelli che Heidegger userà l'anno successivo, la forma espressiva del sé rappresenta quella «situazione ermeneutica» in cui ho me stesso, dove cioè la situazione vivente diviene comprensibile, dove la vita viene in chiaro a se stessa³⁷⁵.

Non è quindi un caso che in questo contesto Heidegger distingua accuratamente «il sé vero e proprio» dalla *Selbstwelt*, dando un chiaro segnale della trasformazione interna alla fenomenologia del mondo della vita che stiamo seguendo:

³⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 165.

³⁷⁵ Si veda su questo H.-H. Gander, *Religious life, facticity, and the question of the self*, op. cit., pag. 384, che rimanda all'Appendice A dei *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 166. Come osserva Gander nella pagina successiva, la vicinanza a Dilthey si fa qui evidente, manifestando il profondo radicamento della filosofia della vita di Dilthey nel percorso heideggeriano, come anche le significative differenze rilevate brevemente in queste pagine dall'autore. Inoltre, occorre ricordare, con Kisiel, che la *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883) di Dilthey, in cui è sostenuta la tesi per cui la coscienza storica in occidente comincia con il cristianesimo delle origini, ha influenzato Heidegger almeno dal 1919, cfr. *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 173-174.

Va determinato il senso del riferimento della religiosità protocristiana riguardo al mondo-ambiente, al mondo degli altri e al mondo del sé. Da quest'ultimo va inoltre distinto il sé vero e proprio. Esattamente i riferimenti relativi al mondo del sé sono i più difficili da cogliere, dato che la cura relativa al mondo del sé porta con sé la *parvenza* [Schein]³⁷⁶.

Tramite l'introduzione dello schema dell'indicazione formale, infatti, è resa possibile la fondamentale distinzione tra senso del riferimento e senso dell'attuazione, cui corrisponde lo scarto tra il sé e il suo mondo. Il mondo del sé, proprio per la sua tendenza all'intensificazione della vita fattizia nella situazione del sé, è esposto al pericolo che minaccia l'esperienza fattizia della vita, cioè all'esclusione del senso dell'attuazione, anch'esso tendenzialmente assorbito nell'esistenza ambientale. Per questa ragione i riferimenti relativi al mondo del sé «sono i più difficili da cogliere»: l'atteggiamento fondamentale dell'esistenza fattizia del sé, la cura, porta con sé la *parvenza*. Lo abbiamo visto, col nuovo comportamento introdotto dall'evento del cristianesimo, e dispiegato storicamente con l'annuncio apostolico, tutto resta come prima, eppure viene radicalmente trasformato. L'evento del cristianesimo introduce un'inversione totale delle significatività mondane che non ne tocca né il riferimento né tantomeno il contenuto, ma l'attuazione nel contesto della conversione:

Ciò che viene trasformato [a seguito della chiamata, vocazione, κλήσις] non è il senso del riferimento, e ancora meno ciò che attiene al contenuto. Il cristiano non esce quindi fuori dal mondo. Se uno riceve la vocazione di schiavo, non deve assolutamente cedere alla tentazione di credere che, con l'aumento della sua libertà, potrebbe ottenere qualcosa per il suo essere. Lo schiavo deve rimanere schiavo. È indifferente quale sia la sua importanza in relazione al mondo-ambiente. Lo schiavo, in quanto cristiano, è libero da ogni vincolo. Il libero, invece, in quanto cristiano, diventa schiavo dinanzi a Dio (il γενέσθαι è un δουλεύειν dinanzi a Dio). Le direzioni di senso che mirano al mondo-ambiente, all'attività svolta e a ciò che si è (mondo del sé) non determinano in alcun modo la fatticità del cristiano, eppure ci sono, vengono mantenute e solo così sono attribuite in senso proprio [*eigentlich zugeeignet*, appropriate autenticamente, potremo anche dire]³⁷⁷.

L'attuazione della vita fattizia cristiana si muove interamente nella *parvenza*, assumendo questa inversione, vale a dire, il nuovo inizio del tempo contratto, teso tra la venuta del Cristo e la seconda *parusia*, come è evidente nell'esempio riportato da Heidegger durante il commento alla Prima lettera ai

³⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 160.

³⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 161. Si veda su questo punto S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, op. cit., pag. 169, il quale, commentando queste pagine, nota che il giovane assistente di Husserl, impegnato in una analisi fenomenologica del mondo della vita religiosa in quanto paradigma di quella fattizia, aveva utilizzato il “come se non” paolino per porre a modo suo la questione cardine della possibilità e della natura di quella sospensione (ma non cancellazione) del mondo, che giustifica la similitudine con l'esperienza cristiana e da cui la fenomenologia prende le mosse.

Corinzi, dello schiavo secondo il mondo, liberato da ogni vincolo in Cristo. La vocazione cristiana introduce una trasformazione radicale dell'atteggiamento intenzionale nei confronti del mondo, atteggiamento che Heidegger interpreta come «cura». Esplicandosi sempre in uno dei tre mondi, la cura costituisce il senso di riferimento della vita al mondo custodendo la possibilità di un contromovimento al tendenziale decadimento nell'esistenza ambientale, nell'assimilazione, strutturale, "quotidiana" del senso di questa relazione al contenuto esperito. Ma sarà proprio intorno a questa nozione, come dovremo vedere nel prossimo capitolo, che, si consumerà un cambiamento decisivo nel percorso della fenomenologia del mondo della vita che guida questi primi corsi friburghesi: il mondo della vita, sempre già in qualche modo preso in carico dalla cura nel suo carattere di significatività, verrà, nell'ottica totalizzante della cura, inteso come senso di contenuto³⁷⁸.

Ancora una volta, e su un punto decisivo, si palesa la stringente vicinanza del corso 1920/21 con i *Grundprobleme der Phänomenologie*. Il rischio in cui si era imbattuta la fenomenologia intesa come scienza dell'origine era proprio quello di essere travolta dalla tendenza rovinante nel contenuto dell'esperienza fattizia della vita, e la via ricercata verso l'«ambito originario» richiedeva il ritrovamento di quelle situazioni fattizie del sé in cui si offre un contromovimento esplicito a questa tendenza, come nel caso della religiosità dei primi cristiani informata dall'annuncio paolino. Nell'argomentazione portata avanti nel corso su Paolo, come abbiamo visto, si rende necessaria anche una ulteriore distinzione tra il mondo del sé e il sé vero e proprio, che corrisponde, ci sembra, alla necessità di

³⁷⁸ Su questo si può consultare H.-H. Gander, *Religious life, facticity, and the question of the self*, op. cit., pag. 382. Secondo Gander, con la nozione di «cura», che nei primi corsi friburghesi definisce il movimento di riferimento della vita al mondo, Heidegger riformula la questione fenomenologica della intenzionalità. Il problema dell'intenzionalità non è più approcciato al livello teoretico dell'esperienza trascendentale della coscienza, bensì al livello del comportamento quotidiano. Per Heidegger, la cura è quel senso relazionale della vita che, se interrogato nel suo «come», mostra il senso di attuazione, il quale si temporalizza nella situazione fattizia del sé, ed è per questo sempre un senso storico, costantemente connesso con quello che Heidegger, interpretando Aristotele nel semestre invernale successivo, chiamerà *Zeitigungssinn*, senso di temporalizzazione o di maturazione. Gander va oltre confrontando il metodo fenomenologico heideggeriano con quello husserliano, evidenziando che la finzione metodologica dell'epoché riceve con Heidegger una sostanziale trasformazione: dal momento che ci troviamo sempre fattiziamente in una determinata epoca della storia dello Spirito, a prescindere dal nostro comportamento intenzionale di pura obiettività, il contenuto cui miriamo rimane puramente relativo, vale a dire dato sotto particolari precondizioni. Vista in senso positivo, prosegue Gander rimandando ai *Grundprobleme der Phänomenologie* (§ 19.b: «Der spezifische Wiegehalt des faktischen Lebens»), la comprensione della relazionalità del nostro essere e della nostra conoscenza, il fatto cioè che il contenuto della vita non teoretica tanto quanto il contenuto dell'atteggiamento teoretico dimostrano essi stessi di non essere né astorici né invarianti, rimanda al particolare «come» in cui questi fenomeni si manifestano. Come avremo modo di vedere, sarà nel corso dedicato ad Agostino che Heidegger si occuperà, sebbene non così diffusamente come nelle lezioni successive su Aristotele, del problema della cura. Si veda su questo punto Greisch, il quale ritiene che sia stata l'interpretazione dell'esperienza cristiana delle origini ad aver messo Heidegger sulla via del riconoscimento della cura come esistenziale fondamentale, cfr. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 205.

distinguere il senso di riferimento (rivolto al proprio mondo, per esempio nella conversione) dal senso di attuazione della vita fattizia. L'intensificazione della vita fattizia nel mondo del sé non basta da sola, seppur fenomeno del massimo rilievo, a fornire l'indicazione verso la modalità dell'attuazione, sempre storicamente determinata.

In questa prospettiva, la scoperta del rapporto di cura, indicazione fondamentale verso il «come» dell'attuazione dell'esistenza storica, lega insieme ancora più coerentemente i corsi tenuti dopo il semestre invernale del 1919/20. Le lezioni dedicate a Paolo e Agostino proseguono infatti il percorso aperto dalle lezioni del semestre estivo precedente, quello del 1920. Qui la preoccupazione per sé del *Dasein*, preoccupazione per il sé, si era imposto come argomento centrale della riappropriazione del senso originario del filosofare. Alla fine del corso Heidegger spiega l'importanza, vitale per la filosofia, di mantenere desta l'interrogazione sul fenomeno dell'attuazione:

Il sé, nell'attuale attuazione dell'esperienza della vita, il sé nell'esperire se stesso, è la realtà originaria. Fare esperienza non è acquisire nozioni, ma il vitale essere coinvolti, l'essere preoccupati, cosicché il sé è costantemente co-determinato da tale preoccupazione. – Mondo-ambiente, mondo comune e ipseità mondana non costituiscono un'area dell'essere non determinata sotto qualche aspetto. Ogni realtà riceve il proprio senso originario dalla preoccupazione del sé. Le modalità dell'avere e del rimuovere il mondo-ambiente sono connesse con la modificazione della preoccupazione del sé. La preoccupazione del sé è una costante cura [*Sorge*] intorno allo scivolar via dell'origine.

Proprio nell'espressione più alta della nostra civiltà, quello che chiamiamo «cultura» si produce l'insidiosa parvenza tranquillizzante che le preoccupazioni per noi stessi e per il mondo abbiano trovato il giusto appagamento in tutti i compiti culturali che poniamo a noi stessi. Nella misura in cui la dedizione ai compiti culturali è indefessamente perseguita, prosegue Heidegger,

l'ipseità mondana può essere messa da parte e restarvi. Tuttavia il compito dell'attuazione permane, e la preoccupazione è sempre sul punto di cadere fuori della via dell'attuazione e finanche di giustificarsi con ciò. [...] tale significatività dell'attuazione deve preoccuparci, e la distruzione di questa significatività dev'essere preservata e assicurata in modo puro contro la caduta nell'oggettività.

Ne deriva il compito, per la filosofia, di «preservare» la fatticità della vita e di «rafforzare» la fatticità dell'esserci dalla ineluttabile tendenza ad allontanarsi costantemente dall'origine, riconducendolo all'esserci attuale. Nella torsione (*Umkehr*) di questo rinnovamento, conclude il docente, la filosofia si dirige verso il mondo del sé, e in questa torsione si può riconoscere il suo rigore, «più originario rispetto al rigore scientifico»:

Esso è un'esplicazione che va al di là di ogni rigore scientifico e tende a suscitare l'esser preoccupato nel suo continuo rinnovamento all'interno della fatticità dell'esserci e per rendere insicuro l'esserci attuale nel suo fondamento. [...] È compito

della fenomenologia collocarsi all'interno di questa tendenza dell'esserci attuale originario e di incendiare sempre di nuovo ogni filosofia atteggiata in modo oggettivo e sistematico³⁷⁹.

³⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pagg. 144-145.

Capitolo 4 | VERSO IL MONDO DI *ESSERE E TEMPO*

4.1 | Il mondo e la Cura

La fenomenologia della vita fattizia perseguita da Heidegger nei primi corsi friburghesi si era rivolta al cristianesimo delle origini portando nel raggio delle proprie riflessioni un tratto caratteristico dell'esperienza cristiana, vale a dire la *Weltverneinung*, quella peculiare negazione del mondo che svolge un ruolo decisivo nella trasformazione radicale dell'orientamento della vita espressa dalle prime comunità cristiane sotto l'annuncio paolino³⁸⁰.

L'interesse per le epistole paoline e per l'attesa angosciata delle prime comunità cristiane, come anche un corrispondente riguardo per l'ermeneutica luterana che possiamo trovare nel corso del semestre estivo del 1921 *Agostino e il neoplatonismo*, illumina la prossimità di Heidegger con la teologia dialettica del periodo posteriore alla prima guerra mondiale³⁸¹.

In seguito al suo trasferimento a Marburgo, questo orientamento sarà la base per la stretta relazione di Heidegger con Rudolf Bultmann, uno dei principali esponenti della teologia dialettica, i cui corsi erano assiduamente frequentati da due allievi di Heidegger, di origine ebraica, Hannah Arendt e Hans Jonas³⁸². Un segno esteriore, quanto palese, del sodalizio con Bultmann è la dedica postuma, nell'edizione del 1970, della conferenza del 1927 *Fenomenologia e Teologia*, nella cui *Prefazione*, dopo aver richiamato la prima delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche, Heidegger vi accosta il coevo trattato di Franz Overbeck, *Sulla cristianità della nostra odierna teologia*, «che vede nella negazione del mondo, implicita nell'attesa della sua fine [*die weltverneinende Enderwartung*], il tratto fondamentale del cristianesimo originario»³⁸³.

³⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pagg. 61-62.

³⁸¹ Rm, 8, 19: «Infatti, l'attesa impaziente della creatura aspetta ansiosamente la rivelazione dei figli di Dio». Heidegger cita questo brano paolino nel corso del semestre invernale 1929/30, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, il Melangolo, Genova 1992, pag. 348, riformulando l'*expectatio creaturae* come «struggente attesa delle creature e del creato». Su questo si può consultare anche il sintetico ma puntuale studio di D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, Paris 2004. Sul rapporto di Heidegger con la teologia dialettica invece si veda J. A. Barash, *Heidegger et son siècle*, PUF, Paris 1995, pagg. 72 e 98-99.

³⁸² Si veda l'introduzione di Franco Volpi al volume, da lui curato, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pag. XXIII.

³⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pag. 4. Secondo Barash, nel doppio senso racchiuso nel concetto di mondo in *Essere e Tempo*, possiamo rintracciare una tendenza teologica inscritta profondamente nell'ontologia fondamentale, cfr. *Heidegger et son siècle*, op. cit., pag. 102. Il doppio senso cui si riferisce è quello del mondo come *ens creatum* e come *habitare corde in mundo* nel senso di *amare mundum*, menzionato, a proposito di Agostino, in *Dell'essenza del fondamento*, dove Heidegger mette in evidenza che amare il mondo significa per Agostino non conoscere Dio, cfr. *Segnavia*, op. cit., pagg. 100-101.

L'interesse per la teologia, tuttavia, è presente al giovane Heidegger ben prima dell'incontro con Bultmann a Marburgo. Nel periodo coincidente con la prima guerra mondiale Heidegger aveva vissuto l'allontanamento dai teologi cattolici, anche in conseguenza del matrimonio con la protestante Elfride Petri. L'ermeneutica luterana³⁸⁴ e le critiche filosofiche alla teologia di Kierkegaard e Overbeck avrebbero in seguito accompagnato tutto il primo periodo friburghese, costituendo quel terreno comune che doveva favorire il rapporto con Bultmann e con la teologia dialettica.

Come è noto, quest'ultima vide nell'apparizione de *L'epistola ai Romani* di Karl Barth, nel 1919, e in seguito in una seconda versione ampiamente rivista nel 1922, una sorta di manifesto per quell'approccio teologico volto alla riappropriazione del paradossale e inconcepibile rapporto dialettico generato dalla differenza di Dio dalla creatura, dal mondo. In questo la teologia dialettica di Barth nasce in aperta opposizione – teologica, storica, ma anche morale, in seguito alla rottura con quello che fu uno dei suoi maestri, Adolf von Harnack, il quale aveva appoggiato l'impegno tedesco nel primo conflitto mondiale – alla teologia liberale, i cui esponenti (oltre ad Harnack va menzionato Ernst Troeltsch, per restare nei riferimenti espliciti di Heidegger) ritroviamo come bersagli critici nell'introduzione del semestre estivo dedicato ad Agostino.

Insieme a Dilthey, Harnack e Troeltsch sono presi di mira nelle lezioni del 1921 proprio per le loro interpretazioni di Agostino, rappresentative di quella prospettiva storica oggettiva da cui Heidegger vuole prendere le distanze. Secondo presupposti differenti che possiamo con facilità riconoscere anche nel discorso heideggeriano – il valore culturale del cristianesimo per Troeltsch, il processo di ellenizzazione del cristianesimo per Harnack; il contesto della genesi delle scienze dello spirito per Dilthey –, i tre autori producono una lettura in cui Agostino appare, rispettivamente, come un maestro di etica, un riformatore religioso, un epistemologo *ante litteram*. L'intento heideggeriano si presenta, al contrario, come una decostruzione fenomenologica di questi approcci, volto a preparare una diversa comprensione del detto agostiniano. Un simile intento presuppone che sia possibile reperire nel testo stesso di Agostino quei fenomeni

³⁸⁴ Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pag. 23: Lutero e la patristica rappresentano le due «epoche decisive» dell'evoluzione dell'ermeneutica. In apertura del corso estivo che stiamo per esaminare, Heidegger circoscrive il compito della sua interpretazione di Agostino in rapporto all'influenza da questi esercita nell'ambito della storia dello spirito, riassumendolo così: «La teologia medievale poggia su Agostino. La ricezione di Aristotele nel Medioevo si è affermata – se mai completamente – soltanto in un radicale confronto con orientamenti di pensiero agostiniani. La mistica medievale costituisce un rinvigorimento del pensiero teologico e dell'esercizio pratico-ecclesiastico della religione che risale essenzialmente a motivi agostiniani. Negli anni decisivi della sua maturazione Lutero ha subito il forte influsso di Agostino. All'interno del protestantesimo Agostino è rimasto il padre della Chiesa tenuto nella maggiore considerazione. In seno alla Chiesa cattolica c'è stata una rinascita agostiniana specialmente nel diciassettesimo secolo in Francia (Descartes, Malebranche, Pascal, giansenismo, Bossuet, Fénelon), e da allora la presenza di Agostino è rimasta colà particolarmente viva fino alla moderna apologetica cattolica francese, che al tempo stesso ha assimilato idee bergsoniane (di matrice plotiniana). Anche se in questo caso ad avere influenza non è propriamente Agostino, bensì un agostinismo già adeguato alla dottrina della Chiesa, che solo nell'ontologismo infrange leggermente i limiti dogmatici. (Ciò che Scheler fa oggi è solo una ripresa secondaria di questa corrente di pensiero, ornata di fenomenologia)», cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pagg. 209-210.

che rimandano direttamente alla situazione di attuazione storica della vita, del pensiero e delle opere del vescovo di Ippona, i cui contenuti di senso rimangono nell'ombra se intenzionati secondo un approccio obiettivo.

Si spiega così la scelta delle *Confessioni*, composte in quattro anni, a partire dal 397, anno successivo, appunto, all'assunzione del vescovado conseguente alla morte del vescovo Valerio, e in particolare del Libro X, ultimo dei libri biografici che precede i tre libri finali dedicati alle meditazioni sul *Genesi* e sulla creazione. E se consideriamo che il fenomeno centrale individuato da Heidegger nelle *Confessioni* di Agostino è la vita fattizia, e che il punto di vista assunto è quello di una «*storia dell'attuazione*», si comprende bene anche l'interesse che quest'opera dovette ricoprire per le ricerche fenomenologiche di questo periodo³⁸⁵.

Non potendo ripercorrere l'intero resoconto del Libro X fornito nel corso, né la relativa interpretazione, vorremmo concentrarci sulla questione della cura che emerge in queste pagine, per tre ragioni. In primo luogo, perché è commentando il Libro X delle *Confessioni* di Agostino che Heidegger raggiunge il punto focale del fenomeno della cura, intendendo il *curare* come carattere fondamentale della vita fattizia e riconoscendo nella ricerca di Dio la costituzione della fatticità e della cura del sé che in questa ricerca si esprime³⁸⁶.

In secondo luogo perché, come già ricordato, Greisch suggerisce che sia stata l'interpretazione dell'esperienza cristiana ad aver messo Heidegger sulla via del riconoscimento della cura come esistenziale fondamentale, mentre Ardovino nota che il confronto con la dimensione agostiniana della cura risulta decisivo nel percorso che conduce alla nozione di *Sorge*, centrale in *Essere e Tempo*, in particolare nell'accezione di inquietudine, affanno, travaglio e angoscia, essendo il senso prevalente assunto dalla cura nelle *Confessioni* quello di *anxietas* e *sollicitudo*³⁸⁷.

In ultimo, il fenomeno della cura ci sembra massimamente attinente alla trasformazione della fenomenologia della vita fattizia che abbiamo esposto nei paragrafi precedenti, ossia alla progressiva intensificazione dell'analisi del mondo del sé e della dimensione storica dell'esserci.

Come emergerà nel corso del capitolo, vorremmo indagare l'elaborazione della questione della cura secondo tre coordinate interpretative: quella della peculiare *Weltverneinung* che secondo Heidegger orienta l'esperienza del primo cristianesimo; quella della carica di negatività che la cura porta con sé e, infine, rispetto al contributo che tale elaborazione fornisce per la comparsa del problema dell'autenticità, cioè della possibilità di un afferramento autentico dell'esistenza.

L'interpretazione heideggeriana del decimo libro delle *Confessioni* scorge la centralità della problematica della vita fattizia concentrandosi sul fenomeno della tentazione, facendo emergere direttamente nel detto di Agostino una

³⁸⁵ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pagg. 223-225. Su quanto appena detto si veda J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pagg. 223-224.

³⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 249.

³⁸⁷ Cfr. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 205; A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pag. 119.

«fenomenologia della dispersione» o «fenomenologia dell'esistere inautentico»³⁸⁸. Nella versione heideggeriana delle *Confessioni*, il movimento inarrestabile, continuo, della dispersione nella molteplicità mondana (*defluxus in multa*) e quello della resistenza della *continentia* definiscono le due possibilità esiziali (*Ausschlagsmöglichkeiten*) della fatticità della vita³⁸⁹. Nella costante dispersione costitutiva della vita fattizia «ci dissolviamo (*zerfließen*) in molteplici cose e siamo completamente assorbiti nella distrazione (*Zerstreuung*)». Conseguentemente, il tentativo di strapparsi alla *defluxio*, il tentativo della continenza, è anch'esso senza fine, dal momento che «la vita non è propriamente nient'altro che una costante tentazione»³⁹⁰.

Il fenomeno della *tota temptatio* (Conf., X, 32,48) conduce direttamente al cuore della dinamica interna a questo incessante movimento di auto-correzione e governo di sé della vita fattizia, che avevamo già visto emergere nei *Grundprobleme der Phänomenologie*³⁹¹. Nella seconda *Appendice* al corso troviamo una sintesi sul fenomeno della tentazione che permette di coglierne in un sol colpo l'importanza. Il problema della tentazione, nota Heidegger, rimanda direttamente al «contesto di attuazione della mia concreta, piena "esperienza di me stesso", in questo caso: come mi decido». Seguendo questo problema possiamo pervenire al senso fondamentale dell'esperienza di sé «in quanto esperienza storica»³⁹².

Nel linguaggio della fenomenologia della vita fattizia, il *defluxus in multa*, evidentemente connesso alla tentazione incessante, viene coerentemente tradotto

³⁸⁸ Cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pag. 121.

³⁸⁹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 349 (*Appendice II*). Nell'interpretazione heideggeriana, la vita fattizia tende a *defluere in multa* e per questo si presenta come un drammatico (si pensi alle lacrime di Agostino) peso per se stessa: *oneri mihi sum* (Conf. X, 28,39), cfr. Agostino, *Le Confessioni*, Einaudi, Torino 2002, pagg. 374-375. Tutte le traduzioni che daremo vengono da questa edizione, che riporta il testo originale a fronte.

³⁹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 265. Heidegger commenta con queste parole il passo delle *Confessioni* (X, 29,40) sul *defluxus in multa*.

³⁹¹ Conf. X, 28,39: «La vita umana sulla terra non è dunque una prova [*temptatio*] ininterrotta?», ripetuto più volte, e Conf. X, 29,40: «La continenza in verità ci raccoglie e riconduce a quell'unità che abbiamo lasciato disperdendoci nel molteplice». Maria Bettetini, curatrice dell'edizione che utilizziamo, spiega in una nota come debba intendersi il termine *continentia*: «La *continentia* di cui parla Agostino non è solo l'astensione sessuale: il termine va inteso in senso ontologico, come già la *castitas* personificata in VIII, 11,27, ossia come un "tenere insieme" il proprio essere nel volgerlo al principio, fuggendo la dispersione del molteplice e del materiale. Tuttavia sia in questo passo [X, 30,41] sia nell'ottavo libro, i riferimenti concreti sono alla virtù della temperanza, inducendo a quella sovrapposizione tra piano etico e piano ontologico che tanto ci confonde in tutte le opere dell'Ipponate», cfr. Agostino, *Le Confessioni*, op. cit., pag. 718.

³⁹² Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 357. Cfr. Conf. VIII, 10,22: «Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio del Signore Dio mio, come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere; ero io. Da questa volontà incompleta e incompleta assenza di volontà nasceva la mia lotta con me stesso, la scissione [*dissipatio*] di me stesso, scissione che, se avveniva contro la mia volontà, non dimostrava però l'esistenza di un'anima estranea, bensì il castigo della mia. Non ero neppure io a provocarla, ma il peccato che abitava in me [Rm, 7,17] quale punizione di un peccato commesso in maggiore libertà; poiché ero figlio di Adamo».

come «la dispersione nella molteplicità delle significatività» della vita fattizia, che determina concretamente il senso della *interrogatio* agostiniana, l'esperienza del sé che si pone in questione:

il “porsi in questione” (*sich-zur-Frage-werden* [«*quaestio mihi factus sum*», Conf. X, 33,50]) ha senso solo nel contesto concreto dell'esperienza di sé. Non è una questione dell'obiettivo essere lì presente, bensì dell'autentico esistere relativo al sé³⁹³.

In questo ciclo di lezioni tutto si svolge come se nel Libro X delle *Confessioni* Heidegger trovasse la conferma di quanto elaborato nei semestri precedenti, dai *Grundprobleme der Phänomenologie* al corso sulle epistole paoline: la storicità, costitutiva della vita fattizia, emerge in quelle situazioni in cui si palesa l'aspetto fondamentalmente temporale dell'attuazione della propria vita, che possiamo seguire come processo di individuazione storica, come vita del sé in atto, e in grado maggiore proprio lì dove questa attuazione viene tematizzata esplicitamente, diviene tema dell'attuazione stessa, costitutiva del mondo del sé, come nell'annuncio di Paolo e, appunto, nelle *Confessioni* di Agostino³⁹⁴. Qui Heidegger trova e recupera un'indicazione decisiva verso la forma di vita filosofica, che, esorbitando l'ambito dell'autoriflessione, si cerca come realizzazione pratica, effettiva delle proprie possibilità.

Questa evidenza non deve però indurci a passare in secondo piano l'approfondimento che, grazie ad Agostino, Heidegger opera sul materiale della già ormai avanzata e definita fenomenologia della vita fattizia, parte integrante della fenomenologia del mondo della vita portata avanti in questi primi anni friburghesi.

Se già nei semestri precedenti la cura era risultata l'elemento di base del rapporto originario del sé a sé, ora, tramite la lettura delle *Confessioni* questa intuizione trova un precedente storico che, mentre rinsalda l'interpretazione heideggeriana del cristianesimo delle origini, fornisce ulteriore materiale per leggere nell'esperienza cristiana un momento decisivo in cui questo rapporto emerge come tale e in tutta la sua complessità. Nel fenomeno della tentazione, infatti, Heidegger individua la «problematica dell'attuazione relativa al sé», arrivando ad identificarla con la fatticità in ragione della sua forza inquietante, che sollecita la cura, e definendola per questo un «*esistenziale genuino*», a cui non bisogna attribuire alcun senso morale, bensì ontologico³⁹⁵. Da questo punto di vista, la continenza non può essere intesa come alternativa alla tentazione: ovunque si estenda la fatticità della vita, il che vuol dire ovunque la vita giunga in un certo riferimento a se stessa, o, altra formulazione stessa questione, dove si

³⁹³ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pagg. 357-358. «Es ist keine Frage des objektiven Vorhandenseins, sondern des eigentlichen selbstlichen Existierens», l'originale per l'ultima frase.

³⁹⁴ Negli appunti integrativi (*Appendice I*), Heidegger schematizza così il significato della sua «particolare» interpretazione di Agostino: «“Particolare” qui significa: – fornire livelli di interpretazione concretamente possibili in termini di indicazione formale; – in secondo luogo, mostrare in che modo il *confiteri* sia motivato dal postulato fondamentale: *quaestio mihi factus sum*. Su questa base, comprendere gli “scritti” teologico-filosofici – *Sermones*, *Epistulae*, la polemistica, e così via – come materiale determinato interpretato in contesti di esperienza *relativi al mondo degli altri* e in un patrimonio di sapere *relativo al mondo-ambiente*», cfr. *ibid.*, pag. 317.

³⁹⁵ Cfr. *ibid.*, rispettivamente pagg. 335 e 327.

dà una vita storica, troviamo già all'opera la tentazione, e con essa la tensione aperta tra *defluxus* e *continentia* che pungola l'attuazione preoccupata del sé, la cura.

Per comprendere l'approfondimento della nozione di cura, conviene dunque richiamare rapidamente i tre generi della tentazione presentati da Agostino nel Libro X, che Heidegger legge come «tre direzioni del *defluere*, della possibilità di *defluxio* e del pericolo»³⁹⁶.

Dall'esterno, osserva Heidegger, può sembrare che Agostino voglia fornire una comoda classificazione delle differenti direzioni della *concupiscentia*. La concupiscenza è da intendersi come un «desiderare-insieme», una concentrazione tale, però, per cui ciò che si concentra «è proprio il mondano-“obiettivo” (*das “Objektiv”-Weltliche*) e il sé è attratto al suo interno». Agostino compie la sua analisi della concupiscenza sulla scorta della *Prima lettera di Giovanni*³⁹⁷ riassumendo il fenomeno della tentazione nei tre generi della *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* e *ambitio saeculi*. La caratterizzazione agostiniana di queste tre possibilità di deflusso nel molteplice non produce una generalizzazione obiettiva, relativa a fenomeni che semplicemente si verificano nella vita di ognuno, ma mantiene sempre l'atteggiamento della confessione, confessando cioè come le tentazioni gli vengano da e in tali fenomeni e come egli si comporti nei loro confronti.

Le tre differenti direzioni della tentazione rientrano perciò a pieno titolo nell'attuazione della vita cristiana nella dispersione mondana, o, nei termini della fenomenologia della vita fattizia di questi anni, nella situazione dell'assorbimento del sé nell'esistenza ambientale. Esse infatti «non si ottengono mediante la classificazione secondo facoltà psichiche, bensì nell'attuazione fattizia della vita (cristiana). Ciò diventa evidente nel processo graduale che porta dalla *concupiscentia carnis*, alla *ambitio saeculi*»³⁹⁸. Vedremo ora come questo processo graduale Heidegger lo riporti, ancora una volta, nell'alveo delle sue ricerche sul mondo della vita.

³⁹⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 271.

³⁹⁷ 1 Gv, 2,15-17: «Non amate il mondo né le cose che sono nel mondo. Se qualcuno ama il mondo, in lui non c'è l'amore del Padre; poiché ogni cosa che è nel mondo, la concupiscenza [*ἐπιθυμία*] della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non è dal Padre ma dal mondo. Il mondo passa, e così la sua concupiscenza, colui però che fa la volontà di Dio rimane per l'eternità». Come nel caso delle epistole paoline prendiamo la traduzione, leggermente modificata anche qui, dal *Nuovo Testamento interlineare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003. Pur cogliendola, ma senza soffermarsi sulla distinzione qui e altrove operata tra il mondo e ciò che è nel mondo, Heidegger commenta questo passo brevemente in nota: «Mondo: natura – non divina; mondano – non spirituale; *terrena* – *Dei*; “mondo” in senso fenomenologico. – “Visione del mondo”: perplessità e sintomo di disorientamento, fenomeno di decadenza», cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 272. E più avanti: «“mondo” in senso fenomenologico: ciò in cui io vivo» (pag. 293).

³⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 372 (*Appendice II*). Ci sembra opportuno osservare che il tema del calcolo (*Berechnung*), che avrà un ruolo così importante a partire dagli anni Trenta nella definizione dei fondamenti dell'epoca moderna e del suo declino verso l'epoca del compiuto dominio tecnico, comincia ad emergere in sede di interpretazione fenomenologica della tentazione agostiniana, che consiste proprio nel «lasciarsi sviare nel calcolo della significatività [*Bedeutsamkeitsberechnung*]», lasciando cioè da parte le possibilità insediandosi saldamente nel reale, nel significativo (pag. 281). Nell'*Appendice I* il tema fa parte integrante della distinzione tra *uti* e *frui* (pagg. 328-330).

La semplice silloge dei passi sulla *concupiscentia carnis* presentata da Heidegger basterebbe a fugare fin dall'inizio il dubbio che, riferendosi alla carne, Agostino intenda la sfera degli impulsi vitali e psicologici. La *concupiscentia carnis* rimanda piuttosto all'intero ambito della percezione, e dunque, potenzialmente, a tutto il *multus* in cui costantemente defuiamo. Per comprendere il discorso agostiniano occorre perciò «accantonare tutte le separazioni teoreticamente configurate come corpo e anima, sensibilità e ragione, corpo e spirito, e simili. Primariamente il senso decisivo dei fenomeni non sta affatto qui», nota Heidegger. La *molestia* rappresentata dalla tentazione che si insinua nella esperienza di sé lascia emergere piuttosto quella scissione interna alla vita esperita in senso cristiano, in cui «non è detto nulla se non il modo in cui a partire di là si determina il *me ipsum*, il mio essere me stesso nella sua piena fatticità [*mein Selbstsein in seiner vollen Faktizität*]». L'insidia della tentazione è talmente poco estrinseca quanto invece profondamente radicata nella vita stessa, nel suo deflusso, da arrivare a coincidere con la *voluptas*, cioè con il piacere che si scatena nel passaggio dalla molestia del bisogno all'appagamento della sazietà, in cui è in agguato, insidioso, «il laccio della concupiscenza»³⁹⁹. Piacere profondo che per Agostino coincide con quel passaggio stesso, che la continua minaccia del ritorno allo stato di indigenza rende instabile.

Nella lettura heideggeriana dell'esperienza agostiniana, la molestia della tentazione non si presenta legata a un particolare atteggiamento, e nemmeno derivata da una sostruzione morale incorporata in precedenza: la *voluptas* tende a ricoprire la vita fattizia in ogni suo momento, nel suo tipico movimento di tendenziale coincidenza con sé, di incessante tentativo di autoafferramento, motivo per cui, nell'ottica cristiana, nessuno è al sicuro dalla tentazione della carne. Questa particolare lettura della concupiscenza della carne, e della tentazione in generale, aggiungerei, ci sembra rimandare direttamente a una delle caratteristiche che più aveva creato problemi alle ricerche heideggeriane degli anni precedenti, in cui il tentativo era quello di raggiungere l'ambito originario per la fenomenologia: la strutturale labilità della situazione del sé.

La tendenza a coincidere con sé e, in questa coincidenza, trovare un quieto quanto instabile appagamento distingue il primo tipo di tentazione dall'altra forma di tentazione, la *concupiscentia oculorum*, che, pur sempre attraverso la carne, è però essenzialmente rivolta all'esterno. Gli strumenti dell'indicazione formale sono qui impiegati per discernere le due forme di tentazione. La concupiscenza della carne si svolge *in carne*, dove ad essere preponderante è il senso del contenuto dell'esperienza, il «che cosa» dell'esperienza sensibile, e dove, aggiungerei seguendo Agostino, il piacere sensuale (*delectatio carnis meae*) sopraffà la ragione, facendo dimenticare il significato spirituale, come nel caso in cui, godendo del canto di lode in Chiesa, ci dimentichiamo del significato delle parole sante e ci abbandoniamo alla misteriosa e eccitante corrispondenza tra i nostri più potenti sentimenti e il canto che riesce a metterli in forma e ad esprimerli⁴⁰⁰. Del «piacere di questi occhi della mia carne» (Conf. X, 34,51) è

³⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 275. Cfr. Conf. X, 31,44: «Tu mi hai insegnato ad accostarmi agli alimenti per prenderli come medicinali. Senonché, nel passare dalla molestia del bisogno all'appagamento della sazietà [*ad quietem satietatis ex indigentiae molestia*], proprio al passaggio mi attende, insidioso, il laccio della concupiscenza [*laqueus concupiscentiae*]».

⁴⁰⁰ Conf. X, 33,49: «Ma spesso il piacere dei sensi fisici [*delectatio carnis meae*], cui non bisogna permettere di sfibrare lo spirito, mi seduce: quando la sensazione, nell'accompagnare il pensiero, non si rassegna a rimanere seconda, ma, pur debitrice a

invece caratteristico il riferimento alla molteplicità, come noi ci rapportiamo al molteplice in cui defluiamo costantemente, e, con ciò, la «mera attuazione del riferimento in quanto tale».

Esperienza fatta *per carnem*, attraverso la carne ma rivolta all'esterno della carne, questa forma di tentazione è più insidiosa e pericolosa, per molteplici ragioni:

Esiste infatti nell'anima, oltre la concupiscenza della carne, che risiede nella soddisfazione voluttuosa di tutti i sensi, cui si asserviscono rovinosamente quanti si allontanano da te, una diversa bramosia, che si trasmette per i medesimi sensi del corpo, ma tende, anziché al compiacimento della carne, all'esperienza mediante la carne. È la curiosità vana, ammantata del nome di cognizione e di scienza. 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. [...] Perciò qualunque esperienza sensoriale [*experientia sensuum*] viene chiamata, come dissi, *concupiscenza degli occhi*, perché l'ufficio del vedere, prerogativa degli occhi, viene usurpato anche dagli altri sensi per analogia, quando esplorano un oggetto per conoscerlo⁴⁰¹.

La concupiscenza degli occhi è pericolosa proprio per la sua pervasività, che oltrepassa spontaneamente la carne, rivolgendosi al mondo in maniera del tutto naturale, presentandosi come una vera e propria concupiscenza della cura, della vana occupazione col mondo, del «curioso guardar-si intorno nel mondo» (*Das neugierige Sich-Umsehen in der Welt*), come la definisce Heidegger, anticipando il tema della *Umsicht* in *Essere e Tempo* (§15), della «visione ambientale preveggenze» o «*circumspectio*», nelle traduzioni rispettivamente di Chiodi e di Marini. Il vedere rappresenta l'ambito operativo in cui si dispiega la *curiositas*, l'incessante avidità del nuovo (*Neu-gier*), che, due anni più tardi, alla fine del corso del semestre estivo del 1923, Heidegger conetterà etimologicamente alla *cura*⁴⁰². Il rapporto con la molteplicità mondana, la cura, trapassa quasi immediatamente nella curiosità, rappresentando il desiderio di vedere il modo dominante dell'esperienza:

Il mero voler vedere, la nuda curiosità, sono il senso dominante, e proprio quando l'esperienza si attua in modo emozionalmente accentuato: paura, sgomento, raccapriccio. Le configurazioni di

quello di essere accolta, tenta addirittura di precederlo e guidarlo. Qui pecco senza avvedermene, e poi me ne avvedo».

⁴⁰¹ Cfr. Conf. X, 35,54. Anche Conf. III, 3,5, la «curiosità sacrilega» che fece allontanare Agostino studente da Dio. Per le osservazioni di Heidegger cfr. *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 287.

⁴⁰² Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pag. 99. Già l'anno precedente nel *Natorp-Bericht* (1922) questa connessione *cura-curiositas* era stata suggerita, e la curiosità definita la «cura dell'osservare» (*die Sorge des Hinsehens*), cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen Aristoteles zu Ontologie und Logik*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pag. 353.

questa posizione fondamentale nei confronti degli oggetti sono molteplici (cinema). “Hinc etiam, si quid eodem perversae scientiae fine per artes magicas quaeritur” [Conf. X, 35,55]. In questa curiosità (nella determinata accentuazione di una possibilità dell’esperienza e nella specifica attuazione di essa) sono contenuti anche lo scadere in e l’affaccendarsi con [*das Verfallen auf und das Sichbeschäftigen mit*] la magia, la mistica e la teosofia. *Finis delectationis è perversa scientia*, che già dal principio ha abbandonato ogni critica al senso di attuazione di se stessa⁴⁰³.

Con la sua spontaneità e onnipervasività, la concupiscenza degli occhi dunque chiama in causa nientemeno che l’origine della scienza, della forma più raffinata di rapporto col mondo e della spinta al conoscere, che Heidegger, attraverso Agostino, ricollega al primato del vedere, mostrando nella lettera agostiniana (in particolare in Conf. X, 35,54) che, dal momento che il senso dell’operazione della sensibilità è individuata nel prendere conoscenza, fra le varie modalità della sensibilità il primo posto spetta al vedere. Il vedere è quindi il senso del riferimento dei sensi, che usurpano per analogia la prerogativa degli occhi, quell’*officium videndi* che solo è capace di fornire un oggetto in quanto oggetto, capacità alla base dell’atteggiamento scientifico. È infatti al verbo (potremmo dire: alla funzione) del vedere che ricorriamo quando «vogliamo constatare prendendo conoscenza, indicare qualcosa in quanto lì presente (*vorhanden*) – in quanto presente esistente e “come” esistente (*als daseiend und wie daseiend*) – negli ambiti di ciò che diventa accessibile tramite i sensi nella loro modalità di senso del riferimento (che non è una modalità dell’*experiri*)». L’uso linguistico del “vedere” riflette il fatto che

ciò che diventa accessibile nel vedere (concretamente non evidenziato in modo esplicito), riguardo alla “modalità conoscitiva del riferimento della comprensione” (*kenntnisnehmende Erfassungsbezugsweise*) non sarà mai definito altrimenti che come “vedere”. Per l’operazione di accesso gli altri sensi del riferimento non sono intesi in funzione, mentre il vedere ha il senso del rendere accessibile (qualcosa di oggettuale) nei termini accentuati del mero prendere conoscenza.

Al posto degli altri sensi, nella formulazione dell’esperienza noi esprimiamo la molteplicità tramite il vedere (“vedi che suono; vedi che odore; vedi che sapore

⁴⁰³ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 287, trad. it. mod., dove possiamo notare la comparsa del problema della deiezione, dello scadere (*Verfallen*), della *ruina*. Vi è da aggiungere anche che la sottile pericolosità della curiosità non si manifesta solo nella perversione del fine da parte di pseudo-scienze, ma anche nella stessa religione, aggiunge Agostino nello stesso passo, nell’atto di tentare Dio chiedendogli segni e prodigi, desiderati non per trarne beneficio, ma solo per farne esperienza e goderne in vita. Tuttavia, la perversione della scienza è ancora più radicale, se si considera la denuncia del rischio intravisto da Agostino, lettore del *De officiis* ciceroniano nella parafrasi del suo padre spirituale, sant’Ambrogio, nei confronti della geometria e della astronomia, colpevoli anch’esse di perseguire gli interessi della vana curiosità, rientrando così nel novero delle «macchinazioni» (Conf. X, 35,56) nemiche della vita. Su questo si veda J. Greisch, *L’Arbre de vie et l’Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l’herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 239.

ecc.”): qui, aggiunge Heidegger tra parentesi, si tratta di una molteplicità di cose non propriamente visibili, cioè di oggetti come tali, che però lo diventano solo nel vedere; nel «vedi!», nel concomitante atto (*Mitvollzug*), è possibile esperire una modificazione nel contenuto, e, corrispondentemente, del riferimento:

Secondo il suo senso, il “vedi!” è un mero dare un’occhiata, osservare, un portarsi conoscitivo verso la datità, far sì che qualcosa, in quanto oggetto del mero prendere conoscenza, diventi espressamente obietto⁴⁰⁴.

Se ci siamo soffermati su questa ricostruzione dell’impulso alla conoscenza e alla creazione di scienza è per mettere in risalto il fatto che la critica heideggeriana all’atteggiamento teoretico-scientifico – critica che comporta la decostruzione del primato del vedere e, di conseguenza, il superamento tanto del dominio incontrastato della soggettività nella metafisica moderna, quanto della filosofia greca, che secondo Heidegger quel primato aveva stabilito – trova nella lettura della proto-fenomenologia agostiniana (e, aggiungeremmo, in Agostino) un punto di riferimento storicamente fondato e una decisiva incubazione⁴⁰⁵.

Il terzo genere di tentazione, l’*ambitio saeculi*, è quello che chiama direttamente in causa il mondo della vita nel suo complesso, in particolare nelle articolazioni tra mondo del sé e mondo comune. Forse anche per questo è, stando alle parole di Agostino, la tentazione più pervicace⁴⁰⁶. L’analisi del terzo genere della tentazione dà l’occasione per un confronto riassuntivo tra i primi due. Nelle prime due tentazioni, ricapitola Heidegger,

i riferimenti dell’esperienza che determinano la situazione sono:
1) il piacevole *avere a che fare* con; 2) il curioso *guardarsi intorno* che vuole solo conoscere. Ciò a cui questi riferimenti dell’esperienza mirano è qualcosa di essenzialmente relativo al mondo-ambiente e non al sé. Infatti, anche dove, sia nel caso 1 che nel caso 2, elementi relativi al mondo degli altri – cioè questi e quegli uomini in questa e quella situazione – sono oggetto dell’avere a che fare, ovvero soprattutto oggetto del guardarsi intorno, del curioso voler fare conoscenza, del poter avere familiarità con, del “saperne di lui” (*das Von-ihm-Wissen*), rimangono – e questo è appunto l’elemento caratteristico dei riferimenti dell’esperienza che li riguardano – entro un carattere *obiettivo* (significatività) essenzialmente relativo al mondo-

⁴⁰⁴ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pagg. 288-290.

⁴⁰⁵ Heidegger approfondirà la critica al primato della teoria-*theorein* e, in generale, del vedere, negli anni successivi. Si vedano, tra gli altri documenti, le lezioni su Nietzsche degli anni Trenta e Quaranta (per esempio in *La volontà di potenza come arte*, 1936/37), raccolte nel volume *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994; *La dottrina platonica della verità* (1940), in *Segnavia*, op. cit., pagg. 160 ss.; le lezioni del semestre invernale 1942/43 in *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999; *Il detto di Anassimandro* (1946) in *Sentieri interrotti*, op. cit., pagg. 299 ss.

⁴⁰⁶ Conf. X, 36,59: «davvero mi sono liberato anche da questo terzo genere di tentazione, se mai si può esserne liberati in tutta questa vita: ossia dal desiderio di farmi temere e amare dagli uomini senza altro motivo, se non di trarne un godimento che non è godimento? Misera vita, lurida iattanza. Di qui soprattutto deriva l’assenza di amore e timore innocente per te, e quindi tu resisti *ai superbi, mentre agli umili accordi favore*; tuoni sulle ambizioni mondane, e tutte tremano *le fondamenta delle montagne*». Qui Agostino si riferisce a *Salmi*, 17,8.

ambiente. (E ciò in termini talmente “obiettivi” che proprio essi rendono possibile e realizzano lo schiudersi [*das Aufgehen*])⁴⁰⁷.

Nel caso della concupiscenza della carne e attraverso la carne verso il mondo esterno, fuori da sé nel puro impulso a conoscere, non è che manchino i riferimenti agli altri che con me condividono questo mondo. Solo che, tanto nella compulsione erotica quotidiana (costante, ininterrotta, come il *defluxus*) che nel curioso guardarsi intorno, l'esistenza altrui, con tutta la significatività che la concerne, rimane come sospesa nella mera obiettività, gli altri sono presi come elementi del nostro paesaggio, fatti oggetto della circospezione curiosa con cui ci muoviamo nell'ambiente o alla ricerca di appagamento e godimento.

La significatività espressa dall'esistenza altrui viene, nello spontaneo impulso alla presa di conoscenza, costantemente e immediatamente tradotta in significato obiettivo, riferito a quello sguardo circospettivo che ne assume ingenuamente la presenza, sciogliendola nella più generale sussistenza del mondo-ambiente. Nella direzione opposta, il sé – cioè sempre: la sua specifica significatività – subisce la stessa sorte, la stessa neutralizzante, inibente obiettivazione, addirittura non riuscendo ad arrivare nemmeno a emergere come significatività:

Ciò che emerge in fatto di riferimenti relativi al mondo degli altri è assunto entro il riferimento dell'esperienza determinante dell'avere a che fare, ovvero del guardarsi intorno. Riguardo al “come” dell’“essere lì presente” (*dabeisein*) relativo al mondo del sé, o addirittura al sé, ciò significa che nell'attuazione dell'esperienza il sé in quanto sé non si articola in termini attuativi. Nel caso 1 si schiude (“schiudersi”: un fenomeno specifico!) nell'avere a che fare; nel caso 2 in effetti non si schiude, ma tantomeno giunge a se stesso. Qui il carattere peculiare del fenomeno consiste proprio nel suo non essere né uno schiudersi, come nel caso 1, né un aversi (*sichhaben*), sicché esso, in fondo, non “c'è” (*nicht “da ist”*).

Particolarmente esplicativo risulta a questo proposito l'aggiunta tra parentesi al paragrafo che abbiamo appena letto:

(L'esserci, il sé, l'essere reale della vita è uno schiudersi. Il sé è vissuto dal mondo, e lo è nel modo più intenso proprio quando, in un esserci siffatto, afferma di vivere in modo autentico. Questo “essere vissuto” è un “come” particolare della fatticità e può essere spiegato solo partendo dal senso autentico dell'esistenza)⁴⁰⁸.

Ritorna la distinzione tra *Selbst* e *Selbstwelt* già incontrata nel corso su Paolo, dove, come abbiamo visto, si insinuava il pericolo della parvenza, ossia la dissimulazione del senso dell'attuazione della vita fattizia nell'esistenza ambientale, l'assorbimento senza residui di un'apparente vita del sé nella

⁴⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pagg. 291-292.

⁴⁰⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 292: «(Das Dasein, das Selbst, das Wirklichsein des Lebens ist ein Aufgehen. Das Selbst wird von der Welt gelebt, und gerade dann am stärksten, wenn es in solchem Dasein meint, eigentlich zu leben. Dieses › Gelebtwerden‹ ist ein besonderes Wie der Faktizität und nur vom eigentlichen Existenzsinn her zu explizieren)».

significatività mondano-ambientale. Per questa ragione Heidegger aveva definito la preoccupazione del sé come una costante cura intorno allo «scivolar via dell'origine» e i riferimenti relativi al mondo del sé come «i più difficili da cogliere». È esattamente di fronte a questa difficoltà che, lasciando emergere il reciproco riferimento del mondo del sé col mondo degli altri, ci mette l'analisi del terzo genere di tentazione, che concerne il peccato di superbia e, corrispondentemente, quello di narcisistica vanagloria. Qui il sé è chiamato in causa direttamente, «in quanto ne va espressamente di esso medesimo»; qui è proprio l'attuazione che fa la differenza:

Il sé va preso sul serio in senso autentico, è «lì presente», e ciò significa che la *significatività propria* (*Eigenbedeutsamkeit*) diventa *finis delectationis*. Si tratta dell'autoconsiderazione (*Selbstgeltung*) nell'esperire fattizio, ossia nei contesti della vita relativi al mondo degli altri, ma in definitiva anche in quelli relativi al mondo del sé. Qui il riferimento al mondo è quello relativo al mondo degli altri, in generale relativo al mondano con carattere del sé⁴⁰⁹.

Nel desiderio di voler essere temuti e amati dagli altri riconosciamo con ogni evidenza un riferimento esplicito al contesto di esperienza relativo alla *Mitwelt*, al mondo comune e, contemporaneamente, il diretto riferimento alla *Selbstwelt*, al mondo del sé. Tuttavia, ora, gli altri non sono più semplici comparse del mondo, ma emergono dal paesaggio per assumere carattere di ipseità autonome, senza il quale qualcosa come l'autoesaltazione o il desiderio di essere temuti non avrebbero senso. Il mondo si popola allora di una pluralità di sé, la cui esperienza era fin qui altrimenti preclusa, predominando sempre, in un modo o nell'altro, tanto nell'oscillazione tra soddisfazione e molestia che nella curiosa circospezione, il riferimento al mondo circostante, alla *Umwelt*. E in tale pluralità si riflette una feconda ambiguità della fenomenologia del mondo della vita, per cui il sé non è ipostatizzabile al singolare, ma va inteso come carattere mondano, come significato, come indice di un altro mondo.

Nella *ambitio saeculi* il *curare* è diretto consapevolmente, volontariamente, alla conquista di una posizione nel mondo in rapporto agli altri, portando così in primo piano, nell'esperienza, il mondo del sé:

Il proprio mondo (“mondo” in senso fenomenologico: ciò in cui io vivo), ossia il mondo del proprio agire e operare, il *mondo del sé* (non però il sé in senso autentico), si impone, si mette in evidenza. [...] Nel *timere et amari velle* [Conf. X, 36,59] il mondo del sé assume un atteggiamento in una situazione relativa al mondo degli altri da esso vista in modo particolare. Si tratta dell’“essere tenuti in considerazione nel mondo degli altri” (*in-mitweltlicher-Geltung-sein*)⁴¹⁰.

Nel cedere a questa tentazione – aggiunge Heidegger poco oltre, seguendo un dilemma, quello dell'autenticità, che lo tiene impegnato almeno dalla scoperta dell'esperienza proto-cristiana in Paolo e Agostino – «il sé va perduto per se

⁴⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 292-293, trad. it. mod.: «Der Bezug zur Welt ist hier der mitweltliche, überhaupt selbsthaft weltliche».

⁴¹⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 293-294.

stesso in modo del tutto peculiare. A ciò corrispondono il conquistare e il trovare, la possibilità del sapere e della chiarezza riguardo a se stessi». Con la pluralità di soggetti coinvolti nella complessa, multiforme tentazione di mettersi in risalto nel mondo compare anche, naturalmente, il linguaggio, e più precisamente il «discorrere» (*das Reden*), il «comunicarsi», l'«apprendere», sicché il contesto di esperienza relativo al mondo degli altri è ricondotto «alla modalità decisiva dell'attuazione dell'esperire relativo al mondo degli altri».

Con ciò si allude nel contempo a come, «proprio in questa modalità di attuazione – e secondo il suo senso più peculiare – le possibilità di dissimularsi, di atteggiarsi, eccetera, siano particolarmente grandi», il che richiama subito alla memoria le analisi della chiacchiera (*das Gerede*) in *Essere e Tempo* (§ 35). Pur non potendo seguire ora queste pagine, in verità assai sbrigative su questo argomento, vogliamo segnalarle come un ulteriore momento nel percorso primo friburghese in cui Heidegger si imbatte nell'opportunità di un'analisi fenomenologica del linguaggio, senza avvertire l'esigenza di soffermarvisi.

Prima di proseguire la lettura del materiale utilizzato per il corso, vorremmo insistere su un punto di particolare rilevanza che notavamo più sopra. Nella *ambitio saeculi* il *curare* ha di mira la conquista di una posizione in rapporto agli altri, si muove nella pluralità di sé che intesse la *Mitwelt*, e con ciò mostra la rilevanza del mondo del sé, ma non il sé autentico. Proprio qui la cura comincia a svelare la sua carica di negatività, mostrando il riferimento alla *Selbstwelt*, ma non al *Selbst*, mostrando il mondo del sé come inautenticità. Nell'*Appendice I*, la tentazione viene descritta come un movimento trascinante in cui «la cura autentica va perduta», o meglio, autenticata, per così dire, solo nella dispersione. Questo decadimento, o «“lasciarsi andare e abbandonarsi”» (*sich los- und einlassen*),

introduce nella significatività del mondo, nell'autocompiacimento avente carattere di godimento e conforme alla curiosità. Peraltro, questo stesso “in cui” [*worin*], “entro cui” [*wohinein*] trascina via [*ist fortziehend*]. Il lasciar-andare è quindi anch'esso condotto; mantiene in generale viva solo la direzione – “avanti”, “di più” –, però conduce nel mondo, ovvero nella fatticità storica, sicché quest'ultima si restringe e “da ultimo” si dissolve. La cura autentica è fattizamente presente nel “via da” e nel “via da cui”, per la vita che è *al punto* di trovarsi in una tentazione, tale cioè che cerca la sua fatticità e ha una chiarezza propria circa se stessa⁴¹¹.

Torniamo al commento della *ambitio saeculi*. Una *misera vita*, indubbiamente, quella spesa ad affannarsi a farsi amare e temere dagli altri, ma resta il fatto che per la fenomenologia della vita fattizia il terzo genere di tentazione, l'*ambitio saeculi*, fornisce un contesto molto prezioso in cui vengono esperiti simultaneamente i vicendevoli riferimenti al mondo del sé e al mondo degli altri. Nella superbia e nella narcisistica brama di riconoscimento, timore e adorazione, Heidegger trova i fenomeni concreti che rimandano alla complessa articolazione del mondo della vita, cioè del mondo-ambiente, del mondo comune e del mondo del sé, e, soprattutto, cosa assai più significativa, appoggiandosi al discorso agostiniano e dunque all'esperienza concreta della molestia di queste tentazioni, l'opportunità di mettere a fuoco la distinzione tra esistenza autentica e

⁴¹¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 324-325.

inautentica, tra rapporto attivo col proprio sé (o come dice in questi anni, attuale attuazione della vita del sé) nella pur costante, molesta minaccia delle tentazioni, e del pieno assorbimento nella significatività del mondo⁴¹².

Da questo punto di vista, e coerentemente con la distinzione tra il sé e il suo mondo introdotta il semestre precedente, l'individuazione dell'esistenza autentica appare, in modo sempre più palese, violentemente contrapposta al mondo in quanto tale, mostrando come quella negazione del mondo che costituisce un tratto distintivo dell'esperienza del cristianesimo delle origini lavori nel profondo della fenomenologia della vita fattizia⁴¹³. Se, come Heidegger legge in Agostino, amare il mondo equivale a non conoscere Dio, questo è possibile perché, già assimilato a quel regno della parvenza cui aveva accennato nel semestre precedente, il mondo ora tende a coincidere con il movimento di incessante decadenza dell'esistenza, col *defluxus* continuo nei contenuti della vita fattizia, o, per dirlo coi termini del corso successivo dedicato alla motilità della vita fattizia, con il rovinio senza fine.

Tuttavia, questo passaggio non si presenta del tutto lineare e diretto, lasciandosi dietro molte strade aperte e poi abbandonate, la cui direzione principale, come abbiamo visto, era rappresentata dalla fenomenologia del mondo della vita che progressivamente va incentrandosi sul mondo del sé e sull'esistenza del sé come tale.

Proviamo, a questo proposito, avviandoci alla conclusione, a riassumere la posizione del semestre estivo 1921 nel percorso del primo periodo friburghese che stiamo descrivendo. Lo faremo seguendo le riflessioni di Jean Greisch nel saggio «*Souci et tentation. La dette augustiniennne*». Nonostante il carattere parziale della lettura heideggeriana, osserva quest'ultimo, l'analisi del Libro X delle

⁴¹² Cfr., *ibid.*, pag. 318: «Come il sé già mediante il *cercare* possa porsi in qualche modo dinanzi a Dio, ovvero alla *vita beata*, acquisti esistenza, ciò in cui l'esistenza consiste. Nel cercare esso si pone nella lontananza assoluta, tenta di conquistarla. Esplicato in senso fenomenologico?», si chiede Heidegger citando, subito dopo, due passaggi da Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* («La malattia per la morte»), di cui ci interessa particolarmente il secondo: «Quanto più immagine di Dio, tanto più sé; quanto più sé, tanto più immagine di Dio».

⁴¹³ È utile riportare la lunga nota che, commentando le stesse pagine, Ardovino dedica alla coppia concettuale *mundus-saeculum* in Agostino: «al di là del termine *mundus* (che designa prevalentemente una dimensione cosmologica), Agostino si serve in modo del tutto preponderante, nell'ambito della sua fenomenologia della dispersione e della gettatezza, del termine *saeculum*, dotato di una straordinaria ricchezza semantica (dal senso temporale della generazione e dello spazio d'anni sino al senso esistenziale della lontananza e della *peregrinatio* lontano dalla verità, *in regione dissimilitudinis*): nel peregrinare dell'*animus vagabundus in hoc saeculo* e nell'andarsene *per viam saeculi* (Conf. VI, 5,8), una via da Agostino definita larga e battuta (*larga et trita*), accade appunto di giudicare *secundum saeculum* (Conf. VI, 3,3), e di affidarsi alla *spes saeculi* (Conf. VI, 11,19), abbandonandosi del tutto alle *temptationes saeculi* (Conf. XIII, 20,26) e sopportando così tutto il peso ed il carico del mondo, che Agostino esprime così efficacemente nell'immagine della *sarcina saeculi* (Conf. VIII, 5,12)», cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pag. 127. Sul termine *mundus* in Agostino, in cui possiamo riconoscere, «in modo inconfondibile», l'impronta che il significato di *κόσμος* riceve nel Nuovo Testamento, Heidegger tornerà nel 1929, nel saggio *Dell'essenza del fondamento*, chiarendo (a proposito del Vangelo di Giovanni) che «Mondo designa la forma fondamentale dell'esserci umano che dimora lontano da Dio, quindi il *carattere* puro e semplice dell'essere umano», cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pagg. 100 ss.

Confessioni gli ha permesso non solo di arricchire l'ambito di indagine della fenomenologia della vita fattizia, ma anche la sua dotazione metodologica, giacché proprio approfondendo la problematica dell'attuazione dell'esistenza attraverso il fenomeno della tentazione e della *molestia* emerge per Heidegger l'esigenza di trasformare le categorie ermeneutiche in «esistenziali»⁴¹⁴. In secondo luogo, l'oscillazione costante sotto il continuo pungolo della *molestia* fornisce un'indicazione chiara per proseguire l'indagine sul rapporto tra vita e mondo. Anticipando la tematica di *Essere e Tempo* dello «scadimento» o «deiezione» (*Verfallenheit*), l'analisi del *defluxus in multa* consente di elaborare più distesamente e corroborare storicamente il fenomeno della cura, già intuito in sede di interpretazione dell'annuncio paolino, cioè della struttura fondamentale della vita che si rivolge a se stessa attraverso il mondo, generando così il suo specifico peso esistenziale. La medesima prospettiva verrà mantenuta nell'interpretazione fenomenologica di Aristotele, come confermato dal seguente passaggio del *Natorp-Bericht*:

L'oggetto della ricerca filosofica è l'esserci umano in quanto da essa interrogato rispetto al suo carattere d'essere. Questo orientamento fondamentale del domandare filosofico non è imposto dall'esterno e come avvitato a forza sull'oggetto interrogato, la vita fattizia, ma è da intendersi come l'esplicito coglimento di una motilità fondamentale della vita fattizia stessa, che sta nella modalità per cui, nella concreta maturazione temporale del suo essere, si prende cura di questo, e ciò anche laddove scansa via se stessa. La vita fattizia ha il carattere d'essere di patire il peso di se stessa. La dimostrazione più evidente di ciò è la tendenza della vita fattizia a prendersela comoda. In questo patire il peso di se stessa la vita, secondo il senso fondamentale del suo essere, e non nel senso di una proprietà accessoria, è gravosa. Se essa è autenticamente ciò che è in tale esser-di-peso ed esser-gravosa allora la modalità d'accesso ad essa genuinamente adeguata e la sua modalità di custodia potranno consistere esclusivamente in un render gravoso. Se non vuole mancare completamente il suo oggetto la ricerca filosofica può solamente attenersi a questo obbligo⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 297: «Dato che la problematica ha l'origine del senso nell'esistenza – anch'essa fattizia conforme alla storia dell'attuazione –, tutti gli espliciti di senso da scoprire nella problematica stessa sono *esistenziali* [*Existenzialien*], cioè, dal punto di vista formale, “categorie”, ovvero categorie ermeneutiche nel senso della storia dell'attuazione, non categorie ordinarie aventi carattere di atteggiamento».

⁴¹⁵ Cfr. Aa. Vv., «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, pag. 169. Nella rivista è disponibile una nuova traduzione del *Natorp-Bericht*, a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, a cui d'ora in poi ci rifaremo: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*. Si veda anche J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pagg. 245-246, il quale, ribadendo l'influenza della lettura agostiniana, osserva che difficilmente si potrebbe spiegare come Heidegger sarebbe potuto arrivare ad una simile conclusione sulla base di una semplice lettura della *Fisica* di Aristotele. Il *Natorp-Bericht* è, in questo senso, un testo fondamentale per comprendere il passaggio a cui ci siamo riferiti, giacché nel prendersi cura (*Sorgen, curare*) Heidegger comincia ad individuare il

L'interpretazione della *molestia* nel detto agostiniano permette quindi di comprendere in che senso la dispersione è costitutiva della vita fattizia e della sua gravità. Nella *molestia* esperita in senso cristiano Heidegger vede però anche il movimento di ritorno, cioè l'eventualità di un afferramento autentico della vita fattizia, una situazione in cui la vita può pervenire a stessa⁴¹⁶. Il fenomeno della tentazione rappresenta il "come" di questa esperienza, «il senso in cui avviene l'esperire», e precisamente dell'angosciante possibilità del perdersi o del guadagnarsi, che definisce la modalità in cui la vita fattizia si schiude al mondo⁴¹⁷.

L'analisi della tentazione portata avanti da Heidegger in queste lezioni ha un altro merito, che qui ci interessa per la prospettiva che abbiamo assunto nel leggere i primi corsi friburghesi, quello di lasciar emergere sullo sfondo un problema lasciato in sospeso dal semestre straordinario di guerra. Lì Heidegger aveva messo al centro delle sue riflessioni l'evento personale-impersonale del mondo, concentrandosi sul vissuto ambientale e lasciando da parte l'impersonalità dell'evento, lo *es weltet / es ereignet sich*. Nella via della cura in cui si manifesta la *possibilità* di condurre il sé a se stesso, via lastricata di tentazioni, dispersa nella molteplicità, gettata nel *defluxus*, la minaccia più insidiosa è rappresentata dal riemergere in modo costante e irruento del piano impersonale dell'evento del mondo attraverso l'assorbimento del sé nella significatività mondana, che minaccia di prevalere sulla attuazione della vita del sé. Questo problema definisce, nel suo raggio come nei suoi limiti, nientemeno che un processo di individuazione che la fenomenologia della vita fattizia di questi primi anni friburghesi si sforza di studiare da vicino e in una prospettiva innovativa, sia per il contesto filosofico generale che per le stesse potenzialità del metodo fenomenologico. Ciò avviene, come ormai possiamo sintetizzare, nell'alveo di una fenomenologia del mondo della vita avviata e non compiutamente perseguita, e che si concentra sul sorgere della vita individuale nel mezzo dell'evento impersonale del mondo, per poi giungere a mettere a

Grundsinn della motilità fattizia della vita, cfr. ancora il *Natorp-Bericht*, nell'edizione appena citata, pag. 170.

⁴¹⁶ Si veda l'*Appendice I*, dove troviamo due interpretazioni possibili della *molestia*: «1. *Molestia* in quanto qualità (*Beschaffenheit*), ovvero dotazione obiettiva, peso obiettivo, presente e agente come cosa. [...] 2. *Molestia* in quanto "occasione" (*Gelegenheit*) della serietà, occasione che uno ha di modellarla anzitutto *in quanto* tale, di renderla *a me* esperibile *in quanto* fatticità, ovvero di afferrarla in termini *esistenziali*, di avere così la vita nel ricordo e nell'attesa, accrescendo la serietà. (Porgere e sviluppare la possibilità *esistenziale* in quanto possibilità autentica)», cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 325.

⁴¹⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 319: «Esperire la possibilità, vivere nell'aperto [*im Offenen leben*], tenere aperto, aprire autenticamente», commenta Heidegger, proseguendo, in un altro appunto della *Appendice I* così: «(In fondo, "ciò che sono", la mia "fatticità" è la *tentazione più forte* e il contraccolpo nei confronti dell'esistenza e dell'esistere è il gettarsi incontro alle possibilità genuine, ossia, più precisamente, la *cura di questo contesto di attuazione*; in esso mi muovo in qualche modo in senso decadente)» (pag. 323). Il lavoro di «distruzione» (pag. 318) delle *Confessioni* di Agostino si conferma come un vero e proprio cantiere per molti temi fondamentali di *Essere e Tempo*, a cominciare da quello della autenticità.

fuoco la tensione tra la messa in atto della vita individuale e la sua disseminazione nell'esistenza ambientale⁴¹⁸.

Ci sembra dunque confermata la prospettiva con cui ci siamo accostati a questi testi. Da un lato, la fenomenologia della vita fattizia si presenta come una componente fondamentale di una iniziale fenomenologia del mondo della vita, una componente che, molto coerentemente con i problemi sorti durante il cammino, diviene il centro delle riflessioni heideggeriane e materia del metodo ermeneutico applicato nei primi corsi friburghesi. Confermando il suo carattere di sperimentazione, la ricerca di Heidegger lascia però trapelare la traccia problematica fondamentale dell'evento impersonale del mondo che l'aveva inaugurata, l'evento nel quale si costituisce la vita individuale non senza la minaccia di un'esistenza inautentica, assorbita nei contenuti di significatività di questo evento.

Inoltre, sebbene non ancora affrontata esplicitamente finora, la problematica ontologica è costantemente presente in questa ricerca, se è vero che, in perfetto spirito fenomenologico, è il senso d'essere della vita individuale a trovarsi al fondo della riflessione, esigendo un necessario rinnovamento, soprattutto metodologico, dell'ontologia. Come nota Mazzarella nell'*Introduzione* al corso successivo a quello che abbiamo appena letto, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* (WS 1921/22), riferendosi alla storicità costitutiva della vita fattizia, la «vera novità» di questi anni è che «il filo conduttore di questo fatto originario della vita nello spazio mondano dell'Io già si estende *nell'impersonalità dell'"es weltet"*, del *farsi mondo del mondo* [...] *al di là dell'Erlebnis personale*, da cui pure l'indagine parte e alla fine ritorna; quell'al di là che nella terminologia della *Seinsfrage* è il "senso dell'essere" e che regge la sua pretesa ad essere ontologia "universale"»⁴¹⁹. È opportuno quindi, ora, continuare a seguire il corso delle lezioni friburghesi, cercando nel semestre invernale 1921/22 il contesto in cui si sviluppa ulteriormente l'esigenza di confronto con l'ontologia aristotelica, e le ragioni di questo confronto⁴²⁰.

⁴¹⁸ Ardovino ricorda giustamente che alle tre tentazioni corrisponde il prevalere ora del mondo-ambiente, ora del mondo comune e ora del mondo del sé, cfr. *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pag. 131.

⁴¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli 2001, pag. 10. Mazzarella prosegue ricordando il debito nei confronti delle ricerche di Dilthey, che rappresentavano agli occhi di Heidegger una strada più avanzata, per quanto metodologicamente insufficiente, di quella offerta dal Neokantismo, proprio sul problema del principio di individuazione.

⁴²⁰ Il 27.VI.1922 Heidegger scriveva a Jaspers: «L'antica ontologia (e le strutture categoriali che ne sono derivate) dovrà essere ricostruita di nuovo a partire dal fondamento – si dovrà seriamente comprendere e condurre la propria vita presente nelle sue intenzioni fondamentali. La nostra filosofia non potrà più essere intesa in base a ciò che in essa i Greci hanno da parte loro compiuto, per non dire poi che noi si abbia una qualche idea di ciò che significhi compiere lo stesso e *solo* questo a nostra volta; ciò non vuol dire però: ripristinare Platone o Aristotele, entusiasinarsi per l'antichità classica e andare predicando che i Greci già conoscevano tutte le cose più importanti. Occorre una critica dell'ontologia invalsa finora mossa dalle radici che essa affonda nella filosofia greca; occorre in particolare una critica di Aristotele, la cui ontologia (concetto già di per sé inadeguato) è altrettanto vitale in Kant, e addirittura in Hegel, quanto in uno scolastico medievale. Per tale critica, però, è necessario comprendere in linea di principio i concreti problemi dei Greci in base ai motivi e all'atteggiamento del loro approccio al mondo, in base al loro modo di rivolgersi agli oggetti e di configurarne di

4.2 | La motilità rovinante della vita fattizia

In una nota al paragrafo 42 di *Essere e Tempo*, «Riconferma dell'interpretazione esistenziale dell'Esserci in quanto Cura in base all'autointerpretazione preontologica dell'Esserci», Heidegger spiegherà così l'interazione tra l'antropologia agostiniana e l'ontologia di Aristotele nelle sue ricerche:

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 aristotelica⁴²¹.

Vorremmo ora ricostruire le ragioni di questo «riferimento», per rendere l'idea, limitatamente a quel che interessa la nostra ricerca, della prospettiva in cui Heidegger ha inteso riappropriarsi dell'ontologia aristotelica nell'ambito dell'indagine sulla fatticità. Ad interessarci, perciò, non sarà il profondo e complesso rapporto del pensiero heideggeriano con la filosofia di Aristotele, ma l'interazione dell'ontologia aristotelica con i precedenti risultati della fenomenologia ermeneutica del mondo della vita tratti dal confronto intensivo con l'esperienza fattizia cristiana, e l'intervento di essa in un momento in cui l'esigenza di affinare i concetti fenomenologici a disposizione cominciava a palesarsi nella sua urgenza.

È opportuno in questo senso tenere in conto la ragionevole osservazione di Gadamer, il quale sostiene che il ritorno alla filosofia aristotelica, già acquisita negli anni giovanili, avviene sulla scorta dei risultati dell'interpretazione della fatticità cristiana, in particolare per ciò che concerne le strutture fondamentali della cura e della temporalità⁴²². Per ciò che riguarda il nostro tema il rapporto con Aristotele concerne tre ordini di questioni.

conseguenza i concetti»; cfr. M. Heidegger, *Lettere 1920-1963*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pagg. 17-18.

⁴²¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pag. 527.

⁴²² Cfr. H. G. Gadamer, *Uno scritto «teologico» giovanile*, in «Filosofia e teologia», 4/1990, pag. 495: «dietro l'appropriazione heideggeriana di Aristotele si celano il tratto escatologico del messaggio cristiano e il carattere eminentemente temporale dell'attimo». Ardovino si mostra incline a non interpretare questo riferimento nei termini di una svolta radicale, quanto piuttosto di un'«oscillazione interpretativa heideggeriana, divisa tra appropriazione positiva e distruzione critica», cfr. Heidegger, *Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., nota a pag. 153. Sul complesso rapporto che lega Aristotele alla filosofia heideggeriana rimandiamo a F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984 e al saggio di Walter Brogan, «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology», in T. Kisiel, J. van Buren (a cura di), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany 1994. Per ciò che concerne lo stesso Heidegger, nel periodo che ci interessa, Aristotele è menzionato già nel corso su Paolo, in sede di introduzione dell'indicazione formale, dove, richiamando il celebre passo del Libro III della *Metafisica* (Libro Gamma, 2, 1003a/33) per cui l'essere si dice in molti modi, Heidegger puntualizza che in Aristotele «non si hanno solo considerazioni ontologiche, ma queste ultime sono accompagnate da una

Innanzitutto, il passaggio ontologico degli ultimi anni friburghesi. L'ontologizzazione della vita fattizia interviene in una rielaborazione dell'intero ambito operativo della fenomenologia, in cui la «specificità fenomenologia del sé» svolge un ruolo egemone e il passaggio attraverso l'annuncio paolino e le *Confessioni* agostiniane hanno messo il rapporto tra vita e mondo sotto una nuova luce contrastiva, in cui il mondo diviene la via traversa che la vita percorre per pervenire a se stessa.

In seconda istanza, quello che potremmo formulare con una domanda: come investe questo processo di ontologizzazione la nozione di vita fattizia? O, in altre parole, che differenza c'è tra *Dasein*, esserci, esistenza e vivere? Questa domanda ci accompagnerà per tutto il resto del capitolo, illuminando un aspetto essenziale del percorso che porta a *Essere e Tempo*, che vede nettamente distinte, in particolare, come vedremo, nel *Natorp-Bericht*, la fatticità dall'esistenza, intesa quest'ultima come possibilità di afferramento autentico della prima.

Da ultimo vorremmo presentare quello che ci sembra il cambiamento più notevole, almeno per il nostro argomento: come la *Welt*, da pieno mondo della vita, *Lebenswelt*, la cui complessità la fenomenologia heideggeriana aveva colto fin dall'inizio usandola come cornice della fenomenologia della vita fattizia, pur concentrandosi progressivamente soltanto su uno dei mondi che lo compongono, la *Selbstwelt*, come la *Welt*, dicevamo, viene progressivamente reinterpretata nell'ottica della cura intesa come «commercio mondano», anticipando e preparando quella *Umweltanalyse* che svolge un ruolo sistematico fondamentale nell'opera del '27.

Una prima ragione dell'appropriazione dell'ontologia aristotelica risiede in verità in un problema più volte richiamato e altrettanto rimandato che Heidegger aveva individuato nell'antropologia religiosa cristiana, ovvero che la prospettiva sulla vita fattizia aperta a partire da quell'antropologia dipende fortemente dall'atteggiamento della fede⁴²³. Il riferimento all'ontologia aristotelica si iscrive, da questo punto di vista, nella professione di ateismo di principio che

prospettiva del tutto differente, anche se non tematizzata. La *Metafisica* aristotelica è forse già più avanti di quanto noi stessi oggi siamo in filosofia», cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 91. Oltre a diversi luoghi epistolari e aneddoti, importanti testimonianze del rapporto con Aristotele si possono trovare nella lettera a W. J. Richardson, pubblicata come *Prefazione* al suo *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, The Hague 1963, pagg. X-XV, come anche nello scritto retrospettivo «Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia», in *Tempo ed Essere*, op. cit. pagg. 189 ss.

⁴²³ Si veda su questo anche la recente introduzione generale al pensiero heideggeriano di Costantino Esposito, il quale mette in luce anche un altro aspetto, osservando che «proprio per salvaguardare la scoperta protocristiana da ogni ricaduta nell'oggettivismo dottrinale (come avverrebbe nella dogmatica teologica e nella stessa "filosofia cristiana")», Heidegger dovette «cercare gli strumenti concettuali in un pensiero pre-cristiano come quello di Aristotele, trattandolo però al tempo stesso come un pensatore post-cristiano, capace cioè di pensare radicalmente – in termini di puro movimento autogeno ed endogeno – quello che i primi cristiani pensavano ancora in riferimento ad un fattore più grande o trascendente la vita per spiegare la vita», cfr. Heidegger, il Mulino, Bologna 2013, pag. 45. Kisiel, da parte sua, ricorda anche il seminario del 1922/23 su Aristotele, in occasione del quale Heidegger spiega che sebbene nell'antropologia di Paolo e Agostino emergano contesti vitali più ricchi che in Aristotele, essi non hanno da soli la forza di condurre alla domanda filosofica sull'esserci, essendo legati a un'altra disposizione di questo ente, la fede, appunto, cfr. *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, op. cit., pag. 113.

sovraintende a questa delicata fase di riformulazione della fenomenologia della vita fattizia. In uno degli appunti al corso su Aristotele del 1921/22, contenuto nell'*Appendice II*, e che Heidegger stesso assegna all'*Introduzione* al corso è ribadita la posizione già assunta in sede di interpretazione delle *Confessioni* di Agostino, cioè la doverosa rinuncia all'obiettivo o premio dell'inquieta ricerca di Dio, all'ente Dio, per rivolgersi esclusivamente al movimento interno di questa ricerca, illuminando così direttamente l'innescò dell'atteggiamento filosofico come autoriferita, rispettosa distanza dall'assenza di Dio:

Nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere *a-tea* in senso di principio. Proprio in virtù della sua tendenza fondamentale, essa non deve avere l'ardire di possedere o di determinare Dio. Quanto più è radicale, tanto più chiaramente si presenta come un *via-da-Lui*, e tuttavia, proprio nell'attuazione radicale del "via", come suo proprio, difficile "presso" di lui. Peraltro, non deve stare a speculare inutilmente su questo argomento, ma deve occuparsi invece del suo compito effettivo⁴²⁴.

Tale posizione era già emersa nel corso su Paolo, dove i fenomeni dell'annuncio evangelico, della conversione e della dissimulazione delle identità mondane erano state interpretati sulla scorta di un'iniziale sospensione del senso e dunque della validità del contenuto di fede dell'esperienza cristiana, mossa che aveva permesso di intendere quei fenomeni come trasformazione interna della fatticità della vita stessa (si pensi alle analisi dell'esser-divenuti dei Tessalonicesi). Come sintetizza efficacemente Mazzarella nella *Introduzione* al corso su Aristotele, «l'*inquietum cor nostrum* non può in ultima istanza essere inquietato da Dio come voleva Agostino (un Ente che ci manca e che ci chiama a sé) ma dal suo stesso essere, dalla vita, dal suo strutturale essere manchevole»⁴²⁵. Tramite Aristotele, l'inquietudine della vita fattizia viene

⁴²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli, 2001, pag. 227. Così leggiamo nel prosieguo dell'appunto, dove vengono chiariti i rapporti tra atteggiamento scientifico e fideistico, nonché la profonda affinità tra di essi: «La pura attuazione della scienza in quanto attuazione fattizia è già in se stessa il compito degli uomini di scienza, un compito nel quale e per il quale va impegnato l'uomo nella sua pienezza, in una forma tale che proprio nella vitalità dell'attuazione l'uomo che si è preparato ad essa deve tirarsi indietro e rinunciare; la specifica "ascesi" fattizia della vita scientifica». L'idea che la filosofia sia geneticamente e strutturalmente un disperato tradimento della vera trascendenza definita dall'assenza irrecuperabile di Dio è al centro della critica di Emmanuel Levinas alla storia dell'ontologia e al terribile e neutralizzante ordine anonimo dell'essere, contro cui viene rivendicato il primato dell'etica; si veda, tra gli altri luoghi, il «problema metodologico» discusso nel primo capitolo «Essenza e disinteressamento» di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006, pag. 10.

⁴²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pag. 20. Mazzarella prosegue: «Il problema specifico della "psicologia fondamentale fenomenologica" che è l'analitica esistenziale di Heidegger è fondare l'inquietudine del cuore nel suo stesso essere terreno e assumere come intrascendibile questa inquietudine se non nel senso di quella che sarà in *Essere e tempo* la calma risoluta appropriazione del proprio "destino" come accettazione dell'originario situazionale esser-gettati nell'inquietudine che attraversa tutto il mondo e tutto il Sé nella sua immanente mondanità, l'elemento *tellurico* del Sé».

riportata alla motilità della vita in se stessa e il peculiare rapporto di autoapprensione che si svolge nella cura di sé viene studiato attraverso categorie prettamente filosofiche, nonché attraverso un'esperienza che rimanda direttamente all'ambito genetico della filosofia.

Questa deciso approfondimento della fenomenologia della vita fattizia in senso ontologico, come avremo modo di vedere, influisce anche sul ruolo assegnato al concetto di mondo e di mondo della vita, in un modo tale che già si può intuire: se, come inizieranno a stabilire queste lezioni, il senso fondamentale dell'essere va indagato alla luce dell'essere della vita fattizia, la cui struttura fondamentale è definita da tutta l'articolata e complessa struttura della cura e se questo movimento di autoriferimento della fenomenologia che cerca il suo ambito originario decide della possibilità di un afferramento autentico da parte della vita nei confronti di se stessa, allora l'esistenza storica che conduciamo costantemente dispersi nei contenuti mondani richiede nuove categorie – che già abbiamo visto emergere come «esistenziali», terminologia ormai acquisita – o, in altri termini, una reinterpretazione delle categorie dell'ermeneutica della vita fattizia in senso puramente filosofico⁴²⁶.

Non è superfluo ricordare che tramite Aristotele Heidegger infatti ristabilisce un contatto diretto con la filosofia, sebbene – ed è un punto importante da tenere in considerazione per il proseguimento della nostra ricerca – il concetto greco di κόσμος non sarà fatto oggetto di particolare attenzione in questo contesto. La determinazione fondamentale del rapporto tra vita e mondo rimarrà quella conseguita attraverso l'interpretazione dell'antropologia agostiniana, che, ricordiamolo, va considerata in stretta relazione con la precedente riappropriazione dell'annuncio paolino, in particolare per quel che riguarda il problema del mondo della vita, a dispetto (o forse proprio in ragione, se assumiamo la prospettiva di Levinas) della dichiarazione di ateismo filosofico di principio.

Quello che vorremmo mettere in evidenza è che l'intento e il programma presupposti in quella dichiarazione di principio non possono dirsi compiutamente soddisfatti se valutati a partire dall'intero percorso del primo periodo friburghese. Infatti, per quanto riguarda il tema che abbiamo eletto a filo conduttore della lettura del periodo primo-friburghese, cioè il mondo, la prospettiva da cui Heidegger guarda all'ontologia aristotelica, mettendovi alla prova, nella sua originale riappropriazione fenomenologica, l'ermeneutica della fatticità fin lì sviluppata, è quella ricavata dall'interpretazione in prima battuta dell'esperienza cristiana sotto l'annuncio paolino e in seguito quella del detto agostiniano delle *Confessioni*. Esperienza che da un lato ben si compendia nelle definizioni paoline della «tristezza del mondo» e della neutralizzazione delle potenze mondane (nei termini della fenomenologia primo-friburghese: delle significatività mondane) e che Heidegger aveva menzionato di sfuggita nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, insieme all'ascetismo, come tratto identificativo del primo cristianesimo: quello del rifiuto o negazione del mondo

⁴²⁶ Sempre nella stessa *Introduzione* al corso di Heidegger su Aristotele, Mazzarella nota ancora che in questa «esigenza “ontologica”» Heidegger resta fenomenologo husserliano, perché «come Husserl suole intendere l'essere proprio della coscienza indipendentemente da ogni riferimento metafisico (naturalistico o trascendente), nella sua attuazione come Sé. Quanto poi questa istanza di auto-sussistenza mondana del Sé si sia dovuta piegare nella sua logica concreta alle potenze del tellurico nella “risolutezza esistenziale” heideggeriana degli anni trenta è tema che qui non si può trattare, ma che trova qui la sua lontana radice», cfr. *ivi*.

(*Weltverneinung*)⁴²⁷. Dall'altro, il confronto con Aristotele ha alle spalle l'interpretazione dell'esperienza agostiniana della *tota temptatio* e del *defluxus in multa*, nella quale la distinzione, potremmo dire la lacerazione, tra il sé e il proprio mondo, su cui la fenomenologia heideggeriana del mondo della vita era andata progressivamente concentrandosi, raggiunge la massima tensione.

E questo nonostante la frequente denuncia della carenza concettuale e categoriale dell'esperienza cristiana delle origini, che spinge Heidegger verso la filosofia aristotelica. Per quanto la fenomenologia heideggeriana riceverà, in questa ontologizzazione, rinnovato fondamento filosofico, integrando il mondo nella struttura della cura e concependolo come principale ragione della caduta senza fine nell'esistenza inautentica, essa ammette in sé una nozione, quella di mondo, la cui provenienza storico-filosofica, come anche il suo significato, non vengono più messe in discussione, fino, significativamente, al fallimento di *Essere e Tempo*⁴²⁸.

⁴²⁷ 2 Cor. 7,9-10: «siete stati rattristati per la conversione; siete stati rattristati infatti secondo Dio, affinché in nulla siate danneggiati da noi. Infatti la tristezza secondo Dio opera una conversione per la salvezza senza pentimento; invece la tristezza del mondo produce morte». Nel semestre invernale 1921/22 l'affinità dell'esperienza fattizia della vita con l'esperienza cristiana così come intesa da Heidegger, ci sembra emergere talvolta in maniera significativa soprattutto in prossimità dei luoghi in cui Heidegger, di sfuggita, menziona la «povertà», «modo fondamentale del senso d'essere della vita» cfr. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pag. 125. Si prenda a esempio il carattere di «nebulosità» della vita fattizia, il suo continuo movimento opacizzante, che impedisce se ne possa raggiungere subito una comprensione autentica: a tal proposito Heidegger osserva che «la nebulosità è colpa della vita stessa» e la fatticità della vita – in filosofia «la cosa più importante» (pag. 133) – «consiste proprio nel tenersi in questa colpa, nel ricadere sempre di nuovo in essa»; e, aggiunge, «questa non è una speculazione metafisica, e nemmeno un'immagine metaforica» (pag. 123). Di «resto teologico», sebbene in un senso meno specifico e in termini generali, parla Peter Sloterdijk: «Nel concetto di mondo di Heidegger confluiscono due elementi, che derivano inconfondibilmente da fonti speculative: uno è l'infinitismo moderno, secondo il quale il mondo è tale solo nella misura in cui porta in sé un riferimento all'infinito (qui trasformato nella figura dell'Aperto), l'altro è un resto teologico per il quale l'uomo è tale solo nella misura in cui agisce come “formatore di mondo”, e fa sì che il mondo lo circonda, come se fosse incaricato di ripetere tecnicamente e poeticamente, in un secondo ciclo, l'opera di sei giorni della *Genesi*. Per questa ragione Heidegger ha potuto sottolineare [nella *Lettera sull'«umanismo»*] che il divino sarebbe più vicino all'“essenza” o al modo di essere dell'uomo, di ogni altro essere-vivente. Ma bisogna intendere questa tesi in un senso ateologico [...]. Heidegger pensa il mondo moderno come un ordine post-olimpico in cui enormi potenze impersonali combattono per la supremazia. Il mostruoso [*Ungeheure*] si è messo al posto del divino. Per tale ragione oggi una forma di antropodicea non può più essere antro-po-teologica bensì solo antro-po-mostruosa», cfr. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, pag. 130.

⁴²⁸ Nel saggio *Dell'essenza del fondamento* (1929) troviamo una genealogia del concetto di mondo che sospetta questo problema senza tuttavia occuparsene fino in fondo. Dovremo invece aspettare, prima ancora dei *Beiträge zur Philosophie*, i *Quaderni neri* degli anni 1934/35 perché Heidegger elabori l'esigenza di un pensiero del mondo e dell'evento del mondo (*das Weltereignis*) compiutamente secolarizzato, si veda il volume 94 della *Gesamtausgabe*, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, in particolare nelle *Überlegungen IV* la sezione intitolata: „*Der Weltbegriff*“ (pagg. 208 ss.). Ciò sarà reso possibile evidentemente dalla trasformazione del quadro teorico occorsa nel frattempo, in cui l'urgenza è quella di far fronte al

Che questa mancata interrogazione genealogica – una sorta di autosospensione del metodo decostruttivo proprio sulla nozione di «Welt» – sia da attribuirsi, alla fenomenologia heideggeriana, oppure alla tradizione filosofica in cui essa, con la carica critica che la contraddistingue, si inserisce, non è questione che qui può essere discussa. Ad essa ci siamo limitati a pochi e brevi cenni in sede introduttiva come lo sfondo della nostra ricerca sul primo periodo friburghese.

Possiamo qui però ribadire che una delle ragioni che ci ha spinto a considerare questo pur tanto studiato periodo di sperimentazione filosofica è proprio la trascuratezza con cui ci si è accostati al problema del mondo e del mondo della vita in questi primi cicli di lezioni, considerandolo di volta in volta come un tema secondario, oppure limitandosi a ricostruirne lo sviluppo, in ogni caso assimilandolo al più ampio tema della vita fattizia. Rovesciando questa prospettiva abbiamo inteso, trovando appoggio in recenti studi, come abbiamo evidenziato, in particolare in quelli di Gander, che l'ermeneutica della vita fattizia si genera e si sviluppa in una più ampia fenomenologia del mondo della vita che finisce per concentrarsi sul secondo tema del fenomeno «mondo della vita», fatto che, come mostreremo ancora una volta nel corso di questo capitolo, si intende bene se si seguono le evoluzioni intorno al problema del rapporto tra vita e mondo. Che il mondo diventi lo specchio, per così dire, della cura angosciata per la propria esistenza e il movente, in senso letterale, della continua deiezione lontano da sé, non è un esito che si può sottovalutare per comprendere una filosofia fenomenologica che, partendo dall'evento personale-impersonale del mondo, ha mosso i suoi primi passi vestendo i panni di una critica radicale all'atteggiamento teoretico e obiettivante – *in primis* della fenomenologia stessa – vedendo in questo una forza devitalizzante, ostile alla vita.

Ci si potrebbe a questo punto chiedere se il processo di ontologizzazione della vita fattizia attraverso le categorie reinterpretate dalla filosofia aristotelica non abbia delle ripercussioni sulla nozione stessa di vita fattizia. Questo emergerà con chiarezza in *Essere e Tempo* (§ 10), in cui l'ontologia della vita viene subordinata all'ontologia fondamentale:

La vita è un modo di essere particolare, ma accessibile essenzialmente solo nell'Esserci. L'ontologia della vita è possibile solo in base a un'interpretazione privativa. Essa determina ciò che dev'essere tale da poter essere qualcosa che solo più vive. Il vivere non è né una semplice-presenza né ancora un Esserci. Da parte sua, l'Esserci non può mai esser definito ontologicamente come un vivere (ontologicamente indeterminato) a cui si aggiunga, oltre al vivere, qualcos'altro ancora⁴²⁹.

nichilismo, alla irrimediabile fuga degli dèi e all'assunzione senza residui del destino dell'esserci nell'epoca del capovolgimento di tutti i fondamenti.

⁴²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pag. 73. In seguito, dopo aver identificato nella Cura la struttura statica essenziale del *Dasein*, Heidegger, rimandando una questione che non sarà mai ripresa e approfondita in quanto tale, ribadisce la precisa gerarchia tra l'ontologia della vita e quella fondamentale: «La costituzione ontologica fondamentale del “vivere” è tuttavia un problema a sé, che va esaminato attraverso una riduzione privativa a partire dall'ontologia dell'Esserci» (pag. 242, § 41), la versione di Marini, più aderente al testo, traduce «privazione riduttiva». Per la comprensione di questo delicato e labile rapporto dell'ontologia fondamentale con il vivente si può

Che cosa succede nel percorso che porta dalla scoperta della fatticità cristiana all'ontologia fondamentale, passando attraverso la filosofia aristotelica? Secondo Costantino Esposito, «per Heidegger l'incontro con Agostino può compiersi solo nella misura in cui esso si ritraduca e insieme si incardini nella posizione aristotelica circa l'essere della vita: e questo non perché rispetto al suggerimento agostiniano subentri o faccia ritorno un'altra prospettiva e un altro contesto problematico, ma – al contrario – perché solo Aristotele può e deve salvare paradossalmente la scoperta che *dopo* di lui per primo Agostino aveva fatto»⁴³⁰. È come se per Heidegger, argomenta Esposito, bisognasse liberare Agostino dal neoplatonismo per interpretarlo in senso aristotelico, «giacché è solo in Aristotele che sarebbe salvaguardata la scoperta proto-cristiana della “vita”». In questo senso, avverte Esposito, la fatticità deve essere purificata e assolutizzata rispetto ad ogni identità individuale – dell'io e di Dio *insieme*. Nella personale riappropriazione dell'ontologia aristotelica, Heidegger si mostra agli antipodi della filosofia a lui contemporanea, in particolare rispetto alla neo-scolastica tedesca che mirava invece a ritradurre e sistematizzare il pensiero tomista nelle categorie della metafisica aristotelica, mentre invece, nella «contromossa» heideggeriana, «si tratterebbe di spezzare il filo e riannodarlo in un'altra maniera, legando cioè Agostino (una volta sciolto dal platonismo) direttamente alla concezione aristotelica della vita».

Il passaggio cronologico da Agostino a Aristotele nelle lezioni primofriburghesi – ma potremmo anche indicarlo come il passaggio a quello che è «nel senso più eminente il primo *inizio*» presso i Greci, nelle parole dello stesso Heidegger – si presenta come il «passaggio dall'inquietudine della vita agostiniana, interpretata come pura fatticità, alla determinazione di questa fatticità nei termini aristotelici di una cinetica dell'esistenza»⁴³¹. L'inquietudine di cui parla Agostino, in cui si fa sentire tutta la gravosità dell'io, il peso dell'esistenza sotto il continuo pungolo della *molestia*, è stata portata allo scoperto dalla lettura heideggeriana nella cura del sé, nello strutturale esser-preoccupati riguardo al se stesso, e ora verrà ritradotta nei termini di una motilità che trova il suo paradigma ontologico nel concetto aristotelico di φύσις, l'ente che ha in se stesso il principio del movimento, concetto in cui Heidegger leggerà la «radicale autoreferenzialità» della vita. Come Heidegger segnerà in *Essere e Tempo*, lo abbiamo visto all'inizio, l'interpretazione dell'antropologia

consultare il commento di G. Agamben in *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pagg. 52 ss.

⁴³⁰ Cfr. C. Esposito, *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, pag. 63.

⁴³¹ Cfr. *ibid.*, pag. 77-78. A queste considerazioni di Esposito possono essere utilmente accostate quelle di Ardo vino, che restituiscono un quadro più dinamico dell'interazione tra esperienza cristiana delle origini e ontologia aristotelica: «la strategia heideggeriana appare quella di far “agire” tra loro-contro di loro, da una parte la maggiore originarietà della *christliche Lebenserfahrung* sul piano dell'effettività (tuttavia non sufficientemente elaborata in termini categoriali), e dall'altra la più determinata articolazione dell'ontologia dell'esserci umano di Aristotele (che tuttavia, a sua volta, risulta “in difetto” principalmente nel privilegio del teoretico e dell'essere-presente, che non consente un coglimento radicale della *temporalità effettiva della vita*)», cfr. Ardo vino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, op. cit., pag. 145, nota. La citazione sul «primo inizio» è tratta da M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pag. 201.

agostiniana si svolse in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica. Esposito spiega questo riferimento «non come un semplice ritorno alla situazione pre-cristiana del vivente, bensì nella pretesa di offrire una più radicale o più “compiuta” interpretazione della scoperta cristiana – e cioè storica – della vita»⁴³².

A questo riguardo, conviene notare che ancora a Marburgo, nel corso del semestre estivo 1924 dedicato ai *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA. 18) Heidegger ribadirà che il testo fondamentale in cui va ricercata «l'acquisizione delle categorie primarie che Aristotele poi applica nella sua ontologia» è quello che noi conosciamo come *Fisica*, il quale, nella lettura heideggeriana, si occupa non tanto dell'ente determinato secondo natura, quanto piuttosto della φύσις in quanto tale, vale a dire dell'essere di questo ente⁴³³. Resta il fatto che, si nota anche solo scorrendo l'elenco dei corsi e dei seminari tenuti da Heidegger su Aristotele negli anni Venti a Friburgo e a Marburgo, la sua attenzione si concentrò in misura minore sulla *Fisica*, rispetto ad altre opere quali ad esempio la *Retorica*, il *De anima* o il *De interpretatione*⁴³⁴.

La *Fisica* riveste tuttavia un ruolo decisivo per Heidegger, dal momento che «nella sua *Fisica* Aristotele guadagna una nuova impostazione di principio fondamentale, da cui derivano la sua ontologia e la sua logica», concentrandosi su quel fenomeno centrale rappresentato dall'«ente nel ‘come’ del suo esser-mosso»⁴³⁵. Il riferimento di Heidegger all'ontologia aristotelica, ha dunque una duplice funzione, che vorremmo descrivere in questo paragrafo. In primo luogo, quella di ampliare il raggio della fenomenologia della vita fattizia fino a ricomprendere la questione ontologica per eccellenza, quella del senso dell'essere⁴³⁶.

⁴³² Cfr. C. Esposito, *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, op. cit., pagg. 71 e 77.

⁴³³ Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, pag. 284.

⁴³⁴ Ardovino riporta in nota il lungo elenco dei seminari e delle lezioni dedicate ad Aristotele fino al 1926, dove è ben evidenziata la costante presenza dello Stagirita, cfr. Heidegger, *Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale* (1919-1927), op. cit., pag. 143.

⁴³⁵ Seguiremo la traduzione italiana a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, tratta da «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, e presentata con il titolo di *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, cfr. per la citazione pag. 179. Due pagine dopo Heidegger prosegue: «Le ricerche il cui oggetto è esperito e inteso nel carattere dell'esser-mosso, nel cui che-cosa è a priori dato anche qualcosa come il movimento, debbono mediare il possibile accesso all'autentica fonte motivazionale dell'ontologia aristotelica. Una ricerca di questo tipo si trova nella *Fisica* di Aristotele» (pag. 181). Il riferimento alla *Fisica* di Aristotele mette sulle tracce di quello che in seguito Heidegger chiamerà «oblio» dell'essere, come ricordato nel seminario tenuto a Le Thor nel 1969: «con il quarto libro della *Fisica*, Aristotele [ha] scritto il trattato che sta a fondamento di tutto il pensiero filosofico sul tempo», ma proprio qui ha luogo «un vero corto circuito della meditazione sul tempo, in cui si profila ciò che *Essere e Tempo* chiama l'occultamento del senso dell'essere», cfr. M. Heidegger, *Seminari*, Adelphi, Milano 2003, pag. 104.

⁴³⁶ «Solo nel movimento della vita fattizia, intesa come “curare”, cioè nell'aver a che fare con ciò che si incontra nel proprio mondo-ambiente, decadendo continuamente nelle occupazioni mondane e insieme nel contro-movimento dell'esistenza, vale a dire in quell'inquietudine o preoccupazione per il proprio sé in cui ne va del proprio autentico essere – solo in questa motilità, dicevo, si può comprendere il senso dell'essere», così

In secondo luogo, questa possibilità di ricomprensione non si schiuderebbe se non fosse possibile ricondurre ad unità tanto il movimento della dispersione della vita fattizia nell'esistenza ambientale, quanto quel contro-movimento che, radicandosi nelle medesime possibilità esiziali della vita, rappresenta l'opportunità di un'attuazione autentica dell'esistenza. Entrambe queste possibilità costituiscono la motilità propria della vita fattizia, che Heidegger studia con categorie aristoteliche e intende come «cura», termine che vuole riassumere in sé tanto l'aver a che fare con il proprio mondo-ambiente, decadendo continuamente nei contenuti obiettivi, nelle significatività che in esso e da esso formiamo, quanto il contro-movimento dell'attuazione di questa inquietudine o preoccupazione in riferimento al proprio sé, attuazione che, come hanno mostrato entrambe le interpretazioni dell'esperienza cristiana in Paolo e Agostino, comporta una distinzione o scissione lacerante tra sé e il proprio mondo (*Selbstwelt*)⁴³⁷.

Una parte considerevole del corso del semestre invernale 1921/22 sulle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, è dedicata proprio alla descrizione dell'intreccio tra movimento centrifugo e contro-movimento filosofico, o, potremmo dire con il linguaggio dell'*opus magnum* che qui prende forma, all'oscillazione strutturale dell'esserci tra inautenticità e autenticità. Nelle lezioni che stiamo per leggere la motilità contraria al *defluxus* viene intesa come una vera e propria «lotta dell'interpretazione filosofica fattizia contro il suo rovinio fattizio, una lotta che è sempre contemporanea all'attuazione del filosofare», dando all'alternativa, né logica né psicologica, tra inautenticità e autenticità il tono di decisione esiziale che assumerà compiutamente alla fine degli anni Venti e ancora nei Trenta⁴³⁸. L'intento programmatico delle lezioni del semestre invernale 1921/22 è espresso da Heidegger in questi termini:

Si tratta di farsi strada interpretativamente fino a un movimento che costituisca *un'autentica motilità della vita*, in cui e attraverso cui la vita è, e in base a cui perciò essa può essere determinata nel suo senso d'essere in una forma o un'altra; una motilità che faccia capire, dunque, in che modo un simile essente [*ein solches Seiendes*] possa essere genuinamente portato in una delle modalità di possesso ad esso disponibili e appropriate (problema della fatticità, problema della κίνησις). In questo modo, all'interpretazione categoriale viene consegnata la possibilità di evidenziare il senso fondamentale da cui tutti gli esistenziali

sintetizza efficacemente Esposito nel suo saggio già citato, cfr. «Heidegger: da Agostino ad Aristotele», op. cit., pagg. 79-80.

⁴³⁷ Conviene citare a questo proposito una lunga nota finale dal saggio di Esposito che anticipa dei temi che affronteremo in questo e nel prossimo paragrafo. L'autore rintraccia nel *Natorp-Bericht* la persistenza di due motivi agostiniani, la caduta dispersiva nelle occupazioni mondane e l'inquietudine come carattere costitutivo della vita: «Solo che in entrambi i casi la scelta interpretativa di Heidegger è nettamente riconoscibile: la dispersione non è la perdita di sé, ma è la strutturale modalità della vita, per cui il riprendersi nel contromovimento della cura non è qualcosa di altro da quella dispersione, ma la sua assunzione come radicale impossibilità dell'esserci (in termini heideggeriani, il suo strutturale avere la morte). E la preoccupazione inquieta di sé non è attesa di compimento, ma compimento essa stessa nella sospensione ontologica della fatticità assoluta», cfr. «Heidegger: da Agostino ad Aristotele», op. cit., pag. 84.

⁴³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pag. 184.

traggono, interpretativamente, il loro senso proprio e il loro senso di riferimento.

Queste parole precedono l'interpretazione delle categorie del movimento, relative al fenomeno della «vita avente-cura in un mondo» (*das Phänomen sorgenden Lebens in einer Welt*) e il capitolo dedicato al «roviniò» (*Ruinanz*), alla «caduta» (*ruina, Sturz*) della vita nel vuoto del mondo «prodotto come tale dal suo mondo», in cui la vita fuoriesce da sé e si pone contro se stessa, rendendo esplicita la carica di negatività contenuta nel *Sorgen*⁴³⁹. In quella che è stata indicizzata come terza parte del corso (intitolata semplicemente «La vita fattizia»), possiamo trovare ripresi operativamente due elementi centrali delle lezioni del semestre estivo 1920, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*. Con un movimento che è sia decostruttivo che auto-decostruttivo, Heidegger insiste infatti da una parte sulla plurivocità del termine «vita», e dall'altra sulla necessità di chiarire la preconcezione (*Vorgriff*) che sta alla base dell'interpretazione.

L'orizzonte di queste lezioni risulta tuttavia ampliato tramite il riferimento all'uso linguistico (in particolare a quello filosofico, filosofico-divulgativo e “artistico”-letterario) che segnala la vaghezza e la plurivocità essenziali di quest'espressione, «vita», al punto che il filosofo che si mette a giocare con essa corre il rischio di non accorgersi che piuttosto è questa a giocare con lui. L'intento dichiarato delle pagine che seguono, e che leggeremo per ricostruire la rinnovata meditazione sul rapporto tra vita e mondo, è quello di introdursi in questa plurivocità per trarne delle categorie fondamentali della vita, cominciando a fissarne i «significati verbali» (*Verbalbedeutungen*). Per tracciare un disegno complessivo della struttura di senso dell'espressione «vita», Heidegger infatti parte dal verbo, «vivere», intendendolo sia in senso intransitivo (essere in vita, vivere alla giornata, vivere a metà), che transitivo (vivere la vita, vivere dei momenti difficili, e anche *erleben*, viverci qualcosa):

Questi significati verbali sono sostantivabili nell'espressione *la vita*, che perciò possiede già una ben determinata ambiguità di senso intransitivo-transitivo; un'ambiguità che non intendiamo cancellare, ma che va anzi mantenuta e fissata nell'espressione. [...] Come nome e sostantivo, l'espressione “vita” ha nel contempo un significato autonomo e più ricco, che può essere brevemente definito in tre sensi.

I tre sensi individuati da Heidegger sono particolarmente esplicativi, perché, registrando le trasformazioni occorse nella fenomenologia della vita fattizia, ne segnalano al tempo stesso l'ulteriore metabolismo. Il primo senso in cui si esplicita il significato autonomo dell'espressione «vita» è quello che vede unificate le due maniere di vivere, intransitivamente e transitivamente, in una peculiare unità di «successione e maturazione». La vita concepita come unità sequenziale e come maturazione che porta, evidentemente, dei frutti, cioè «porta con sé, in un senso specifico, *delle possibilità*», è il secondo senso, come quando diciamo che la vita è incalcolabile o imprevedibile. Siamo tuttavia fin da subito avvertiti – con un'indicazione che fa pensare immediatamente al nucleo speculativo di *Essere e Tempo*, cioè alla relazione tra temporalità e possibilità del *Dasein* – che la categoria della possibilità «va concepita rigorosamente in senso

⁴³⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 150 e 163.

fenomenologico, che fin da principio non ha nulla a che fare con una possibilità logica o a priori».

Nel terzo senso si intrecciano i primi due: successione e maturazione si svolgono a loro volta nella potenzialità, la vita si trova «deietta nella possibilità, carica di possibilità e facentesi carico di se stessa, formatrice di possibilità», in un vorticoso gioco di rimandi tra frutti e semi. Colta con uno sguardo di insieme, in questa prospettiva, la vita appare «come potenza, destino [*Schicksal*]». Nei significati verbali e nominali dell'espressione "vita" echeggia un senso comune a tutte le direzioni espressive menzionate, che Heidegger riassume in una formula: «vita=esserci, "essere" in e attraverso la vita». Occorre evidenziare questo senso recondito, spiega,

in modo tale che questo evidenziamento sia ottenuto in connessione a una più netta articolazione fondamentale del fenomeno "vita", vale a dire dirigendo lo sguardo su qualcosa che nel fenomeno "vita" come tale è già presente ed è già implicitamente concepito al suo interno a livello del senso⁴⁴⁰.

Il senso recondito dell'espressione «vita», *Leben*, cioè: esserci, *Dasein*, non può venir postulato dall'interpretazione, ma deve emergere contestualmente ad essa, in sede di analisi, o meglio, di esplicazione fenomenologica del significato verbale dell'espressione. In queste lezioni dunque possiamo assistere né più né meno che all'inaugurazione del passaggio semantico – decisivo per la germinazione di *Essere e Tempo* – dall'ambito del vivere a quello dell'essere, già prospettato dalla centralità acquisita dal fenomeno dell'esistenza storica (si ricordino le *Note* su Jaspers e il coevo semestre estivo del 1920) che si rivelerà compiutamente eseguito nell'ultimo corso friburghese, il semestre estivo del 1923, *Ontologia. Ermeneutica della effettività* (cioè della fatticità, secondo la traduzione che stiamo adottando). Proprio in questo passaggio, la nozione di mondo viene colta in una nuova luce, che ne mostra al tempo stesso la ridotta portata e una inedita complessità interna.

Ci chiedevamo in precedenza se il processo di ontologizzazione della vita fattizia attraverso le categorie reinterpretate dalla filosofia aristotelica avesse delle ripercussioni sulla nozione stessa di vita fattizia. Se quest'ultima è stata costantemente definita nei corsi friburghesi precedenti mediante il suo stretto rapporto col mondo, di quasi consustanzialità, la modifica di questo rapporto è il segno più eclatante, ci sembra, dell'ulteriore passo dell'ermeneutica heideggeriana di questo periodo, modifica che si compie con un cambiamento di atteggiamento della vita, intesa ora come *Dasein*, nei confronti del mondo, che, come vedremo, si volge *contro* se stessa, e quindi contro il mondo. Vediamo più da vicino questa trasformazione.

Innanzitutto, ora il mondo diviene una «categoria fenomenologica». È la vita stessa, sottoposta all'interpretazione «immanente», all'«interpretazione categoriale esistenziale» a mettere in rilievo il mondo come categoria⁴⁴¹. Con ciò otteniamo una preziosa indicazione per comprendere l'intera evoluzione delle

⁴⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 118-120. Manteniamo la resa di *Vorgriff* con «preconcezione», invece di «precognizione» non perché la traduzione di Massimo De Carolis (peraltro, in generale, lodevole) non convinca, ma per rimarcare la continuità lessicale con le lezioni del semestre estivo 1920 dove abbiamo visto assegnato un ruolo operativo a questo termine.

⁴⁴¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 44 e 123.

prime lezioni friburghesi: esse cominciano con l'individuazione dell'evento personale-impersonale del mondo e giungono ora ad indicare nel "mondo" la categoria fenomenologica fondamentale del vivere. Ma cosa significa, propriamente, che il mondo è una categoria? E che cos'è una categoria fenomenologica?

La risposta a entrambe queste domande la troviamo poche righe dopo l'affermazione, con cui abbiamo temporaneamente accantonato la lettura del testo, secondo la quale nei significati verbali e nominali dell'espressione «vita» echeggia un senso esistenziale. Seguendo questa indicazione, Heidegger riprende l'esplicazione dei significati verbali della parola «vivere», cominciando da quello intransitivo, che concerne esattamente la categoria di mondo. Vivere, in senso intransitivo, significa sempre vivere «in» qualcosa, «per» qualcosa, «verso», «con», «di», perfino «contro» qualcosa. Questo «qualcosa» segnala una molteplicità di riferimenti al vivere e «lo indichiamo come "mondo"».

Però questa indicazione non rinvia a nessun dato di fatto, non nomina un cosmo della sussistenza naturale, né alcuna realtà autosufficiente, come ad esempio totalità di enti disponibili per la conoscenza: a determinare la nozione di mondo rimane sempre il fenomeno indicato dall'espressione «vivere», e perciò la «categoria fenomenologica» di mondo chiama in causa, al tempo stesso, ciò che viene vissuto, ciò che è il con-tenuto della vita, ciò a cui la vita si attiene e si mantiene. La categoria di mondo quindi tiene insieme tanto il significato intransitivo che quello transitivo (lo *erleben*, lo abbiamo visto, figurava come esempio di quest'ultimo). La conclusione è consequenziale:

Se dunque l'espressione nominale "vita" viene compresa in base al suo senso di riferimento in sé ricco e in sé quindi a sua volta referenziale in molteplici sensi, allora il *senso di contenuto* [*Gehaltssinn*] così chiamato in causa va caratterizzato come "mondo". [...] Il mondo è la categoria fondamentale di ciò che ha senso di contenuto nel fenomeno "vita" [*Welt ist die Grundkategorie des Gehaltssinnlichen im Phänomen Leben*].

Si nota immediatamente che qui la categoria «mondo» viene indicizzata secondo lo schema della *formale Anzeige*, lungamente discussa nella seconda parte di queste lezioni. Se consideriamo che in questo contesto la categoria viene ripresa, con gesto fenomenologico, come strumento interpretativo, opponendola alla sclerotizzazione che i significati subiscono nella loro formalizzazione, l'indicazione formale va liberata da un equivoco di fondo, secondo il quale vita e mondo in questa definizione suonerebbero immediatamente e senza riserve reificati, come enti in reciproca relazione spaziale, come una sedia di fronte a un tavolo. La referenzialità va qui intesa invece nei termini di un riferimento vissuto, attuato, al punto tale che, semmai, il rischio è rappresentato dall'interscambiabilità dei due termini. A questo punto non si può tralasciare di spiegare che cosa si debba intendere con «categoria» e con «categoria fenomenologica», cosa che Heidegger fa subito dopo.

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 in quanto oggetto dell'interpretazione. Quale sia questa determinata maniera lo si potrà chiarire con

precisione soltanto in seguito, e così pure quale sia il senso originario dell'interpretazione. Si farà bene comunque a tenere distinto il concetto di forma da quello di categoria, soprattutto fintanto che il suo stesso senso non è stato acquisito in modo originario. *La categoria* è interpretativa – e precisamente della vita fattizia – ed è interpretativa solo se appropriata nella preoccupazione esistenziale [*in existenzieller Bekümmderung*]⁴⁴².

La preoccupazione esistenziale è dunque il presupposto per fare di una categoria una categoria, per formarla in quanto categoria interpretativa. Non forma applicata al contenuto, ma espressione della propria preoccupazione, la categoria «mondo», categoria *vivente*, diremmo, seguendo il discorso heideggeriano⁴⁴³, si produce in questo contesto come senso di contenuto che emerge nel fenomeno che esprimiamo col nome «vita». Questa definizione fenomenologica di mondo è decisiva per la fenomenologia stessa, se è vero, come Heidegger si affretta a chiarire, che essa tradirebbe la sua massima di aderenza al fenomeno se non riuscisse a mostrare che l'interpretazione viene ricavata dalla fatticità della vita⁴⁴⁴.

Stando alle parole di Heidegger, soltanto il seguito delle lezioni potrà spiegarci l'effettiva portata ermeneutica della categoria fenomenologica di «mondo», spiegazione che dovrà chiarire anche il «senso originario» dell'interpretazione stessa. Le lezioni a questo punto proseguono coerentemente con lo schema dell'indicazione formale: dopo aver definito il mondo come la categoria base del senso di contenuto del fenomeno «vita», segue l'analisi del senso di riferimento, il prendersi cura, che in effetti costituisce il necessario complemento alla categoria interpretativa del mondo. Infatti, ciò di cui e per cui ci si prende cura, ciò a cui il prendersi cura si attiene va determinato come significatività, e la significatività a sua volta altro non è che una determinazione del mondo, per cui «gli oggetti mondani, intra-mondani, sono vissuti nel carattere della significatività». Soffermiamoci un momento su questo punto, in cui possiamo ben riconoscere l'impianto dell'analitica esistenziale che qui prende una prima, abbozzata forma. Qual è il rapporto tra il senso di contenuto e quello di riferimento della vita? E soprattutto, che relazione possiamo instaurarvi?

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 sul suo proprio cammino. Gli oggetti vengono incontro e il prendersi cura è

⁴⁴² Cfr. *ibid.*, pagg. 121-122.

⁴⁴³ «Le categorie non sono un'invenzione o un insieme di schemi logici per sé, delle “griglie”, ma sono invece, in modo originario, in vita *nella vita stessa*; in vita, per “formare” la vita. Esse hanno il loro proprio modo d'accesso, che però non è tale da essere estraneo alla vita, da piombare su di essa dall'esterno, ma è invece la maniera prioritaria in cui *la vita perviene a se stessa*», cfr. *ibid.*, pagg. 122-123.

⁴⁴⁴ L'interpretazione fenomenologica – ma secondo lo spirito (e la lettera) del corso potremmo sostituirla con: la filosofia – «è qualcosa che la vita stessa è e mediante cui essa è. Nella sua identità più autentica; non qualcosa che le venga imposto per capriccio e al solo scopo di guadagnare una nuova sfera conosciuta (la genesi esistenziale della riflessione). Questa costrizione non è l'illecita imposizione della violenza e dell'arbitrio di un sistema, di una tipizzazione, o di un qualsiasi altro ordine estraneo e privo di radici, ma un'esigenza della stessa vita fattizia “nella povertà stessa” (motivo e tendenza al decadimento), ed è ciò che propriamente la costituisce», cfr. *ibid.*, pag. 122.

un'esperienza degli oggetti nel loro venire incontro. L'*incontro* (*Begegnis*) caratterizza il modo fondamentale dell'esserci degli oggetti mondani. L'*esperienza* caratterizza il modo fondamentale dell'andar loro incontro, dell'imbattersi in essi. L'esperienza non va intesa qui nel senso teoretico, come percezione empirica contrapposta al pensiero razionale, o qualcosa di simile; l'espressione va presa con la stessa ampiezza del senso di riferimento della cura: essa caratterizza quest'ultima solo secondo un suo modo effettivo di attuarsi di cui dovremo impadronirci in seguito, in base al quale il carattere cognitivo, il prendere conoscenza, domina in una determinata maniera nel prendersi cura⁴⁴⁵.

Una determinata maniera che con il linguaggio delle *Confessioni* possiamo chiamare *curiositas*, che per Heidegger è alla base dello sviluppo dell'atteggiamento teoretico. La caratterizzazione del senso di riferimento agli oggetti mondani nei termini di incontro e esperienza dà l'occasione per un'importante precisazione sulla natura dell'oggettualità: modello degli oggetti non sono gli oggetti naturali, ossia quel tipo di oggetti che presumiamo sussistere come nude realtà effettive, e che nel corso dell'esperienza verrebbero rivestiti di un carattere mondano, affinché non vadano in giro nudi. La costituzione della natura, osserva Heidegger rovesciando l'impostazione trascendentale della fenomenologia espressa nelle *Idee* husserliane, non può fornire il fondamento-modello per delle specie di oggetti superiori. «Piuttosto, è l'oggettualità della natura che discende invece dal senso fondamentale dell'essere-oggetto proprio del mondo vissuto, esperito, incontrato (cfr. storia del concetto di "natura")»⁴⁴⁶. È facilmente intuibile la ragione di questa posizione assunta da Heidegger, e che possiamo riassumere così: la cura traduce tutto ciò che incontra (cioè: l'ente che si lascia incontrare) nel suo linguaggio. Avendo in se stessa il fine del proprio movimento, essenzialmente autofinalizzata, tutto ciò che viene incontro alla cura si presenta allora, però, come mezzo per la cura.

In un testo che ha perso progressivamente il carattere di lezione per assumere sempre più quello di una trattazione sistematica, anche se soltanto abbozzata (tanto che Heidegger pensò alla trasformazione del manoscritto in un

⁴⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 125-126.

⁴⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 126. Notiamo due cose. In primo luogo, che il termine greco φύσις che Heidegger adotterà da qui per i prossimi mesi come termine-guida per descrivere l'intima motilità della vita fattizia su questi presupposti mostra già tutti i limiti della traduzione con «natura» (si veda, tra gli altri, il saggio su Aristotele del 1939: «Sull'essenza e sul concetto della Φύσις. Aristotele, *Fisica*, B, 1», in M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pagg. 193 ss.). In secondo luogo, che da questo passo sulla costituzione mondana dell'oggettualità emerge con evidenza la distanza con la fenomenologia husserliana delle *Idee* e il vero e proprio rovesciamento metodologico imposto da Heidegger alle sue ricerche fenomenologiche. Se infatti in *Ideen I* era chiaro che la fenomenologia trascendentale doveva cominciare con il gesto dell'*epoché* per eccellenza, vale a dire la neutralizzazione del mondo, l'annientamento della sua esistenza, da cui risultava l'esistenza residuale della coscienza trascendentale, i primi corsi friburghesi mostrano il procedimento opposto, in cui la genesi dell'atteggiamento teoretico viene ricercato nell'evento appropriante del mondo e del suo rapporto con la vita, in breve, dell'evento del mondo della vita; nozione, quella di *Lebenswelt*, che pure non era estranea, come abbiamo visto (cfr. *infra* 1.4), allo Husserl degli anni del primo conflitto mondiale.

libro, ricordano i curatori tedeschi nella *Postfazione* al volume), a parere dell'autore si rende necessario un chiarimento ulteriore. In effetti quanto fin qui esposto sulla genesi dell'oggettualità nell'esperienza fattizia del mondo potrebbe far credere che la cura abbia come oggetto direttamente la significatività come carattere categoriale del mondo. Così non è, dal momento che la cura è diretta sempre al «singolo ente mondano, che trova l'espressione oggettuale che gli corrisponde, cui la vita stessa dà forma»⁴⁴⁷.

Il carattere inquieto della vita fattizia, che comincia ad adombrarne la peculiare motilità, viene ora approfondito in un senso che interessa da vicino la nostra ricerca. Così come la vita si presenta come un destino, una nebulosa di possibilità attuate e inattuate, il prendersi cura si trova sempre in una «consegna» (*Weisung*), sia essa definita o meno, certa o oscillante. E in questa consegna essa è sempre riferita al mondo della vita: «La vita piena, che è sempre in un mondo, può attuarsi in consegne della cura. Mediante consegne così configurate, si perviene all'evidenziamento di singoli, particolari *mondi della cura* [*Sorgenswelten*]».

Ciò a cui si dedica una vita fattizia nel suo prendersi cura, ciò di cui essa vive, è sempre interno ad uno dei tre fondamentali mondi evidenziabili che Heidegger indica come «*mondo-ambiente, mondo collettivo e mondo proprio*». Questa distinzione non è reperibile in termini obiettivi, né sono identificabili precisi confini tra i tre mondi. La loro distinzione deriva invece dalla «configurazione» (*Ausprägung*) della maniera di prendersi cura, «dal carattere di possibilità e maturazione»⁴⁴⁸.

Lasciamo per ora da parte la descrizione di ciascun mondo della cura, o «mondi fondamentali» (*Grundwelten*), che riprenderemo all'inizio dell'ultimo paragrafo (4.4), e proseguiamo la lettura seguendo il filo rosso che ci sta guidando, ossia il peculiare rapporto tra il *Sorgen*, il prendersi cura della vita e il mondo in cui essa si prende inquietamente cura di se stessa. Il fatto che la vita sia consegnata al suo mondo, di volta in volta configurato come mondo proprio, collettivo o ambiente, non può che costituire un punto di partenza per l'interpretazione fenomenologica. Prima di passare ad analizzare i momenti categoriali che si evidenziano nel senso di riferimento della vita, cioè nella cura, Heidegger riassume così il percorso fin qui svolto:

Innanzitutto, dunque, abbiamo acquisito: la caratteristica fondamentale del senso di riferimento del “vivere” in quanto prendersi-cura; il carattere contenutistico fondamentale della vita in quanto “mondo”, determinato categorialmente come significatività; al tempo stesso – rispetto alla possibile configurazione della cura, ovvero all'evidenziamento del mondo cui essa si rivolge – le tre possibili consegne

⁴⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, pagg. 127-128: «Non è la significatività come tale ad essere esperita espressamente; essa però può essere esperita. Questo “può” ha il suo particolare senso categoriale. Il *passaggio dall'espresso all'inespresso* è “categoriale” in senso eminente (interpretazione delle categorie!). La significatività viene però effettivamente espressa nell'interpretazione propria della vita in riferimento a se stessa; solo in base a questa interpretazione si può comprendere a pieno che cosa “è” e che cosa significa vivere di fatto “nella” significatività. L'espressione abbreviata “vivere nella significatività” vuol dire: vivere in, di e in base a oggetti nel carattere categoriale di contenuto dell'essere-significativo».

⁴⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 128-129, trad. it. mod.

caratteristiche che la vita può “avere”, dove questo “avere” va preso in senso elastico e non impegnativo, visto che su ciò che vi si connette non si è stabilito nulla; per lo più la vita è in una o un'altra di queste consegne evidenziatrici in maniera inespressa, e non in un esplicito portarsi-in-essa, e non ha mai bisogno di giungere a una presa di consegna esplicita⁴⁴⁹.

Nelle pagine seguenti vengono discussi i tre caratteri del prendersi cura, l'inclinazione, la distanza, o meglio: la atrofizzazione della distanza nella continua inclinazione alla distrazione, e infine la chiusura della vita contro se stessa, chiusura, cioè, di fronte alla possibilità della vita di incontrare se stessa. Il terzo carattere della cura, la chiusura, risulta estremamente interessante, perché qui la cura arriva quasi a neutralizzarsi, ribaltandosi in «non-cura»: «così nella cura la vita c'è (ancora), ma appunto come ciò che nella cura e nel suo adempimento è liquidato, annientato»⁴⁵⁰.

Conviene soffermarsi seppur brevemente su questo punto. La possibilità che la cura si ribalti in «non-cura» o «incuranza», «assenza di cura» (il termine impiegato da Heidegger è «*Sorglosigkeit*») rinvia ad un aspetto decisivo di tutta la riflessione che Heidegger sta iniziando a portare avanti sul rapporto tra autenticità e inautenticità dell'esistenza. Che la questione emerga nel momento in cui ad essere discusso è l'alleggerimento della vita da se stessa, lo sgravarsi della vita nel e mediante l'aver cura quotidiano, strutturale, inaggrabile, in una parola: vitale, conferma il problema *economico* che si manifesta al cuore della questione della cura, il lavoro dell'economia che si sprigiona nella cura, dove per problema economico intendiamo la liquidazione del fine mediante i mezzi che alleggerisce-consuma il mezzo stesso. «Commercio», dirà poi Heidegger nel *Natorp-Bericht*. Auto-esonero, espletamento di una cura che coincide con i mezzi di cui si dota, che vi si fonde, sciogliendosi, la «non-(più)-cura», *Sorglosigkeit*, indica, in questo senso, un darsi da fare inteso in termini meramente economici, oblio del fine nella consunzione dei mezzi.

Sarebbe allora da chiedersi se questo fondo economico della cura che ne provoca l'esaurimento, il rovesciamento in non-cura, non ritorni nella questione della tecnica, e precisamente nella critica dell'operatività. Il fondo economico della cura la accomunerebbe al funzionamento proprio di un principio operativo, di annientarsi nel suo adempimento, di liquidarsi, appunto. Tuttavia, ciò costituisce una netta differenza, invalicabile, almeno in questi anni di esordio, per la quale l'esistenza caratterizzata dalla cura non può essere intesa come un principio operativo, dal momento che, come vedremo in seguito, essa è contraddistinta da un incessante movimento di recupero nella cura che ricomincia, e ciò costituisce – letteralmente – la sua rovina; aspetto che si chiarirà quando Heidegger parlerà della tipica apprensione (*Besorgnis*) in cui la vita assume se stessa.

Non possiamo seguire nel dettaglio la discussione dei tre caratteri del prendersi cura. Quello che ora invece ci preme seguire è il modo in cui

⁴⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 132.

⁴⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 140-141. Non-cura che poco dopo sarà anche chiamata «spensierata sicurezza (*securitas*)» (pag. 142). Per una ricostruzione di questa parte del corso si può consultare il saggio di Greisch *Le sens d'être de la vie: vers quelle ontologie?*, in *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, op. cit., pagg. 264 ss. È il caso di notare che in *Essere e Tempo*, op. cit., pagg. 308-310 (§ 51) la *Sorglosigkeit* è legata al predominio dell'impersonale «si» nella sfera pubblica.

Heidegger, dalla caratterizzazione fenomenologica della cura – che, come chiarito dalla nota di *Essere e Tempo* menzionata all’inizio, fu rivelata dall’interpretazione di Agostino, in riferimento all’ontologia aristotelica – e del suo rapporto col mondo, porti allo scoperto l’indicazione verso la fondamentale motilità della vita fattizia, già contenuta nel senso e nel contesto dell’attuazione⁴⁵¹.

Siamo così arrivati al punto da cui abbiamo cominciato a leggere queste lezioni, quando viene portata in discussione la connessione tra il problema della fatticità e quello della κίνησις, annunciato in questi termini:

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.

Subito dopo il docente introduce due nuove determinazioni del movimento proprio della vita, «rilucenza» e «prestruzione», che alludono a una «categoria fondamentale della vita avente-cura nella sua fatticità», una categoria di movimento la cui interpretazione deve consentire di determinare categorialmente l’«essere (senso di realtà)» del mondo della vita⁴⁵².

L’ultima parte del corso sarà infatti dedicata al «carattere proprio di caduta della vita fattizia», al «rovinio». Heidegger ha così la possibilità di ricomprendere in una riflessione più ampia l’intreccio tra le caratteristiche «iperbolicità» della cancellazione della distanza e dell’«ellitticità» propria della chiusura che aveva descritto in queste pagine. Ma, ben più importante di un discorso riepilogativo, nel rovinio possiamo riconoscere il punto di articolazione tra senso di riferimento della vita fattizia, la cura, e il senso di contenuto, il mondo, rappresentando quest’ultimo la categoria che interpreta il senso d’essere della vita nel mondo, perché nomina la proprietà fondamentale del movimento della vita *prodotto dal suo mondo*.

È bene mettere in evidenza il seguente punto: quello che nei *Grundprobleme der Phänomenologie* rappresentava la resistenza maggiore contro cui si scontrava la ricerca della fenomenologia del suo ambito originario, cioè la tendenza invincibile della vita ad aderire a se stessa, alle proprie strutture, diviene ora il punto di forza dell’analisi. E che questa motilità sia prodotta dal mondo in cui la vita vive, lungi dal confutare la lettura heideggeriana, ne riconferma invece l’impianto di base: la motilità che costituisce la vita fattizia non è la vita a produrla, in quanto vive nel mondo, «ma il mondo in quanto è ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive»:

⁴⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pagg. 146-147.

⁴⁵² Cfr. *ibid.*, pagg. 149 e 151. Da notare che rilucenza e prestruzione vengono da Heidegger intese come «espressione dell’intenzionalità», ovvero della «struttura formale originaria della fatticità (del senso d’essere della vita)», struttura formale che non cade «dal cielo», ma che così riceverebbe l’indicazione fondamentale della sua provenienza (pagg. 163-164).

Nella struttura della motilità qui indicata, la motilità della vita fattizia ha dunque il carattere di una particolare autosussistenza, un'auto-motilità che ha la sua *autenticità* proprio nel fatto che la vita vive *fuori-di-sé*.

Così, nel corso del 1921/22 giunge a maturazione il percorso fenomenologico delle *Vorlesungen* del periodo primo-friburghese, realizzando il programma abbozzato nelle lezioni del 1919/20. La motilità rappresenta infatti quella proprietà fenomenologica in grado di completare la dotazione della fenomenologia della vita fattizia, esplicandone il momento centrale della autodonazione estatica della vita. Ma la nuova scoperta comporta nuovi problemi. In questo movimento di fuoriuscita da sé la vita si volge contro se stessa. Questo rovinante «contro» (*das (ruinante) »gegen«*) rappresenta il presupposto dell'interpretazione che essa deve rimontare per potere cogliere la propria portata originaria, per aversi come autentica interpretazione, manifestandosi come un vero e proprio contromovimento:

In quanto esistenziale, l'interpretazione fenomenologica manifesta essenzialmente una “contro”-motilità. Non è infatti per nulla chiaro a prima vista che l'apprensivo immergersi in qualcosa sia un movimento della vita “contro sé” di modo tale che la vita è “ancora” qualcos'altro, un “qualcos'altro” che nel rovinio è là, cioè “avviene”, ma nella forma dell'esser-rimosso. L'indeterminatezza della vita nel suo mondo-ambiente è un carattere fenomenologico positivo della vita, che viene incontro appunto in questa forma⁴⁵³.

Le fenomenologia deve prendere sul serio questa contro-motilità, vale a dire il presupposto della sua interpretazione, intendendo il «contro-cui» sotteso al rovinio, prosegue Heidegger, «come un'*autenticità fattizia* della vita». E se del rovinio è caratteristica la caduta, e se, come abbiamo visto, questa caduta, senso d'essere costitutivo della fatticità, è letteralmente senza fine, similmente all'interpretazione del *defluxus* agostiniano vista in precedenza, non stupisce che a questa breve introduzione di carattere metodologico segua l'analisi dell'accrescimento (*Steigerung*, incremento, intensificazione) del prendersi cura, *Sorgen*, in «apprensione», *Besorgnis*. L'apprensione è il modo peculiare dell'attuazione del prendersi cura che si riferisce a sé, alla cura che nel prendersi cura assume sempre anche la cura stessa. Ciò non significa, si affretta a specificare Heidegger, che la cura abbia in vista il sé stesso a cui si riferisce nella sua attuazione:

ciò a cui il prendersi-cura nella sua attuazione (nella sua motilità e quindi nel senso pieno e nel suo carattere d'essere) ha mirato, è “esso” stesso. “Esso” stesso, e non necessariamente *sé* stesso [*Auf »es« selbst, nicht notwendig auf »sich« selbst*]. Con l'uso di questo “esso” va indicato il fatto che qui, dove il prendersi-cura prende in cura se stesso, questa cura presa nel prendersi-cura viene incontro in *forma mondana*. Una presa-in-cura che comunque può anche diventare esplicita, sicché questa relazione può allora esprimersi dicendo che il prendersi-cura prende in cura *sé* stesso. Solo, bisogna fare attenzione al fatto

⁴⁵³ Cfr. *ibid.*, pagg. 162 e 164.

che questo “sé” non è un che di originario, ma è passato attraverso l’“esso” e l’incontro con “esso”⁴⁵⁴.

L’importanza cruciale di questo passaggio non sta solo nella distinzione perspicua, interna all’attuazione della cura, e non alternativa ad essa, tra la forma mondana della cura e la potenziale cura di sé. Anzi, a ben vedere questa distinzione risulta troppo superficiale e netta per cogliere la complessità della cura e del suo incremento in apprensione.

Quello che si manifesta con vigore in queste pagine è la rigorosa coerenza con cui i corsi primo-friburghesi perseguono la strada tracciata dalla fenomenologia del mondo della vita nei termini di una fenomenologia del sé, del suo mondo, delle sue strutture. L’attenzione con cui Heidegger distingue lo *es* dal *Selbst* ne è uno dei segni più lampanti. Troviamo qui colto, in uno sguardo d’insieme, sia l’intreccio sfumato tra impersonalità dell’evento del mondo (l’impersonalità che contiene in potenza l’adattamento all’esistenza mondana, il «si» della medietà e della quotidianità di *Essere e Tempo*), e l’autodonazione della vita, sia la consapevolezza che l’attuazione originaria dell’apprensione è sempre filtrata, per così dire, da questo evento, dall’esistenza mondano-ambientale in cui la cura si muove.

La presa in cura può quindi riguardare esplicitamente, in senso originario, se stessi, ma non possiamo ignorare il fatto che l’incontro con se stessi avviene in forma mondana, è un incontro *welthaft*, avente carattere di mondo, o, nelle parole che abbiamo appena letto, che il sé «è passato attraverso l’“esso” e l’incontro con “esso”», cioè attraverso l’evento personale-impersonale del mondo.

Nella tensione aperta tra lo *es* e il *Selbst* si svolge la caduta senza fine della vita fattizia, nonché l’intero percorso, il “volo libero” dell’ermeneutica fenomenologica del mondo della vita delle prime lezioni friburghesi. E se, in una caduta senza fine, ogni tentativo di individuarne l’origine, il punto di distacco, rimane privo di senso, così che ancor meno sensato è il tempo di questa caduta – tanto che l’unica forma temporale possibile appare quella di un passato ormai compiuto (ci si sarà accorti dell’espressione al passato usata da Heidegger), o di un attimo di eternità – allora l’analisi dell’accrescimento della cura nell’apprensione dovrà poter suggerire l’aspetto temporale di questa caduta, del rovinio, e, altrettanto, la connessione tra questa particolare temporalità e la motilità.

Nell’apprensione tutti gli aspetti del prendersi cura (inclinazione, cancellazione della distanza, chiusura) si intensificano, trascinate nella caduta della cura stessa, e così anche la possibilità di chiarificazione si intensifica a sua volta. Ma per quanto ciò possa sembrare un elemento di favore, per quanto la cura possa essere assunta con fermezza, convinzione, il potere travolgente della caduta senza fine è tale da far accrescere l’ambiguità insieme alla potenziale chiarezza, al punto che «nell’apprensione la vita fattizia rovinante copre, per così dire, se stessa! (carattere di caduta della larvanza)».

Tuttavia, nonostante la vita incontri sempre se stessa in forma mondana, ricoprendosi, in questa mondanità essa «traspare nella sua autenticità», cioè viene in qualche modo a se stessa nella cura. Dato il carattere di caduta continua e senza fine, questo «avvento» (*Vorkommen*) non può evidentemente essere un avvenimento in senso obiettivo, qualcosa che ci si para davanti nel mondo,

⁴⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 167.

mentre definisce piuttosto il «carattere kairologico (καιρός, tempo)» della cura, il tempo debito, il «suo tempo», «inscritto nel senso del contesto d'attuazione della fatticità». Questo aspetto kairologico della cura – nella caduta la vita traspare nella sua autenticità, tende ad autoesplicarsi – costituisce il modo in cui «nell'apprensione si annuncia (avviene) e in generale può annunciarsi (avvenire) la vita»⁴⁵⁵.

Nei precedenti corsi friburghesi abbiamo messo in evidenza la storicità costitutiva della fatticità. Ora questa costituzione temporale viene ripresa nell'ottica del problema della motilità. Da non confondere con «sentimenti», i caratteri della motilità fattizia della vita che si fanno incontro nell'apprensione, come tormento, rovello, afflizione, mostrano di possedere uno specifico «senso d'annuncio», di «avvento nella fatticità» che si trova in uno «stretto rapporto d'attuazione con l'avvento della vita mondano-ambientale». Con ciò però ancora non è stato chiarito il senso della temporalità della vita fattizia. Che cosa dobbiamo intendere con “tempo”, quando mettiamo in questione la motilità della vita fattizia?

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 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.

Il tempo, inteso in senso kairologico, si presenta come la chiave di volta interpretativa della motilità della vita fattizia. Mettendo in questione direttamente il proprio presupposto, l'interpretazione è giunta ad individuare un principio generatore del movimento, se non addirittura la sua condizione, come abbiamo appena letto. Eppure di vero e proprio principio non possiamo parlare, trattandosi di una caduta senza fine, di una caduta nel vuoto. Ancora, è proprio l'idea di una caduta libera (*Sturz*) nel mondo – idea secolarizzata, pensata integralmente nel rapporto duale tra una vita e un mondo senza autore – a prevalere su ogni ipotesi di rovesciamento (*Sturz*, come si dice di un governo, ma anche *Umsturz*) della fatticità. Senza principio né fine, l'apprensione della cura più aderisce a se stessa, più presta il fianco alla neutralizzazione del suo peculiare carattere temporale, kairologico. Nonostante il tormento, il rovello, l'afflizione che segnalano il carattere avventizio della fatticità, nella cura monta infatti una «crescente sicurezza mondana, del non-angustarsi con questo genere di cose», l'intensità del tormento viene commutata in intensificazione del rovinio, come se – in una sorta di mossa adattiva che non ci sembra azzardato leggere descritta in queste pagine – la cura si ribaltasse in non-cura per un motivo essenziale, non estrinseco, alimentata dalla stessa caduta libera. È questo, in fondo, che ci *nega* il tempo:

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

⁴⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pagg. 168-169: «Die Frage ist, wie in kairologischer Hinsicht in der Besorgnis Leben als solches sich meldet (vorkommt) und melden (vorkommen) darf». Da questo punto si può leggere l'aggiunta intitolata «Presupposto» (pagg. 193-200).

stessa. Il rovinio sottrae il tempo, cioè cerca di cancellare dalla fatticità il carattere storico. Il rovinio della vita fattizia ha questo carattere d'attuazione della *cancellazione del tempo*. In questa forma particolare la storicità è sempre ancora presente nella vita, è sempre fattizia in ogni rovinio (la storicità come carattere costitutivo della fatticità)⁴⁵⁶.

Dobbiamo prestare attenzione al fatto che, con l'introduzione del tempo, del carattere kairologico della motilità della vita fattizia, fa il suo ingresso anche il problema della *negazione*. Sebbene esuli dai propositi della presente ricerca vogliamo ugualmente segnalare, avviandoci alla conclusione della lettura di questo corso del 1921/22, le pagine dedicate ai caratteri «indicativo-formali» del rovinio. Tra i quattro caratteri passati in rassegna (seduttivo, quietivo, alienante), il quarto, quello del negativo, del carattere dell'annientamento (*das Vernichtende*) ci sembra particolarmente importante non soltanto perché qui Heidegger, partendo dall'uso linguistico della negazione, dalla tendenza al «dire-di-no» si avvicina molto a quell'analisi fenomenologica del linguaggio che, pure operativa nella fenomenologia della vita fattizia di questi anni, non viene esplicitamente tematizzata. L'introduzione della negazione nell'impianto dell'interpretazione fenomenologica di questo corso completa il quadro della motilità della vita fattizia, facendone emergere la condizione fattizia di fondo che Heidegger definisce «povertà» (*Darbung*, pena, stento).

Intesi come «esistenziali» il “no”, il “non”, il “niente” sono costitutivi della fatticità. L'intreccio tra esistenza e fatticità si annoda intorno al “non” in un modo talmente poco estrinseco, quanto poco estrinseca è la neutralizzazione della temporalità della vita assorbita nell'apprensione. Tempo e negazione definiscono così i termini della motilità della vita fattizia, e quindi del continuo avvento della vita a se stessa. Ma così come il rovinio neutralizza la temporalità senza eliminare la strutturale storicità della vita, il “niente” della vita fattizia, che concresce nella caduta, che partecipa alla maturazione (*Zeitigung*) della vita, rientra altrettanto nella attuazione della motilità che neutralizza il carattere di avvento della vita. In una formula, o «definizione formale», che troviamo verso la fine del corso: «il *niente della vita fattizia* è il *non avvento nell'esserci rovinante di se stessa*, che è proprio della vita fattizia sul piano della vita stessa e del suo mondo-ambiente, maturato da essa stessa per se stessa (fatticità)».

Con la cura aumenta la possibilità della non-cura, della chiusura dinanzi a se stessa in quanto *Selbst*, sé. Ma il senso del “non” apposto davanti alla cura non è privativo, alla cura non sfugge nulla, tantomeno se stessa. Il contenuto positivo

⁴⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 170-171: il rovinio si mette in atto come cancellazione del tempo, «Die Ruinanz des faktischen Lebens hat diesen Vollzugssinn der Zeittilgung». In questa espressione, «*die Tilgung*», c'è anche il riferimento a un incompiuto, e irrealizzabile in senso pieno, «ammortamento» della vita fattizia, espressione che può rendere bene l'idea della neutralizzazione della sua costituzione temporale, che si attua come l'estinzione non istantanea, ma secondo gradi e momenti di intensità differenti, di un debito, di una mancanza che, in questo caso, nella caduta libera, è senza fine, un debito a cui nessun piano di ammortamento, appunto, può porre rimedio. Caduta senza fine, ma ancora, senza principio: senza un principio che giustifichi la contrazione del debito, né una *ratio* che ne orienti l'estinzione. Chi ha familiarità con la cosa economica non farà fatica nemmeno a riconoscere, inoltre, l'effetto di svalutazione e impoverimento provocato dal processo di ammortamento. In ultimo, va osservato che la descrizione del rovinio conferma il nocciolo economico della cura come più sopra evidenziato.

della non-cura è il non-avvento della vita, il modo proprio dell'«*esserci ancora*» della vita mondano-ambientale:

La vita mondano-ambientale si annuncia ancora nel suo non-poter-avvenire, non nel senso che essa propriamente si evidenzi, ma in quanto proprio in questo suo non-evidenziarsi viene incontro *assieme* al mondo e in quanto mondo, di modo che il mondo assume così il carattere dell'intrasparenza e, nonostante ogni immediatezza, resta, almeno nel suo esserci e nel suo farsi-incontro, un che di enigmatico⁴⁵⁷.

È il caso di soffermarsi, in conclusione, su questa enigmaticità della vita che si rispecchia nel mondo, enigmaticità che si condensa nella cura e che ci rimanda direttamente al problema fondamentale in cui la fenomenologia heideggeriana, intendendosi come scienza preteoretica in cerca del suo *Ursprungsgebiet*, si era imbattuta già nei *Grundprobleme der Phänomenologie*: nessuna datità immediata è garantita per la fenomenologia della vita fattizia, l'autodati della vita fattizia è una deformazione in cui con tutta la sua fatticità la vita si oppone alla riconduzione fenomenologica al suo ambito originario. «Come ottengo l'origine?» si domandava allora Heidegger in quel semestre invernale del 1919/20⁴⁵⁸. La possibilità di una risposta, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, era stata individuata nell'enfaticizzazione funzionale del mondo del sé, e la «specifica fenomenologia del sé» doveva occuparsi di disoccultare, per così dire, il mondo del sé dall'articolazione complessiva del mondo della vita, in particolare dall'«esistenza ambientale», cioè dall'ovvietà in cui si dà per noi il nostro mondo proprio, relativo al sé. In un confronto con la psicologia e la metafisica, che riducono il sé a oggetto, cosa tra altre, la fenomenologia aveva ritrovato questa ovvietà nella quotidianità, in cui le tre cerchie che compongono il mondo della vita si compenetrano, e il mondo del sé si trova sempre in connessione con gli altri due mondi, con l'ambiente e il mondo degli altri⁴⁵⁹.

Il fenomeno fondamentale della cura, con tutta la carica di negatività che essa comporta, manifesta, in questo senso, una coerente prosecuzione di indagine su quello stesso piano problematico, poiché riassume in sé sia il riferimento simultaneo al mondo della vita nel suo complesso (ai *Sorgenswelten*), sia le variazioni di intensità all'interno del movimento incessante della cura, e dunque, come vedremo meglio in seguito, leggendo il Rapporto a Natorp del 1922, anche la possibilità di una attuazione autentica. Tuttavia, in questi corsi friburghesi l'accento cade sull'inautenticità della cura, sul moto perpetuo del rovinio.

Torniamo all'ultimo brano tratto dal corso su Aristotele, in cui siamo giunti a una formulazione esplicita di quello che si poteva prevedere già dallo svolgimento del problema della motilità della vita fattizia: la vita intrattiene col

⁴⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 179. Nella fenomenologia della mondo della vita non sono ammesse né esteriorità né trascendenza, perciò l'interpretazione della vita fattizia è detta «immanente» (pag. 44). Notiamo anche, di passaggio, che in questa prospettiva secolarizzata, diremmo, assume grande rilievo il fenomeno della negazione linguistica, della «produttività del non» («*das Neinsagen, die Produktivität des Nicht*»), come la chiama Heidegger nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 148.

⁴⁵⁸ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pag. 174.

⁴⁵⁹ Su questo si veda S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, op. cit., pagg. 20-23.

mondo un rapporto simbiotico tale che è quest'ultimo ad imprimerle il movimento di caduta senza fine, sollecitando la cura di sé ma frenando l'avvento della vita a se stessa, tanto da indurre il contro-movimento dell'interpretazione esplicita, della filosofia. Le ultime battute del corso lo confermano, delineando la posta filosofica in gioco nell'interpretazione della motilità. L'attuazione dell'interpretazione filosofica rappresenta una «*motilità contro-rovinante*», sottolinea Heidegger, in cui la vita fattizia perviene alla sua propria «autodati-tà», la quale non può in alcun caso essere confusa col tipo di dati-tà dell'immediatezza del mondo, e tantomeno col tipo di autodonazione specificamente teoretica.

È questo un punto decisivo che, pur confermando l'impostazione della fenomenologia del mondo della vita del primo periodo friburghese, ne sancisce l'irreversibile mutamento interno: l'interpretazione filosofica, lottando contro il rovinio, contrastando la caduta libera della vita nel mondo, deve poter arrivare a operare la più netta delle distinzioni, quella cioè tra il modo di dati-tà della vita e il modo di dati-tà del contesto in cui la vita si dà a se stessa, il mondo⁴⁶⁰. Ma se la vita «incontra se stessa in quanto mondo», se la «separazione» tra vita e mondo «è estranea alla prospettiva di questa analisi»⁴⁶¹, e se, d'altra parte, l'interpretazione immanente della vita fattizia tenta di descrivere proprio questa specularità, capace di mettere in crisi il rapporto della vita con se stessa, la sua autochiarificazione nell'«avvento», distinguere il modo di autodati-tà della vita dalla (presunta) immediatezza del mondo non significa perdere quest'ultima? Che cosa diventa il mondo per un'ermeneutica sempre più esclusivamente incentrata sulla vita del sé, dentro e contro al suo mondo?

Quali che siano le risposte a queste domande, che proveremo a rintracciare in quanto segue, ci vengono alla mente, a proposito di questa ultima, decisiva e definitiva evoluzione della fenomenologia del mondo della vita heideggeriana le parole dell'apostolo Paolo (1 Cor 13,8-13): «L'amore mai cade; invece, profezie verranno abolite, e anche lingue cesseranno; anche la scienza sarà abolita. Conosciamo parzialmente, infatti, e profetizziamo parzialmente. Quando però viene ciò che è perfetto, compiuto, allora sparisce ciò che è parziale. Quando ero bambino, parlavo come bambino; quando sono diventato uomo, ho eliminato le cose da bambino. Vediamo, infatti, ora attraverso uno specchio, come in un enigma, allora, invece, vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte, allora invece conoscerò, come anch'io sono stato conosciuto. Ora rimangono queste tre cose, fede, speranza, amore: però la più grande di queste è l'amore».

⁴⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pag. 183. Eloquentemente è anche il senso in cui Heidegger intende il filosofare: «Il filosofare è esistenziale in senso contro-rovinante; esso cioè porta all'appropriazione il presupposto in forma via via più radicale, in modo tale che esso diviene visibile – come non cancellabile (povertà). Questo “vedere” non è un semplice prender conoscenza; piuttosto, in esso la vita mondano-ambientale viene afferrata in quanto contro-rovinante. Il presupposto è incluso nel senso d'essere del rovinio, nell'essenteci storicità della fatticità [*im daseienden Geschichtlichen der Faktizität*]» (pag. 192).

⁴⁶¹ Cfr. *ibid.*, pag. 205.

4.3 | Ontologia e Fatticità

La bozza di studio per un libro mai scritto su Aristotele dell'ottobre del 1922, convenzionalmente nota come *Natorp-Bericht*, che Heidegger spedì a Gottinga e a Marburgo, rispettivamente a Georg Misch e Paul Natorp per concorrere alla cattedra di professore straordinario, può essere considerato un primo embrione del programma di *Essere e Tempo*. Vi troviamo infatti prefigurata la ricerca di un'ontologia fondamentale basata sulla situazione umana (*Dasein*) e la precisa individuazione del compito di una distruzione della storia dell'ontologia da attuarsi mediante il recupero del senso originario della concettualità greca incentrata sulla triade λόγος, φύσις (in particolare la motilità, κίνησις), ἀλήθεια⁴⁶².

Il lavoro che porterà a *Essere e Tempo* comincia quindi già nel 1922 sotto la pressione dell'assegnazione della cattedra a Marburgo. Dal 1916, infatti, cioè dalla pubblicazione dello scritto di abilitazione sulla *Dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, nulla di Heidegger era apparso. Ma, come abbiamo visto all'inizio, riferendoci alla nota di *Essere e Tempo*, il materiale dell'opera maggiore incompiuta era stato ripetutamente esposto a lezione.

Il cosiddetto *Rapporto Natorp* è contenuto nel volume 62 della *Gesamtausgabe*, come *Appendice III* con il titolo: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*⁴⁶³. Il corso presentato nel volume, il più lungo del periodo friburghese, è scandito da lunghe e meticolose parafrasi e traduzioni di ampi brani selezionati dalla *Metafisica* e dalla *Fisica* di Aristotele, che Heidegger sviluppava a lezione riga per riga. Presentando il metodo dell'interpretazione etimologica e dello scavo nelle sedimentazioni di significati delle parole chiave dell'ontologia greca, metodo che in seguito diventerà uno dei tratti distintivi della filosofia heideggeriana, le lezioni costituiscono il complemento di quell'impianto ermeneutico che troviamo riassunto nel *Natorp-*

⁴⁶² Nell'introduzione al suo lavoro sulla genesi di *Essere e Tempo*, Kisiel menziona il *Natorp-Bericht*, insieme alla *Note* su Jaspers e alla conferenza su *Il concetto di tempo* tenuta davanti ai teologi marburghesi nel luglio del 1924, come i tre documenti principali che rappresentano altrettante genesi differenti dell'impianto fondamentale dell'opera maggiore del 1927, cfr. *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pagg. 8-9. Lo stesso Heidegger, pur senza nominare esplicitamente il Rapporto, nei suoi appunti filosofici personali contenuti nei cosiddetti *Quaderni neri* (*Überlegungen IV*) indica nel 1922 il «germogliare» (*aufkeimen*) di *Essere e Tempo*, e la via percorsa da allora come il tentativo di sviluppare il terreno e la prospettiva per la «meditazione estrema», quella sulla verità dell'essere, cfr. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA. 94, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, pag. 298. Per una ricostruzione completa, filosofica, storica e biografica si può consultare il primo capitolo di R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2002, pagg. 15 ss.

⁴⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922; GA. 62), V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2005. La traduzione italiana (della sola *Appendice*) a cui faremo riferimento è a cura di A. Ardovino e A. Le Moli e si trova in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005: «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922».

Bericht, poiché inseriscono le traduzioni dei concetti chiave come φύσις, ουσία, εἶδος, ἰδέα all'interno di interpretazioni più distesamente argomentate, ad esempio quelle dedicate ai primi capitoli del primo libro della *Metafisica*.

Il punto di partenza dell'interpretazione del *Natorp-Bericht* è la «problematica originaria della fatticità». Il metodo applicato è quello che risulta dal percorso delineato dai cicli di lezione precedenti, in cui la fenomenologia heideggeriana si è progressivamente incentrata sull'ermeneutica del sé, sull'articolazione tra il sé e il suo mondo e sul peculiare movimento di avvento della vita a se stessa. Questo metodo è implicitamente ripreso nell'intento programmatico del *Natorp-Bericht*:

L'esserci fattizio è ciò che è sempre e soltanto come il pienamente proprio, non come l'esserci-in-generale di una qualche umanità universale, l'occuparsi della quale sia un compito semplicemente immaginario.

Questo vero e proprio testo di transizione, confermando i risultati della ricerca fenomenologica heideggeriana dei primi anni friburghesi che abbiamo messo a fuoco nel precedente paragrafo, ne rappresenta un significativo ampliamento. Li conferma, perché chiarisce che la ricerca filosofica si candida a mettere in atto il progetto di storia della ontologia e della logica annunciato fin dall'inizio⁴⁶⁴. E al contempo li amplia, perché ricomprende al suo interno l'esigenza di una rielaborazione delle categorie fenomenologiche avanzata negli ultimi sviluppi delle ricerche heideggeriane:

La fissazione dell'atteggiamento storico fondamentale dell'interpretazione scaturisce dall'esplicazione del senso della ricerca filosofica. Come oggetto di questa è stato determinato, a livello di indicazione, l'esserci umano fattizio in quanto tale. La caratterizzazione concreta della problematica filosofica deve venire enucleata a partire da questo suo oggetto. Pertanto si rende necessaria una prima messa in rilievo preparatoria dello specifico carattere d'oggetto e d'essere della vita fattizia. Ma non soltanto perché essa è oggetto della ricerca filosofica, bensì perché questa stessa costituisce un determinato "come" della vita fattizia ed in quanto tale contribuisce, nella sua attuazione e non semplicemente in un'"applicazione" successiva, alla maturazione temporale dell'essere di volta in volta concreto della vita in se stessa. La possibilità di contribuire a tale maturazione temporale (*Mitzeitigung*) si fonda sul fatto che la ricerca filosofica è l'attuazione esplicita di una motilità fondamentale della vita fattizia e si mantiene costantemente al suo interno.

Il carattere introduttivo del testo è rimarcato mediante la delimitazione dei suoi intenti al preliminare portare allo sguardo e rendere disponibili gli elementi costitutivi della fatticità come pre-possessione (*Vor-habe*) della ricerca concreta. Anche uno degli indizi più importanti da cui era partita la distruzione

⁴⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, pagg. 168-169. Al posto di «fattizio», che manteniamo, come altri termini quali «mondo-ambiente», per esigenza di omogeneità interna alla nostra ricerca, i traduttori impiegano «fattuale».

fenomenologica di questi anni, la plurivocità del termine «vita» (plurivocità che ha «le sue radici nello stesso oggetto significato») viene ricollocato in questa tensione storica e valutato sul modello dell'ontologia aristotelica, cioè sulla base di un'interpretazione preliminare dell'essere come plurivoco, dell'essere che si dice in molti modi:

il termine ζωή, *vita*, indica un fenomeno fondamentale su cui si incentrarono l'interpretazione greca, vetero-testamentaria, neo-testamentaristico-cristiana e greco-cristiana dell'esserci umano. [...] La disposizione alla plurivocità (πολλαχώς λεγόμενον) non è un mero rovistare tra significati isolati di parole, ma espressione della tendenza radicale a render accessibile la stessa oggettualità significata e disponibile la fonte motivazionale dei diversi modi di significare.

Rivelativa è a tal proposito l'aggiunta a margine dello stesso Heidegger («Vita – Mondo – | Essere |») che suggerisce un legame stringente, «motivazionale», appunto, tra i diversi significati del termine «vita» e il riferimento in cui esso di volta in volta si trova. Perciò Heidegger prosegue con una definizione che non ci coglie impreparati, avendola vista emergere direttamente dal corso del semestre invernale 1921/22, che stabilisce la cura come motilità fattizia della vita e il mondo come ciò verso cui questa cura è diretta:

Il senso fondamentale della motilità fattizia della vita è l'*aver cura* (*curare*). Nel "mirare a qualcosa" orientato e avente cura c'è il verso-che (*Worauf*) della cura della vita, il rispettivo *mondo*. La motilità dell'aver cura ha il carattere del commercio (*Umgang*) della vita fattizia con il suo mondo. Il verso-che della cura è il con-che del commercio. Il senso dell'essere effettivo e dell'esserci del mondo si fonda nel e si determina a partire dal suo carattere di con-che del commercio che ha cura. Il mondo c'è in quanto già sempre *assunto* (posto) in qualche modo *nella cura*.

Il mondo si articola, secondo i possibili orientamenti dell'aver cura, in mondo-ambiente, mondo-comune e mondo-proprio. Corrispondentemente, l'aver cura è cura del sostentamento, della professione, del piacere, dell'essere tranquilli, del non rimetterci la pelle, dell'avere familiarità con, dell'essere informati su, dell'esser a conoscenza di, del fissare la vita nei suoi scopi ultimi⁴⁶⁵.

Nel *Natorp-Bericht* appare chiaramente l'origine dell'atteggiamento teoretico da una sospensione o «arresto» del comportamento pratico della cura del mondo o del «commercio operativo», tale che la circospezione (*Umsicht*) che lo guida si assesta in mero osservare (*Hinsehen*), ponendo al tempo stesso il mondo circostante, l'ambiente: «La circospezione pone accanto alla vita il suo mondo, interpretato a seconda degli aspetti in cui esso si fa incontro e viene atteso in quanto oggetto di apprensione, posto in compiti e cercato come rifugio». Nella specifica modalità della cura dell'osservare, cioè nella *curiositas*, come rimarca

⁴⁶⁵ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, op. cit., pag. 170, per tutte queste ultime citazioni. «Aver cura» qui rende sempre «*Sorgen*», quello che nel precedente corso trovavamo tradotto «prendersi cura», che i traduttori adoperano per «*Besorgen*».

Heidegger, «il mondo non c'è in quanto con-che del commercio operativo, bensì soltanto in riferimento al suo aspetto (*Aussehen*)». L'osservare può, in queste condizioni, organizzarsi come scienza. Questa possibilità lascia emergere un atteggiamento specifico della cura, che esprime a sua volta un atteggiamento molto particolare nei confronti del mondo:

Il commercio si *trattiene* nel liberarsi dalle tendenze operative. L'osservare diviene esso stesso un commercio autonomo e in quanto tale un *intrattenersi* presso l'oggettuale determinato dall'astenersi dalla messa in opera. Gli oggetti ci sono in quanto *significativi* e solo nella teoretizzazione graduata e orientata in modo determinato sorge, a partire dal carattere di incontro fattizio del mondo (da ciò che è significativo), l'oggettuale nel senso di ciò che è dotato di un mero contenuto cosale, obiettivo⁴⁶⁶.

Questo atteggiamento nei confronti del mondo che conduce alla scienza, che costituisce la condizione senza la quale un'attività come la scienza non potrebbe dispiegarsi con i suoi propri effetti e prestazioni specifiche – e in cui, aggiunge Heidegger in una nota, si ha la possibilità di un autentico *bíos* – viene descritto utilizzando le potenzialità semantiche contenute nel verbo «*halten*», soprattutto nella forma «*aufhalten*», transitivamente: «fermare», «arrestare», e nella forma riflessiva di quest'ultimo: *Sichaufhalten*, «soggiornare», «sostare», qui reso «intrattenersi», e ancora *Sichenthalten*, «astenersi»; infine, impiegandolo anche come sostantivo, *Aufenthalt*, «soggiorno», termine che sarà di nuovo al centro delle riflessioni di *Essere e Tempo* sull'in-essere. Nell'opera del 1927, infatti, la «struttura fondamentale» del *Dasein*, l'*In-der-Welt-sein*, l'«essere-nel-mondo» comincia ad assumere i tratti definiti di una familiarità col mondo mediante un pretesto etimologico che vede coinvolto proprio il campo semantico del «soggiornare» e dell'*Aufenthalt*.

L'in-essere dell'esserci, il “come” dell'internità al mondo dell'uomo, non va inteso, secondo Heidegger, in senso spaziale, come una semplice inclusione o collocazione nel mondo. L'*In-Sein* si trova invece legato alla semantica del soggiornare, ciò che lo apparenta al *wohnen* e all'*habitare* latino. L'intento è quello di far risuonare nell'esistenziale «in-essere» la familiarità di un costante «trattenersi presso qualcosa», del divenire abituale di un «soggiornare». Il soggiornare inteso come l'atteggiamento dell'uomo nel mondo non ha per nulla l'aspetto scolorito di una passeggiata vacanziera, ma l'aspro sapore della faticosa costruzione del luogo abitato. Per Heidegger il soggiorno dell'uomo nel mondo va inteso nell'ottica di quella che, subito dopo, chiamerà cura.

L'abitudine del soggiornare, dello stare presso le cose nel mondo, non ha l'aspetto neutro di una condizione logica, bensì la concretezza di una disposizione innata, potremmo dire con un altro linguaggio. La familiarità intrinseca all'essere-nel-mondo è, in *Sein und Zeit*, caratterizzata come opera colonizzatrice, organizzazione del mondo, di quello circostante come anche nel suo complesso. Aspetto fondamentale, quest'ultimo, per il prendersi cura, che è tale grazie alla precedente apertura di intimità col mondo, «sul fondamento dell'intimità col mondo»⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 171.

⁴⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pag. 103 (§ 16).

L'affermazione più usuale e banale dell'uomo, «io sono», contiene già, per Heidegger, il riferimento implicito, divenuto a sua volta familiare e abituale fino all'ovvietà, a questa struttura fondamentale dell'esserci umano:

l'espressione "sono" è connessa a "presso". "Io sono" significa di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. "Essere" come infinitivo di "io sono", cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., avere 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.

È in questa accezione della mondanità, che chiameremmo etica, seguendo la *Lettera sull'«umanismo»*⁴⁶⁸, in cui il mondo è il luogo che abito e organizzo, di cui mi prendo cura con piacevole dedizione e attenta circospezione (questo il senso che Heidegger attribuisce alle espressioni latine *colo*, *habito*, *diligo*), che trova la sua destinazione di senso l'autenticità della relazione dell'esserci con se stesso, quello che Heidegger chiamerà l'esser sempre mio, la *Jemeinigkeit*, quando l'esserci può, per così dire, toccarsi con mano: «l'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato [quello di *colo*, *habito*, *diligo*, abitare, soggiornare] è quello che noi abbiamo indicato come l'ente che io sempre sono»⁴⁶⁹.

Se abbiamo brevemente richiamato questi passaggi di *Essere e Tempo*, ben più intricati, in verità, di quanto abbiamo potuto mostrare qui, è per segnalare anche solo schematicamente la vicinanza dei *problemi* incontrati e affrontati nel primo periodo friburghese con quelli che muovono l'interrogazione dell'opera del '27. In *Essere e Tempo*, infatti, la centralità dell'ermeneutica del sé, e, conseguentemente, del rapporto di cura del mondo, del mondo visto sotto questo rapporto, è data per acquisita, costituendo un punto di partenza non ulteriormente discusso né tantomeno fondato dal percorso dell'analitica esistenziale, in modo tale che questa non sarebbe nemmeno pensabile senza il percorso primo-friburghese, in particolare quello che si dipana dalle lezioni del 1919/20 dei *Grundprobleme der Phänomenologie* in poi.

Torniamo al *Natorp-Bericht*. L'idea che l'atteggiamento teoretico vada ricercato nella più generale, originaria disposizione ad abitare il mondo, cioè a intrattenersi in e con esso, a soggiornarvi prendendosene cura, si trova qui già prefigurata, preparata da anni di elaborazione di una critica che, come abbiamo visto, costituisce uno dei tratti distintivi della fenomenologia heideggeriana⁴⁷⁰. E

⁴⁶⁸ Nello *Humanismusbrief*, lo stesso campo semantico, quello dello «halten», «aufhalten», «Aufenthalt», accoglierà una delle rarissime meditazioni etiche di Heidegger, nella forma dell'«etica originaria», espressione che rappresenta un *hapax* nel linguaggio heideggeriano, cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pagg. 307-308: «Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola ἦθος, il termine "etica" vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo [*Aufenthalt des Menschen*], allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto esistente è già in sé l'etica originaria [*die ursprüngliche Ethik*]. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il solo fatto che è ontologia. L'ontologia, infatti, pensa sempre e solo l'ente (ov) nel suo essere. Ma finché non è pensata la verità dell'essere, ogni ontologia resta senza il suo fondamento».

⁴⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pag. 78 (§ 12).

⁴⁷⁰ Per la genesi dell'atteggiamento teoretico risultano di grande importanza le pagine, che qui ci limitiamo a richiamare, dedicate all'interpretazione dell'ἐπιστήμη, della σοφία e della τέχνη in *Metafisica A*, 1 e 2, dove Heidegger afferma che la struttura del

ancora nelle pagine che stavamo leggendo prima della breve incursione in *Essere e Tempo*, Heidegger insiste sull'importanza della genesi dell'atteggiamento teoretico per la filosofia:

La motilità dell'aver cura non è un *processo* vitale che scorre autonomamente di fronte al mondo che c'è. Il mondo c'è nella vita e per questa. Ma non nel senso del semplice esser-inteso ed esser-contemplato. Questa modalità dell'esserci del mondo matura nel tempo solo quando la vita fattizia si trattiene nella sua motilità di commercio che si prende cura. Questo esserci del mondo – a cui in quanto effettualità e realtà, o ancora persino nell'oggettualità impoverita di significato della 'natura', si deve per lo più assegnare il punto d'avvio della problematica gnoseologica e *ontologica* – è ciò che è solo in quanto è sorto da un determinato *trattenersi* [*Aufenthaltsnahme*] (come lasciar-incontrare-nell'essere). Questo trattenersi è in quanto *tale* un trattenersi in e per la motilità fondamentale del commercio *che si prende cura*.

Se la motilità della cura non è un processo deve essere allora possibile individuarne già all'interno una direzione, delle tendenze. A questo punto Heidegger torna sull'inclinazione alla decadenza della vita fattizia, sulla tendenza della cura a «perdersi» nel mondo e «lasciarsi-prendere» da esso, che abbiamo già visto caratterizzare il peculiare scadimento (*Verfallen*) della vita fattizia che si prende cura di sé e del mondo della vita. A tal proposito il *Natorp-Bericht* dice qualcosa di più rispetto ai corsi universitari, o meglio precisa che l'«*inclinazione-allo-scadere*» (*Verfallensgeneigtheit*), termine con cui vengono indicati sia il senso di orientamento che il verso-che intenzionale della tendenza della cura, deve essere compreso, appunto, come modalità intenzionale e non come accadere obiettivo. «Questa propensione», aggiunge Heidegger, «è la più intima sciagura che la vita fattizia sopporta»⁴⁷¹. Nemmeno l'appello a un presunto progresso della civiltà umana potrebbe scalzare quello che non è affatto una cattiva proprietà della vita, ma invece proprio la sua tendenza intenzionale. E le

«comprendere puro», del θεωρεῖν, cioè della «motilità più pura di cui la vita dispone» diviene a sua volta comprensibile «solo a partire dal suo radicamento essenziale nella vita fattizia e dalla modalità della sua *genesì in questa*», cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, op. cit., pagg. 187-188.

⁴⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, op. cit., pag. 172. L'originale rende meglio il gioco di parole: «Dieser Hang ist das innerste *Verhängnis*, an dem das Leben faktisch trägt». Una nota chiarisce bene questo punto, della massima importanza per comprendere la trasformazione della fenomenologia del mondo della vita in atto in questo testo: «Vita è precisamente in quanto avere, conforme all'essere, un (il suo) mondo. Mondo non è qualcosa che successivamente si apra o no alla vita, ma vivere significa: essere in un mondo, e precisamente essere nel senso dell'avere a che fare col mondo prendendosi cura di esso. L'essere della vita è “scadere” nell'essere del suo mondo. Nel commercio (nell'aver cura) il mondo è già in qualche modo dischiuso; ed in quanto tale esso è per la vita – in quanto vita che si prende cura nella circospezione – anzitutto *chiuso*; il “già” è essenzialmente per la vita precisamente il “non ancora” della sua propria motilità di aver cura» (pag. 194). Così Heidegger riformula la prospettiva fenomenologica fondamentale della intenzionalità, non al livello teoretico del vissuto coscienziale, bensì sul piano del rapporto quotidiano con l'ente, cioè nella cura.

è a tal punto connaturata che le esperienze di elevazione e perfezionamento spirituali (come l'ascesi),

sono precisamente soltanto gli sbocchi di questa inclinazione allo scadere nel mondo [*Verfallensgeneigtheit zur Welt*]. Nel chiudere gli occhi dinanzi al suo più proprio carattere d'essere – lasciata nell'indifferenza di una inoffensività anonima – la vita è vista mondanamente come un oggetto del commercio producibile in forma ideale, posta nella cura in quanto verso- che di un prendersi cura puro e semplice.

Da ciò deriva l'inaggirabile carattere ambiguo di questa inclinazione intenzionale, che, come vedremo ora, esprime l'essenziale ambiguità della sfera pubblica, del «si» (*das man*).

Nella misura in cui dispiega alla vita, a partire dal mondo, le possibilità di prendersi alla leggera, aggirare il peso specifico dell'esistenza, di perdersi per strada, la motilità dell'inclinazione allo scadere è per la vita, da un lato, «tentatrice». Dall'altro, questa medesima tendenza è al tempo stesso «rassicurante (nella situazione emotiva pubblica [*beruhigend (in der öffentlichen Befindlichkeit)*])», perché mantiene la vita in questa decadenza continua, perpetua l'assenza di presa di posizione precisamente apparecchiandosi la situazione con una parvenza, invece, di incidenza concreta⁴⁷². Proprio per questo l'effetto rassicurante della tendenza decadente si traduce immediatamente in estraniamento, cioè nel peculiare stordimento di una vita completamente «assorbita dal mondo di cui si è presa cura». Assorbita, stordita nel mondo, la vita non riesce più a far ritorno a se stessa, ad assumersi come «meta del ritorno appropriante». Estraniamento che si attua nel fare e nel pensare, e in cui la vita parla il linguaggio del mondo:

La tendenza allo scadere è nei suoi tre caratteri di movimento del tentare, del tranquillizzare e dell'estraniare la motilità fondamentale non solo del commercio organizzativo e produttivo ma anche della stessa circospezione e della sua possibile autonomia, dell'osservare così come dell'interpretare e dell'appellare che determinano per via conoscitiva. La vita fattizia si coglie e si prende cura di sé non soltanto come accadimento significativo e come rilevanza del mondo, ma ogni qualvolta parla con se stessa parla anche il *linguaggio* del mondo⁴⁷³.

L'estraniamento appare a tal punto preponderante che, anticipando la prospettiva di *Essere e Tempo*, qui Heidegger pone in termini molto netti la differenza tra la vita e il mondo di cui ci si prende cura e verso cui si decade

⁴⁷² Cfr. *ibid.*, pag. 172, trad. it. mod.

⁴⁷³ Cfr. *ibid.*, pag. 173, trad. it. mod. Nelle lezioni che seguono la stesura del *Natorp-Bericht* questo effetto estraniante è preso in carico direttamente dall'ermeneutica così come la intende Heidegger: «L'ermeneutica ha il compito di rendere l'esserci, di volta in volta proprio, accessibile nel suo carattere di essere a questo stesso esserci, di comunicarlo e di affrontare l'autoestraneazione dalla quale l'esserci è colpito. Nella ermeneutica si costituisce per l'esserci una possibilità di diventare e di essere per sé stesso *comprendente*», cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pag. 24.

incessantemente, e contemporaneamente, tra l'esistenza del singolo e la dimensione pubblica, regno di quel «nessuno» che usurpa la vita di ciascuno dettando l'omologazione alla «medietà», *Durchschnittlichkeit* di cui parla in queste pagine del *Natorp-Bericht*, e che verrà ripresa lungamente nel paragrafo 27 di *Essere e Tempo*.

Dall'inclinazione allo scadere dipende il fatto che la vita fattizia, che ogni volta è autenticamente quella del singolo, per lo più non viene vissuta come tale. Essa si muove piuttosto in una determinata *medietà* dell'aver cura, del commercio, della circospezione, dell'appellare e del discutere e in generale dell'assumere il mondo. Questa medietà è quella, rispettivamente, della *dimensione pubblica*, del circondario, della corrente dominante, del «così come anche molti altri». Il «*si*» è ciò che la singola vita di fatto vive – ci si prende cura, si vede, si giudica, si gusta, si fa pratica e si domanda. La vita fattizia viene vissuta dal «nessuno» al quale ogni vita sacrifica la sua apprensione. Essa è in quanto sempre in qualche modo incagliata in una tradizione e in un adattamento inautentici.

Tradizione e tendenza congenita alla inautenticità rappresentano l'alimento della vita fattizia, ciò da cui essa trae il senso del bisogno e la misura della soddisfazione, aggiunge Heidegger nella stessa pagina, descrivendo una situazione molto simile alla *tota temptatio* delle *Confessioni* di Agostino. Qui, è da rimarcare, viene chiamata in causa quella «apprensione», *Besorgnis* che abbiamo visto alludere alla attuazione della cura autentica nell'esistenza singolare, sacrificata al «Nessuno» che propriamente vive la vita pubblica di ciascuno in un desolante annacquamento dell'esistenza.

Si deve fare attenzione a non sottovalutare queste integrazioni, da assumersi senza negligenze in ogni giudizio sulle analisi heideggeriane dell'inautenticità, obiettivo che non appartiene, in ogni caso, alla ricerca portata avanti in questa sede. Troppo spesso infatti si enfatizza la denuncia dell'esistenza impersonale nella sfera pubblica in Heidegger rimarcando il carattere «elitario» o «aristocratico» del gergo della genuinità. Se non bastassero le esperienze storiche concrete (il cristianesimo delle origini, prima tra tutte) a smentire la superficialità di simili frequenti interpretazioni svianti, bisognerebbe considerare, almeno, la lettera heideggeriana, con particolare riguardo allo sforzo inesausto di pensare e ripensare tanto il rapporto olistico con il mondo che lo statuto filosofico sia del concetto di mondo che del fenomeno stesso.

Probabilmente, la lettura teologica, secondo la quale nella fenomenologia heideggeriana, nonostante il saldo insediamento nell'immanenza, si farebbe sentire una mal governata esigenza del rapporto con la trascendenza assoluta, è forse più vicina delle altre critiche di tipo sociologico o filosofico: la separazione della vita fattizia autentica, che come abbiamo appena letto, si incarna di volta in volta in un'esistenza declinata al singolare, introduce in effetti un movimento di trascendimento della vita dal mondo, un moto centrifugo in conflitto con il meccanismo centripeto di assorbimento della vita nella significatività mondana⁴⁷⁴. Va tuttavia sempre tenuto in considerazione, oltre alla eloquente

⁴⁷⁴ Su tutti questi temi si può consultare (nonostante i pochi riferimenti al periodo precedente *Sein und Zeit*) il volume collettaneo *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980.

sospensione della questione di Dio nella *Seinsfrage*, che questa scissione tra vita e mondo produce un regime di tempo incompatibile con la razionalità di una elitaria Repubblica dei filosofi, fosse anche trans-epocale, venendo a mancare ogni punto di riferimento, ogni principio in comune tra i filosofi, se non quello, anarchico per definizione, della dissimulazione del pensiero nella fatale erranza del detto.

Ma c'è un altro aspetto che ci preme mettere in evidenza. Ci sembra singolare il fatto che l'emergere dell'interesse di Heidegger, che possiamo osservare in queste pagine, per la vita pubblica, impersonale, anonima, scadente, e contemporaneamente (o forse proprio per questo) rassicurante, diffusa, comune e comunicabile, provenga certamente da un tema centrale della fenomenologia del mondo della vita, che aveva individuato nell'oscillazione continua tra il labile mondo proprio e l'ambiente, tra l'instabile vita del sé e l'esistenza ambientale, l'interferenza, per così dire, del mondo degli altri, l'interferenza rappresentata dagli altri «sé», più precisamente, dal mondo avente carattere di sé che non è il mio proprio.

La critica dell'anonimato e dell'impersonalità della sfera pubblica la vediamo tramutarsi in alternativa tra vita comune inautentica e esistenza autentica quando, nella trasformazione del rapporto tra vita e mondo che stiamo seguendo, tale critica viene richiamata in causa a partire dalla centralità assunta dal rapporto di cura, dove, evidentemente, è in gioco l'ambiguità costitutiva di ciò che è in comune, e dunque anche usuale, diffuso e d'altra parte condiviso⁴⁷⁵.

È l'omologazione del rapporto di cura (ma con essa anche la possibilità di intravederne i caratteri costitutivi), a trovarsi in discussione nella critica della vita pubblica, del «si». Ed è il mondo qui a farsi *medium* e misura di questa omologazione, come se non ci fosse più spazio, nell'aggressiva voracità della dimensione pubblica, per un mondo vero e proprio, per un mondo della vita. Come se l'onnipervasività della cura, spinta al limite dell'ossessione, finisse per produrre un mondo verso cui e attraverso il quale si stabilisce un'esistenza sicura, rafforzata dalla ridondanza dell'esistenza impersonale condotta con altri.

Inoltre, lungi dall'essere espressione di una qualche imprecisata pulsione anti-modernista, la critica della dimensione pubblica deriva per Heidegger coerentemente dall'impianto della fenomenologia del mondo della vita, il cui primo passo fu proprio riconoscere l'impersonalità dell'evento del mondo in cui si genera la vita. Ma è la stessa evoluzione della fenomenologia heideggeriana a trovarsi riassunta dalla denuncia dell'estraneamento nella dimensione pubblica. Il ruolo guida assegnato alla storicità, infatti, l'aveva portata a concentrarsi sui fenomeni concreti che mettevano in risalto la dimensione dell'esistenza individuale, l'intensificazione della vita nel sé e quella di tutto il mondo nel mondo proprio. In questo contesto l'opposizione tra pratica filosofica e sfera pubblica, che da qui in avanti troveremo quasi costantemente ribadita e rivendicata da Heidegger, non potrebbe essere più netta, risultando da una scelta teorica motivata dal complessivo quadro interpretativo assunto ora. La filosofia si presenta come specifica attuazione del rapporto di cura che rompe l'omogeneità dell'esistenza ambientale, come interferenza nella vita pubblica impersonale, cioè spersonalizzante (il «si»).

⁴⁷⁵ Questo tema si può trovare sviluppato in R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, in part. pagg. 83 ss. Sull'intreccio tra sfera pubblica, impersonalità e mondità si veda P. Virno, *Mondanità*, manifestolibri, Roma 1994.

Ma torniamo alle pagine del rapporto a Natorp e Misch per cogliere meglio la critica alla quotidianità, critica, ricordiamolo, che troviamo qui al suo stato nascente e in diretta filiazione dalla trasformazione subita dalla fenomenologia del mondo della vita progressivamente concentratasi sulla vita del sé, e che non ha alcuna velleità sociologica o moralizzatrice, rappresentando invece un coerente affinamento della ricerca filosofica sulla fatticità, nello specifico, come sarà chiaro in seguito, sul rapporto tra fatticità e esistenza.

Nel mondo in cui la vita si disperde, nella medietà in cui si aggira – leggiamo nelle stesse righe – la vita si nasconde a se stessa, si autoelude, sacrificando la possibilità di una cura autentica, vale a dire dell'apprensione di se stessa in quanto esistenza. E se l'assorbimento della vita nel mondo comporta il suo sacrificio, il passaggio successivo della ricerca è già annunciato: «la dimostrazione più evidente di questa motilità fondamentale la dà la stessa vita fattizia per il modo in cui si rapporta alla *morte*». Viene qui introdotto un problema col quale finora la fenomenologia del mondo della vita non aveva ancora fatto conti, cioè con la realtà della morte albergata dal mondo della vita.

Come dobbiamo intendere questo riferimento alla morte, se il volgere via lo sguardo dalla morte significa «un fuggire della vita di fronte a se stessa ed al suo carattere d'essere»⁴⁷⁶? Le pagine del Rapporto-Natorp che seguono condensano i temi salienti di quelle più note che troveremo in *Essere e Tempo*. Già qui vengono messi in chiaro i fraintendimenti da evitare per cogliere il rapporto con la morte, nell'impianto fenomenologico della filosofia heideggeriana di questo primo periodo.

La questione, ancora una volta, concerne l'atteggiamento della vita e nello specifico della cura, a cui arriviamo preparati dalla lettura del corso del 1921/22, dove Heidegger aveva descritto il «rovinio» costitutivo della motilità basilare della vita fattizia nei termini di una caduta senza fine. Nemmeno la morte rappresenta, per questa incessante caduta senza dimensioni, senza principi e senza scopo, una drammatica – o salvifica, a seconda dei punti di vista – interruzione della caduta. «Quanto poco la vita fattizia è, secondo il suo carattere d'essere, un processo», argomenta nel *Natorp-Bericht* Heidegger, «tanto meno la morte è un'interruzione di questo processo che ha il carattere di una chiusura di scatto che interviene ad un certo punto». L'errore filosofico, nonché lo sviamento più clamoroso della vita da se stessa, secondo soltanto a quello che intende il mondo come l'oggetto del possesso e della conoscenza della vita umana, consiste nel compiere il passo falso della naturalizzazione integrale della vita umana proprio di fronte al problema della morte, considerandola la conclusione (la «chiusura di scatto») di un decorso naturale. Interruzioni, sbarrature, conclusioni sono d'altronde esperienze non solo possibili ma diremmo ordinarie per quell'ente che ha in se stesso un principio di motilità senza termine prestabilito, che detta a se stesso il proprio ritmo, un ente senza finalizzazione, diremmo con un termine non a caso connaturato agli enti della tecnica. E, soprattutto, la morte non è un fatto che, con tutta la pesantezza dei fatti, interviene «ad un certo punto». E allora dove si trova la morte nella vita? Così prosegue il brano:

La morte è qualcosa che per la vita fattizia sta *davanti* ad essa,
di fronte alla quale essa sta come ad un qualcosa di inaghirabile.

⁴⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, op. cit., pag. 173.

La vita è in una modalità tale che la sua morte, per essa, c'è sempre in un modo o in un altro, che per essa la morte è sempre in vista, sia pure soltanto nel senso per cui il "*pensiero della morte*" viene rifiutato e represso. Proprio in questo la morte si dà come l'oggetto della cura che nell'ostinazione dell'incombere viene incontro in quanto un *come* della vita.

Ad emergere in primo piano, se si leggono in successione, come stiamo provando a fare, i momenti del corso precedente dedicato al «rovinio» e il rapporto inviato a Natorp e Misch, è il fatto che la riflessione sulla morte ne rappresenta il completamento. Simile in questo al moto di una stella che ben sappiamo muoversi e decadere, a dispetto dell'apparente fissità nel cielo – un'apparenza talmente potente da essere stata, un tempo, paradigma di riferimento per lo studio del movimento – la motilità della vita fattizia si spiega, si delucida attraverso la morte, attraverso la presenza della morte. Una presenza così potente da tramutarsi in realtà, da intensificarsi fino a poter diventare oggetto della cura. Ma trovarsi di fronte alla morte non significa per ciò stesso trovarsi in questo rapporto di afferramento nei suoi confronti. Si può sempre, e per lo più è questo che accade, secondo Heidegger, volgere via lo sguardo dalla morte. E questa dis-apprensione è paradigmatica del potenziale negativo della cura che abbiamo visto emergere nel precedente paragrafo, a proposito della costante commutazione della cura in non-cura e nell'appartenenza strutturale del «non» alla fatticità, negatività che si scarica nel e sul mondo. Entrambi delineano il riferimento costitutivo della vita alla morte, riferimento che nel suo complesso definisce il rapporto alla morte, cioè la dimensione della caduta, del tendenziale decadimento della vita fattizia.

Il volger via lo sguardo dalla morte è però così poco un cogliere la vita in se stessa che esso diventa proprio un fuggire della vita di fronte a se stessa ed al suo autentico carattere d'essere. L'avere la morte come incombente tanto nel modo dell'apprensione elusiva quanto dell'inquietudine afferrante è costitutiva per il carattere d'essere della fatticità. Nell'avere che *coglie* la morte come *certa* la vita si fa visibile a se stessa. Stando così le cose, la morte dona alla vita una prospettiva e la conduce costantemente dinanzi al suo più proprio presente ed al passato che le vien dietro crescendo in essa⁴⁷⁷.

Un ultimo carattere balza in primo piano in queste brevi ma intense riflessioni sulla morte. Il rapporto con la morte, che sia «rifiutato e represso», o

⁴⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 173 per entrambe le citazioni riportate. Su questo tema, sul potenziale negativo della cura e il suo rapporto con la morte rimandiamo al corso edito nello stesso volume del *Natorp-Bericht*. Qui Heidegger argomenta che l'essere della fatticità trova il suo senso basilare nel *Daß*, nel che-è, nel fatto di essere, e non nel *Was*, nel cosa è, centrale per l'interpretazione filosofica sin dall'ontologia aristotelica. E questo peculiare carattere del «che è» diviene concretamente accessibile alla ricerca nel suo specifico «non», che chiamiamo morte. Come nel *Natorp-Bericht*, anche qui è ribadito che la questione cruciale è come la morte viene trovata e vissuta fattizialmente, e, ancora una volta, Jaspers è chiamato in causa subito dopo Simmel come colui che più di altri si è avvicinato alla questione, senza tuttavia sospettare le possibilità ontologiche in essa custodite, cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen Aristoteles zu Ontologie und Logik*, op. cit., pag. 181.

assunto come tale, in tutta la sua concretezza, è sempre caratterizzato dall'incombenza o dalla scoperta a seconda della modalità del riferimento di una appropriazione. Pur senza essere esplicitamente tematizzato, questo aspetto emerge tra le righe allorché Heidegger parla della «sua» morte, della «propria» morte, del «suo più proprio presente», in un discorso che concerne in termini affatto generali la fatticità della vita. Ciò non stupisce, dal momento che abbiamo visto fin dall'inizio che questo era il punto nodale della fenomenologia della vita fattizia, il rapporto di appropriazione con il mondo, quel rapporto della vita con l'evento appropriativo che chiamiamo, fenomenologicamente, mondo.

Se volessimo individuare il tratto caratteristico dell'ontologia heideggeriana che qui prende forma sarebbe al pensiero della morte, alla sua costante presenza nella caduta senza fine della vita fattizia che potremmo guardare. Lo sviamento dalla vita nella sua fatticità è senza ritorno se si manca questo carattere. L'insistenza sul rapporto di appropriazione, sull'«avere la morte» lo restituisce in modo eloquente. È inutile, un errore esiziale, anzi, afferma con decisione Heidegger, tentare di «determinare il carattere d'oggetto e d'essere della vita fattizia senza la contemporanea posizione della *morte* e dell'«avere la morte»», che è fondamentale per guidare la «problematica ontologica»⁴⁷⁸.

Altrettanto sviante sarebbe tuttavia aspettarsi una determinazione positiva della morte che incombe sempre allo sguardo della vita orientandolo verso di sé, sebbene indirizzandola per lo più via da se stessa. La problematica ontologica riguardante il «carattere d'essere della morte» rimanda direttamente a un altro elemento essenziale delle ricerche fenomenologiche del primo periodo friburghese che abbiamo visto tenere insieme i due percorsi sul fenomeno della vita e sull'evento del mondo, quello della storicità. Ancora, il pensiero della morte rappresenta al contempo il completamento del percorso e il segnale della sua irreversibile trasformazione in senso ontologico. A partire dalla presenza della morte, dalla *dimensione* della morte la storicità costitutiva della vita fattizia riceve un nuovo senso, un «senso fondamentale». La morte diviene quel «fenomeno a partire dal quale va esplicitata la “temporalità” specifica dell'esserci umano. Il senso fondamentale dello *storico* si determina dal senso di *questa temporalità* e mai nell'analisi formale della costruzione concettuale di una *storiografia* determinata e orientata a caso».

Con l'introduzione della questione del rapporto con la morte a questo punto dell'indagine ontologica, Heidegger ha l'opportunità di smentire l'apparente paradosso per cui i caratteri costitutivi della fatticità finora analizzati, e cioè l'aver cura, la tendenza a scadere e il «“come” dell'avere la morte», appaiono andare in senso opposto a quella che è stata rilevata come la peculiarità fondamentale della vita fattizia, il fatto che «essa è un ente per il quale, nel modo della propria maturazione temporale (in quanto vivere fattizio del mondo) ne va del suo proprio essere»⁴⁷⁹. L'apparenza qui denunciata da Heidegger è utile per

⁴⁷⁸ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, op. cit., pagg. 173-174.

⁴⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pag. 174. Come osserva Ardivino in un saggio contenuto nello stesso volume da cui prendiamo la traduzione del *Natorp-Bericht*, Heidegger afferma un nesso esplicito tra morte e ontologia: «Nel suo autentico *Bevorstehendhaben* da parte della vita, la morte si fa essente. La morte si entifica, acquisisce il suo essere. Non soltanto offre alla vita la chiarezza di una visione circa se stessa, il suo presente e il suo passato. Dà propriamente un essere alla vita, dona al vivere l'autenticità di un essere. Sulla strada dell'ontologizzazione della vita, la morte gioca dunque un ruolo capitale. Ma è

comprendere il senso della relazione tra inautenticità e esistenza autentica, per coglierne la complessità, spiegata chiaramente nelle pagine che seguono, in cui si profila l'emergenza di quel contromovimento inquieto che caratterizza il «possibile esser-afferrato della vita», e con ciò anche l'atteggiamento filosofico.

Non c'è infatti contraddizione tra la fuga dinanzi a se stessa tipica della vita fattizia e della sua caduta e il fatto che, proprio in questa fuga, ne vada del suo proprio essere. Nello scansar via se stessa la vita è lì, c'è, il «via da sé» è il modo in cui la vita «propriamente si *produce* e corre dietro al perdersi nell'apprensione mondana». In tal modo la vita fugge dinanzi alla possibilità di venir esplicitamente colta come oggetto di inquietudine.

Albergando in sé la possibilità di un'esistenza autentica, il commercio col mondo custodisce la possibilità di accedere all'essere della vita in se stessa. Ma questa «autenticità» è tale da rendersi raggiungibile «soltanto *deviando* in direzione del contromovimento rispetto allo scadente aver cura». A questa possibilità Heidegger dà il nome di «esistenza». Tramite l'approfondimento dell'analisi del rapporto col mondo e con l'introduzione della problematica della morte dal punto di vista ontologico, un termine chiave degli anni friburghesi, quello di «esistenza», riceve il suo pieno significato, che guiderà le riflessioni successive, almeno fino a *Essere e Tempo*:

Questo essere di se stessa, accessibile per se stesso nella vita fattizia, sia designato come *esistenza*. La vita fattizia è, in quanto esistenzialmente inquieta, *tortuosa* [*umwegig*, termine che richiama la digressione inevitabile del rovinio per e attraverso il mondo]. La possibilità di cogliere la vita nella sua inquietudine è al tempo stesso la possibilità di mancare l'esistenza.

Così l'esistenza diviene «problematica», *fragwürdig*, degna di interrogazione per la vita; così, aggiungeremmo, nasce la filosofia, la quale però non va interpretata come «fuga dal mondo» (*Weltflucht*). È ciò che Heidegger si affretta a precisare per evitare fraintendimenti. Così come il contromovimento, la deviazione della caduta non è una fuga dal mondo, altrettanto lo scadere non deve essere inteso come una «mondanizzazione – sventura» (*Verweltlichung – Übel*), chiarisce un'aggiunta manoscritta, confermando da una parte l'attenzione con cui Heidegger tiene lontano il fenomeno della vita fattizia da ogni ipostatizzazione in una presunta essenza umana, e dall'altra il ruolo centrale del concetto di mondo per la sua ermeneutica fenomenologica. La fuga dal mondo, inoltre, è tanto poco ciò che intende essere quanto invece, al contrario, sortisce l'effetto di produrre un mondo:

esattamente in tale ontologizzazione che viene segnato il sostanziale distacco dalla tanatologia paolina. Sebbene nel *Natorp-Bericht* l'avere la morte non sia ancora pienamente l'essere per la morte di *Essere e tempo*, tuttavia vi si annuncia già perfettamente l'ennesimo gesto di trascrizione del *verbum vitae* nel linguaggio dell'ontologia. La morte dona l'essere alla vita, fa sì che la vita sia, in quanto è responsabile dell'autenticità dell'esistenza. E solo esistendo la vita si procura un essere. La vita diventa essa stessa un ente, si entifica a partire dalla morte, ciò che distingue la *παρουσία* dell'avvento da qualsiasi forma di ontologizzazione? Mentre per Heidegger la morte trasforma la fatticità del vivere nell'esistere autentico, donandogli l'essere, in Paolo la morte dona precisamente la vita», cfr. A. Ardovino, *Dal vivere all'essere. Heidegger e il problema della fatticità tra λόγος της ζωῆς e λόγος του όντος*, in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, pagg. 100-101.

E' proprio di ogni fuga dal mondo di non intendere la vita nel suo carattere esistenziale, ossia di non coglierla nella sua problematicità radicale, bensì di impiantarla in un nuovo *mondo* tranquillizzante. Attraverso l'inquietudine per l'esistenza non viene alterato nulla nella rispettiva condizione fattizia della vita. Muta invece il "come" della motilità della vita, che in quanto tale non può mai essere affare di una dimensione pubblica e del "sì".

L'apprensione che caratterizza tale inquietudine altrettanto non deve essere scambiata per una «riflessione egocentrica», bensì come contromovimento opposto alla tendenza a scadere della vita, che, rimanendo sempre nella motilità ogni volta concreta del commercio e del generale «aver cura», segnala una modificazione di atteggiamento, di presenza, in essa⁴⁸⁰. A costo di ripeterci, e d'altra parte stiamo seguendo il filo dell'esposizione heideggeriana, è il caso di notare l'insistenza con cui qui autenticità ed esistenza vengono presentate insieme distinguendole dalla fatticità, fino a confondersi l'una nell'altra, l'autenticità, come frutto dell'apprensione inquieta per il sé, per il se stesso che la vita scopre nella deviazione dalla sua caduta, contro di essa; l'esistenza intesa come la forma assunta dall'afferramento di questa possibilità, l'attuazione di questa possibilità. In questo senso, «fatticità ed esistenza non dicono il medesimo», e

il carattere d'essere fattizio della vita non è determinato dall'esistenza; questa è solamente una possibilità che matura temporalizzandosi *nell'essere* di quella vita che designiamo come fattizia. Questo però vuol dire che nella fatticità si centra la possibile problematica d'essere radicale della vita.

L'esigenza ontologica dunque emerge direttamente dal contromovimento allo scadimento, cova sotto le macerie del rovinio, potremmo dire, sicché la nascita della problematicità, dell'interrogazione, del «conoscere *che pone domande*», in breve, della ricerca filosofica, sgorga dall'inquieta apprensione esistenziale, cioè da quella modificazione del rapporto di cura del mondo che avevamo già visto presentato nel ciclo delle lezioni che precede la stesura del *Natorp-Bericht*.

La situazione ermeneutica che ne risulta è perciò caratterizzata da un lato dal commercio col mondo, che contempla anche la rassicurante fuga dal mondo, la produzione di un mondo sicuro, un mondo cioè in cui stabilizzare il rovinio, in cui istituire e dare istituzioni alla caduta senza fine che segna la vita fattizia. Dall'altro, il mondo alberga anche la possibilità di un'esistenza autentica che si faccia carico della fatticità, cosa che, è appena il caso di notare, non sarebbe nemmeno pensabile se non ci fosse l'interrogazione, la problematicità, la

⁴⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, op. cit., pag. 174. Anche qui, come nelle battute finali del corso invernale 1921/22, Heidegger torna sul primato della negazione rispetto alla posizione d'essere: «Il "contro" in quanto "non" testimonia in ciò un'originaria prestazione costitutiva d'essere [*seinskonstitutive Leistung*]. Rispetto al suo senso costitutivo la negazione possiede il primato originario rispetto alla posizione. E questo perché il carattere d'essere dell'uomo è determinato fattizamente da un cadere, da una propensione mondana», da un «fatto originario» (*Urtatsache*), come spiega subito dopo (pag. 175).

filosofia, e se questa ricerca non avesse altro principio e altro fine se non la fatticità della vita stessa, quindi, di nuovo, la caduta senza fine e senza principi. Per questo la filosofia è «*fondamentalmente atea*», dice subito dopo Heidegger. L'ateismo di principio, insieme alla rassicurante istituzione della fatticità in mondo è l'altro tratto caratterizzante la situazione ermeneutica descritta dal rapporto a Natorp e menzionata già nel titolo⁴⁸¹. La filosofia, scegliendo la fatticità come suo oggetto, intraprende la deviazione da essa, e quindi dalla cura rovinante del mondo, mediante l'interpretazione di quelle strutture categoriali fondamentali in cui la vita matura e maturando nel tempo parla con se stessa.

Queste pagine del *Natorp-Bericht* adombrano un problema che comincia a formarsi qui e che intendiamo seguire nell'ultimo corso friburghese *Ontologia. Ermeneutica della effettività* (1923): la trasformazione della ricerca sulla vita fattizia verso una filosofia intesa come «*ontologia di principio*» riceve il suo orientamento da quella che qui viene chiamata «ontologia della fatticità», che apre la via a quell'«ontologia fondamentale» che, similmente al ruolo guida accordato alla fatticità, in *Essere e Tempo* è detta essere l'ontologia da cui tutte le altre discendono⁴⁸². La filosofia così compresa come ontologia, e la logica, ossia l'interpretazione categoriale dell'appellare e dell'interpretare se stessa da parte della vita, rappresentano i due sbocchi della ricerca heideggeriana, dell'«*ermeneutica fenomenologica della fatticità*». In quanto fenomenologica, cioè avente come oggetto la vita fattizia «rispetto al “come” del suo essere e parlare», l'ermeneutica trova nel proprio campo ciò che caratterizza qualcosa come un fenomeno, l'«*intenzionalità integrale* (l'esser riferito a, il verso-che del riferimento in quanto tale, l'attuazione del riferirsi, la maturazione dell'attuazione nel tempo, la custodia della maturazione temporale)», come il carattere fenomenico basilare e primario della motilità fondamentale della vita fattizia, cioè dell'aver cura⁴⁸³.

⁴⁸¹ Cfr. *ibid.*, pag. 175, anche per la citazione precedente. Il senso di questo ateismo di principio è ulteriormente spiegato da una posteriore nota aggiunta a fondo pagina (pag. 195): «“Atea” non nel senso di una teoria come il materialismo o simili. Ogni filosofia che si comprende in ciò che essa è deve sapere, in quanto “come” fattizio dell'interpretazione della vita, proprio quando ha a questo proposito ancora un “sentore” di Dio, che lo strapparsi via da se stessa a se stessa della vita, detto in termini religiosi, è un levar la mano contro Dio. Solo così tuttavia essa sta seriamente, vale a dire secondo la possibilità di cui in quanto tale dispone, davanti a Dio; atea significa qui: che si tiene libera dall'apprensione fuorviante, solo discorsiva della religiosità. Che già l'idea di una filosofia della religione, e a maggior ragione quando essa non fa i suoi conti con la fatticità dell'uomo, sia un puro controsenso?».

⁴⁸² Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pag. 30 (§ 4). Si ricorderà che, poco dopo, sempre nella *Introduzione*, la filosofia è definita «ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci» (pag. 59, §7c).

⁴⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, op. cit., pagg. 175-176. Troviamo a questo punto uno dei rari riferimenti critici diretti ed espliciti a Husserl delle lezioni primo-friburghesi, che è il caso di riportare per intero: «La fenomenologia è [qui] ciò che già *era* in occasione della sua prima comparsa nelle “Ricerche Logiche” di Husserl, ricerca filosofica radicale stessa. Non si è colta la fenomenologia nelle sue motivazioni centrali se in essa – come in parte accade all'interno della stessa ricerca fenomenologica – si vede solo una scienza filosofica preliminare allo scopo di fornire concetti chiari e con il cui aiuto soltanto successivamente dovrà esser messa in opera qualunque *autentica* filosofia. Come se si potessero chiarire descrittivamente i concetti filosofici fondamentali senza

Tuttavia, come nota opportunamente Heidegger a questo punto, ancora non è stato chiarito cosa debbano essere le ricerche storiche per una tale ermeneutica, ovvero «perché proprio *Aristotele* sia posto a tema dell'indagine». In effetti, finora, fatta eccezione per sporadici riferimenti alla concettualità greca, l'attuazione concreta dell'indagine non è stata ancora né illustrata né tantomeno, appunto, compiuta.

Come dialogare con l'antico? Come produrre un'interpretazione di quello che già nel corso del 1921/22 era stato individuato come il raccoglimento del primo inizio per la tradizione filosofica se la deviazione dalla fatticità comporta pur sempre un'assunzione integrale della fatticità stessa, del qui ed ora? Altra formulazione per la stessa questione: che ruolo deve avere la tradizione storica per un'indagine che mette al centro un fenomeno essenzialmente storico come la fatticità? Questo interrogativo non è affatto secondario, rappresentando, al contrario, la riappropriazione delle interpretazioni storiche sedimentate e di tutto il portato categoriale che esse custodiscono e tramandano, vale a dire il lavoro filosofico. Un lavoro di questo genere deve lasciar emergere, in questo dialogo della vita con se stessa, il «pre-possesso» (*Vorhabe*), ossia il modo d'essere in cui la vita pone se stessa, e le strutture che la vita si dà per una simile autointerpretazione ed autoesplicitazione, la «pre-concezione» (*Vorgriff*).

Con questo compito la filosofia si volge alla tradizione. E se, d'altra parte, la tendenza allo scadimento non è accidentale ma essenziale alla fatticità e solo da questa situazione può nascerne un contromovimento, la filosofia non si troverà, proprio nel suo stato nascente, minacciata dall'inautentico da cui intende deviare? Il pericolo la filosofia lo incontra fin dai suoi primi passi, e non potrebbe essere altrimenti – tutto il *Natorp-Bericht* non fa altro che ammonirci al proposito – se essa nasce dalle stesse condizioni della fatticità, con la precisa intenzione di comprendere queste condizioni:

Nell'idea della fatticità risiede che ogni volta soltanto la fatticità *autentica* – in senso letterale: la *propria* – quella della propria epoca e della propria generazione sia l'oggetto genuino della ricerca. Per la sua tendenza allo scadere la vita fattizia vive per lo più nell'inautentico, cioè nel tramandato, in ciò che le viene addossato, di cui essa si appropria mediamente. Persino quanto si è originariamente costituito come possesso autentico scade nella medietà e nella dimensione pubblica, perde lo specifico senso di provenienza dalla sua situazione originaria e giunge oscillando nella consuetudine del “si”. Ogni commercio e ogni circospezione della vita fattizia, non ultima la sua propria attuazione di interpretazione secondo prepossesso [*Vorhabe*] e preconcezione [*Vorgriff*], sono riguardati da questo scadere. In questa motilità della fatticità sta anche, giacché essa è soltanto l'interpretazione esplicita della vita fattizia, la *filosofia* nel modo del suo assumere l'oggetto, dell'interrogare se stessa e dell'aver pronta e trovare risposta.

L'ermeneutica fenomenologica della fatticità si pone perciò anch'essa «all'interno della sua situazione fattizia, necessariamente in una precisa interpretatività pre-data della vita fattizia», a cui si affida e che non può essere

l'orientamento fondamentale centrale e ogni volta di nuovo riappropriato all'oggetto della problematica filosofica stessa!».

rimossa a piacimento⁴⁸⁴. Ed è proprio questa ovvietà, ciò che non viene messo in discussione, a continuare insospettata e nascosta a predeterminare il problema e l'orientamento della ricerca. La filosofia della situazione odierna, osserva Heidegger, si muove, in gran parte inautenticamente, all'interno della concettualità greca, certamente passata attraverso una catena di reinterpretazioni, le quali tuttavia ne lasciano ancora trasparire la provenienza originaria. Prestiamo attenzione al modo in cui Heidegger la suntegga brevemente, perché esso risulta molto eloquente proprio per il percorso dell'ermeneutica fenomenologica di questi primi anni friburghesi:

La filosofia della situazione odierna si muove nell'impostazione dell'idea dell'uomo, degli ideali della vita, delle rappresentazioni d'essere della vita umana, in propaggini di esperienze fondamentali che l'etica greca e soprattutto l'idea cristiana dell'uomo e dell'esserci umano hanno maturato nel tempo. Anche le tendenze antigreche e anticristiane si mantengono fondamentalmente nelle stesse traiettorie visive e nelle medesime modalità interpretative.

È su questo campo che interviene il peculiare metodo che l'ermeneutica heideggeriana si è data in questi anni, ossia il metodo della «*Destruktion*» che qui viene evocata come la «via autentica» attraverso la quale diventa possibile guadagnare un'appropriazione radicale della propria storicità in cui il presente vivente incontra se stesso.

Il *Natorp-Bericht* suggerisce dunque, retrospettivamente, di intendere il percorso delle ricerche del primo periodo friburghese nei termini di un ritorno decostruttivo («*abbauende Rückgang*») col preciso intento di dipanare l'interpretatività tramandata e dominante nelle sue motivazioni nascoste, nelle sue tendenze inesplorate e a sospingersi verso le originarie fonti motivazionali⁴⁸⁵.

Nell'autointerpretazione heideggeriana tanto quanto nell'orientamento del metodo della sua ermeneutica, l'etica greca – in particolare quella dell'*Etica nicomachea* di Aristotele, di cui nel *Natorp-Bericht* segue l'interpretazione della *φρόνησις* e delle virtù descritte nel Libro VI – insieme all'antropologia cristiana rappresentano i due poli entro cui oscilla il ritorno decostruttivo che essa mette in opera. Le categorie della *πρᾶξις* da un lato e il senso della temporalità storica costitutiva dell'esperienza dall'altro definiscono i contorni della fenomenologia della vita fattizia. Tuttavia – come abbiamo inteso mostrare con questo lavoro di ricerca, o perlomeno fornirne le coordinate testuali e concettuali – crediamo sia il caso di annoverare accanto all'etica greca e all'esperienza del cristianesimo

⁴⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 176, trad. it. mod.

⁴⁸⁵ Conviene citare per esteso la conclusione della pagina: «*L'ermeneutica pone in opera il suo compito solo sulla via della decostruzione*. La ricerca filosofica, nella misura in cui ha compreso la specie d'oggetto e la modalità d'essere del suo verso-che tematico (fatticità della vita) è in senso radicale conoscere “storico”. Il confronto decostruttivo con la propria storia non è per la ricerca filosofica una semplice appendice, utile ad illustrare quanto è stato prima, una ricognizione *occasionale* su quanto gli altri prima hanno “fatto”, un'occasione per progettare dilettevoli prospettive storico-universali. La decostruzione è piuttosto la via autentica sulla quale il presente deve incontrarsi nelle sue proprie motilità fondamentali e precisamente in modo che in ciò per esso scaturisca dalla storia la domanda costante su fino a che punto esso si preoccupa dell'appropriazione di possibilità d'esperienza radicali e delle loro interpretazioni», cfr. *ibid.*, pagg. 177-178, da cui abbiamo tratto anche le citazioni precedenti.

anche la fenomenologia husserliana, proprio per ciò che concerne la centralità assunta dal problema del mondo e della condizione mondana della vita fattizia, avendo questa rappresentato l'ispirazione di fondo secondo la quale la fenomenologia della vita fattizia di Heidegger ha potuto darsi come cornice una più ampia ermeneutica fenomenologica del mondo della vita.

Non possiamo ora riassumere tutti i rapporti di discendenza e dipendenza accennati nelle ultime pagine del *Natorp-Bericht* che precedono l'impostazione dell'interpretazione vera e propria dei testi aristotelici, dove, dopo aver rilevato nell'«interpretazione greco-cristiana della vita» il quadro interpretativo della situazione odierna (e allora, aggiungeremmo, anche dell'ermeneutica heideggeriana), viene tratteggiato il compito di una «antropologia fenomenologica radicale» che si appropria di quella posizione fondamentale attraversando una tradizione che lega insieme Aristotele, Agostino, Lutero fino all'antropologia filosofica di Kant e all'idealismo di Fichte, Schelling e Hegel, con una particolare attenzione dedicata all'«antropologia paolina ed a quella del Vangelo di Giovanni»⁴⁸⁶. Ci interessano invece le domande con cui si chiude questa parte introduttiva, perché cominciano ad elaborare due capisaldi della futura filosofia heideggeriana, ossia da una parte il problema della pre-comprensione dell'essere, in cui si muove la stessa questione dell'essere, e dall'altra il predominio dell'interpretazione dell'essere come produzione di presenza. In effetti, nella riappropriazione interpretativa dell'ontologia aristotelica, le due questioni formano un tutt'uno.

La domanda guida dell'interpretazione suona: «in quanto quale oggettualità di quale carattere d'essere è interpretato ed esperito l'essere-uomo, l'«essere nella vita»? Qual è il senso dell'esserci in cui l'interpretazione della vita imposta a priori l'oggetto-uomo? «In breve, in quale pre-possesso ontologico (*Seinsvorhabe*) sta questa oggettualità?». Una simile domanda ne mette in dubbio il suo grado di originarietà, la stessa esperienza filosofica greca, nello specifico di Aristotele. Così prosegue infatti Heidegger:

Il senso d'essere che in ultima analisi caratterizza l'essere della vita umana è attinto genuinamente da un'esperienza pura proprio di questo oggetto e del suo essere, oppure la vita umana è assunta come un ente all'interno di un più comprensivo campo d'essere, ossia subordinata ad un senso d'essere impostato per essa in modo arcontico? Cosa significa in generale «essere» per Aristotele e come è accessibile, coglibile e determinabile?

A dispetto di quello che tradizionalmente si attribuisce alla filosofia greca, la sua scoperta della scientificità tramite l'individuazione di qualcosa come l'obiettività, il campo d'oggetti che fornisce il senso originario e paradigmatico dell'essere è quello della produzione.

Non dunque il campo d'essere delle cose come una specie di oggetti colta teoreticamente in senso obiettivo, bensì il mondo che viene incontro nel commercio produttivo, che opera e che usa è il verso-che a cui è diretta l'esperienza originaria dell'essere. Ciò che è stato approntato nella motilità del commercio del produrre (ποίησις), ciò che è giunto al suo disponibile esser-

⁴⁸⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 178-179.

sussistente per una tendenza d'uso, è ciò che è. *Essere* vuol dire *esser-prodotto* e in quanto prodotto, relativamente significativo per una tendenza del commercio, *esser-disponibile*.

È quanto contenuto nel senso originario dello stesso termine greco «ontologia», dove il λέγειν nomina nell'oggetto del suo appello quel movimento di custodia dell'ente nella sua essenzialità conforme all'aspetto, *Seinshaftigkeit*, ουσία. Qui però il senso di ουσία si trova già derivato, nota Heidegger, essendo originariamente quello di «beni familiari», «proprietà», di ciò che è «disponibile all'uso in senso mondano-ambientale». Ciò che emerge in questa custodia conforme al commercio produttivo, ciò che caratterizza l'ουσία come possesso (*Habe*), è proprio il suo carattere ontologico fondamentale, il suo *esser-prodotto*, così come interpretato dall'ontologia greca.

Dunque – riassume Heidegger prima di addentrarsi nell'interpretazione dei testi aristotelici, che qui non potremo seguire – il campo d'essere degli oggetti del commercio produttivo (in cui rientrano gli enti nominati come ποιούμενον, πρᾶγμα, ἔργον κινέσεως) e le sue proprie modalità di appello, contrassegnano il pre-possesso dal quale vengono attinte le strutture ontologiche fondamentali relative all'oggetto «vita umana». Ciò emerge nella *Fisica* di Aristotele, dove l'ente mosso viene sottoposto a un'interpretazione tale che ne estrae il carattere d'essere e la relativa struttura categoriale rendendo palese la costituzione ontologica del «senso d'essere arcontico» che possiamo riconoscere alla base dell'interpretazione stessa, l'esser-prodotto e la produzione⁴⁸⁷. Per la sua ricchezza e chiarezza espositiva, nonostante il ritmo serrato, il *Natorp-Bericht* si presenta dunque come un tassello fondamentale della prospettiva heideggeriana sulla storia dell'essere e altresì come il testo di partenza per ricostruire, in una ipotetica ulteriore ricerca sulla genesi della critica rivolta alla tecnica e al pensiero tecnico, la formazione dello sfondo concettuale in cui si sviluppò questa critica.

⁴⁸⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 180-181, donde abbiamo tratto anche le citazioni precedenti.

4.4 | Dal mondo della vita all'«essere-nel-mondo»

Riassumiamo il percorso interno al rapporto Natorp per ciò che concerne il nostro tema. In questo testo, in cui più di altri coevi si mostra in tutta la sua portata innovativa e trasformativa il processo di ontologizzazione della vita fattizia, i caratteri costitutivi di quest'ultima appaiono essere tre: la cura del mondo, la tendenza allo scadimento e il rapporto con la morte inteso in senso ontologico, come negatività strutturale del *Dasein*⁴⁸⁸.

Questa schematizzazione di una trasformazione profonda dell'ermeneutica fenomenologica, che abbiamo visto cominciare ben prima – almeno dai *Grundprobleme der Phänomenologie*, con la ricerca di una specifica fenomenologia del *Selbst* e del mondo proprio intesi come via di accesso all'ambito originario dell'atteggiamento filosofico – prefigura l'impianto dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, scandita dai tre momenti, chiaramente rilevabili nell'architettura dell'opera, dell'analisi dell'essere-nel-mondo, della struttura della cura e della possibilità da parte dell'esserci di essere se stesso. Possibilità che racchiude quella di un'esistenza autentica, mostrando un legame diretto e profondo dell'analitica esistenziale con la precedente ermeneutica fenomenologica del mondo della vita come emerge dalla lettura del *Natorp-Bericht*.

Fatticità ed esistenza non dicono il medesimo: così potremmo compendiare la trasformazione dell'ermeneutica fenomenologica del mondo della vita del primo periodo di insegnamento friburghese verso la fine di questo percorso; una trasformazione che però segna altrettanto un'intima coerenza e una profonda rielaborazione autonoma. Coerenza, perché le ragioni della trasformazione, dell'emergenza ontologica, erano già iscritti nel perimetro di partenza delle ricerche di questo periodo, nelle sue convinzioni di base e nei tentativi intrapresi. Autonomia, perché queste ragioni non vengono dall'esterno, nonostante le nuove prospettive elaborate su vecchie conoscenze (Aristotele e Lutero *in primis*), ma si generano al cuore di una sperimentazione fenomenologica che, lo avevamo visto fin dall'inizio, si era concepita come approfondimento e verifica della tradizione ereditata e della fenomenologia husserliana⁴⁸⁹.

Se in questo capitolo ci siamo soffermati così a lungo sul tema della cura, mostrandone la formulazione nell'interpretazione fenomenologica delle *Confessioni* di Agostino e lo sviluppo attraverso l'interpretazione della motilità della vita fattizia, sorretto dalla riappropriazione di quello che Heidegger riteneva essere il nucleo dell'ontologia aristotelica, è perché la cura acquista progressivamente il ruolo di struttura fondamentale dell'esserci a partire dal quale si dipana il dilemma che impegna la fenomenologia heideggeriana, cioè

⁴⁸⁸ Cfr. A. Ardovino, *Dal vivere all'essere. Heidegger e il problema della fatticità tra λόγος της ζωῆς e λόγος του όντος*, in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005, pag. 107.

⁴⁸⁹ Gander parla esplicitamente di una «ontologische Wendung der Hermeneutik», di una «piega» ontologica dell'ermeneutica heideggeriana, osservando che l'ontologizzazione dell'ermeneutica della fatticità è meno drastica e brusca di quanto possa sembrare, essendo legata alla scoperta del mondo del sé come «centro dei rapporti vitali» e alla struttura del *Verstehen*, del «comprendere»; cfr. H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, pag. 307, che rimanda ai *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., rispettivamente alle pagg. 87 e 165.

quello della possibilità di un afferramento autentico dell'esistenza, possibilità per lo più preclusa dalla stessa costituzione fattizia della vita, ogni volta annacquata nel commercio col mondo, fino alla *Sorglosigkeit*.

Ritroviamo questo tema anche nell'ultimo corso friburghese precedente il trasferimento a Marburgo, quello del semestre estivo del 1923. Ma prima di arrivarci, è il caso di riprendere quelle parti del corso su Aristotele del 1921/22 che avevamo lasciato in sospeso e che meglio di altre sintetizzano lo stretto legame di provenienza del tema della cura dalla più complessiva fenomenologia del mondo della vita.

Per quanto brevi, le descrizioni dei tre mondi della vita, dei particolari «mondi della cura» (*Sorgenswelten*) che troviamo nelle lezioni del semestre invernale 1921/22, sono di grande interesse, perché, sintetizzando i risultati dei semestri precedenti, testimoniano di una prolungata e vivida presenza del concetto guida di *Lebenswelt* ancora e proprio in questi anni in cui l'attenzione sembra essersi progressivamente e irreversibilmente concentrata sull'ermeneutica del sé e sull'autenticità dell'esistenza. Come illustrano questi passi che adesso ripercorreremo, l'ermeneutica della vita fattizia si costruisce sempre sullo sfondo dell'iniziale fenomenologia del mondo della vita che abbiamo visto occupare i primi anni friburghesi, mostrando che la fenomenologia è un'esigenza filosofica non limitata né limitabile a un autore o a una corrente, in pieno spirito husserliano, sebbene con intenti critici riguardo alle parallele evoluzioni husserliane⁴⁹⁰.

Heidegger comincia col chiarire che «ciò a cui si dedica una vita fattizia nel suo prendersi cura, ciò di cui essa vive, è sempre interno però ad uno dei tre fondamentali mondi evidenziabili che indichiamo come *mondo-ambiente*, *mondo collettivo* e *mondo proprio*». Questa distinzione non è reperibile in termini obiettivi, né sono identificabili precisi confini tra i tre mondi. La loro distinzione deriva invece dalla «configurazione» (*Ausprägung*) della maniera di prendersi cura, «dal carattere di possibilità e maturazione» e per questo li chiama anche «mondi della cura».

Ancora una volta il docente si impegna a demarcare la propria ricerca dalla psicologia e dalla fenomenologia trascendentale, e in generale da ogni egologia, ribadendo che il mondo proprio non deve essere identificato con l'Io. Questa precisazione acquista ora un senso speciale, dal momento che non si tratta di una distinzione scolastica, ma di un elemento fondamentale, come abbiamo visto nel *Natorp-Bericht*, per comprendere la fatticità della vita nel mondo senza ricorrere a categorie ingiustificate. Non è affatto scontato, infatti, che la categoria di «Io» mi si faccia esplicitamente incontro nella cura per il mio mondo proprio. Mentre invece il «me» (*das »mich«*) di cui mi prendo cura viene esperito «in determinate forme di significatività che sorgono nel pieno mondo della vita, in cui assieme al mondo proprio sono sempre anche presenti il mondo collettivo e il

⁴⁹⁰ È di questo parere anche Gander, il quale ricorda che la vita fattizia è già sempre determinata come senso di attuazione innestato nella *Lebenswelt*, e ciò fa dell'ermeneutica heideggeriana una «*lebensweltliche Hermeneutik*», una ermeneutica relativa al mondo della vita. L'ontologizzazione dell'ermeneutica heideggeriana comporta, conseguentemente, che l'attenzione si sposti verso il mondo della vita articolato come *Sorgenswelten*, mondi della cura, innestando l'ermeneutica filosofica nei rapporti concreti, fattizi, storici e fenomenici del mondo della vita che Heidegger interpreta, appunto, con il fenomeno della cura; cfr. H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, op. cit., pag. 318.

mondo-ambiente». Il mondo della vita viene sempre esperito in una di queste configurazioni, in cui nessuno dei tre mondi ha necessariamente una posizione preminente, anzi, «è proprio una caratteristica del modo di maturazione della vita fattizia che il mondo sia vissuto in uno specifico non-evidenziamento di questi mondi», un carattere che va inteso in senso positivo, e non privativo.

La distinzione ha valore anche metodologico. Alla potenzialità latente della categoria “Io”, che non necessariamente arriva ad espressione nell’esperienza fattizia della cura, corrisponde il fatto, rimarcato da Heidegger, che il prendersi cura nel mondo proprio non è e né si basa su una autoriflessione: io incontro me stesso nel mondo in ciò a cui mi dedico, in ciò che mi circonda e, naturalmente, anche nel mondo collettivo, in comune con altri. Il mondo perciò ottiene la sua significatività «in base al mio sé», anche se «non c’è questo sé in quanto sé» e anche se questa fonte di significatività non è né riflessivamente presente né viene messa in scena espressamente in una riflessione:

L’esperienza del mondo proprio non ha insomma nulla a che fare con una riflessione psicologica o persino teoretico-psicologica, con la percezione interna dei vissuti, dei processi e degli atti della psiche. Il mondo proprio è quel mondo in cui incontro me stesso a livello mondano, in cui io sono in qualche modo coimplicato, coinvolto, in cui qualcosa mi “succede”, in cui “Io” agisco. Questo modo di co-esperire e di prendersi cura è quello “abituale” – dove “abituale” e “abitudine” rappresentano categorie fondamentali della vita nella sua fatticità. Il mondo proprio non è affatto tenuto a fuoriuscire in qualche modo dal pieno mondo della vita, come non lo sono quei mondi che si evidenziano a livello del senso nella figura del mondo ambiente e del mondo collettivo. Quando ciò accade è sempre e solo nella fatticità della vita⁴⁹¹.

Poco prima, in un capoverso che non troviamo nella traduzione italiana, la stretta coimplicazione delle cerchie del mondo della vita veniva ribadita con chiarezza:

l’evidenziazione del mondo-del-sé non è una negazione degli altri [mondi], bensì, all’inverso, nella evidenziazione del mondo-del-sé si co-attua, a partire da essa, un’appropriazione di senso determinata del mondo-del-con e del mondo-ambiente – e lo stesso vale per ciascun altro mondo⁴⁹².

La breve descrizione del mondo collettivo, della *Mitwelt*, che segue questa della *Selbstwelt*, conferma da una parte l’onnipervasività della cura, che si applica inquietamente a tutto ciò che nell’esperienza capita a tiro, e dall’altra il fatto che essa non è unilaterale, ma vive immersa in altri atteggiamenti di cura e in altre combinazioni di possibilità:

⁴⁹¹ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, pag. 130.

⁴⁹² Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, pag. 95: «die Abhebung der Selbstwelt ist nicht eine Verneinung der anderen, sondern umgekehrt, in der Abhebung der Selbstwelt vollzieht sich mit eine von ihr aus sinnbestimmte Aneignung der Mit- und Umwelt, – und so bezüglich jeder».

Il *mondo collettivo* mi viene incontro “in parte” nel mio mondo proprio, in quanto vivo con altri esseri umani, mi rapporto a loro prendendomene cura in qualche forma e mi trovo a mia volta situato nel loro mondo della cura. Il mondo collettivo che non appartiene al mondo proprio non è distinto e delimitato in modo sistematico e preciso. Qui non ci sono confini; la “partizione” può spostarsi a ogni istante in base al carattere della vita per cui essa fa esperienza negli incontri. Gli incontri appartenenti al mondo collettivo hanno in ogni vita fattizia le loro possibilità proprie, per il fatto che la vita stessa è carica di possibilità e formatrice di possibilità.

Quasi in una progressione centrifuga, dal centro della vita del sé, al mondo che lo circonda – dunque in modo sostanzialmente inverso rispetto a quello in cui procederà l’analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, che partirà dal mondo ambiente per arrivare all’esistenza autentica del sé – la descrizione del mondo della vita e della cura prosegue subito dopo con il mondo ambiente:

Nell’esperienza vitale nel mio mondo proprio all’interno del mondo collettivo [*in meiner mitweltlichen Selbstwelt*, nel mio mondo proprio condiviso con altri, potremmo anche dire], è ad un tempo presente il *mondo ambiente* [*Umwelt*], una cerchia di oggetti con caratteri di significatività del tutto diversi rispetto al contenuto, cui spetta di necessità la categoria di mondo ambiente per il fatto che tali oggetti non sono caratterizzati nel loro essere e nel loro “che-cosa” come appartenenti al mondo collettivo, come “esseri umani”, vale a dire come oggetti che possono prendere ed avere in cura un mondo⁴⁹³.

Anche il mondo ambiente, come quello collettivo, ha confini sfumati, definendosi il suo statuto di ambientalità sempre in base al senso di attuazione e di riferimento della cura che Heidegger chiama «frequentazione-di» (*Umgang mit*) – «commercio con», potremmo anche dire secondo altre traduzioni più diffuse – sicché ciò che entra a far parte del mio mondo ambiente varia continuamente in funzione delle diverse forme di significatività capaci di calamitare la fatticità, per così dire, con più o meno forza e costanza.

Il mondo ambiente è quindi caratterizzato da un concatenamento di significatività in continuo movimento di espansione, deviazione, attrazione e spostamento che caratterizza la sfumatura del mondo della vita, la sua scorrevolezza, continua perché sempre correlata al senso, mutevole come la fluidità del senso⁴⁹⁴. Il rapporto di cura, nella sua stretta relazione originaria con

⁴⁹³ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pagg. 129-130. Heidegger osserva a questo proposito come la «definizione teoretico-psicologica dell’*homo animalis rationalis* spinga la problematica esistenziale in un genere di preconcezioni sbagliate e la tenga sotto il loro giogo».

⁴⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 131. Si veda il riassunto di questa parte nel libro di G. Hoffmann, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2005, pagg. 203 ss., particolarmente efficace per cogliere un punto fondamentale: la cura coinvolge interamente la fatticità della vita perché coinvolge simultaneamente tutto il suo mondo, l’intero o «pieno» mondo della vita baricentrando di volta in volta ora sugli oggetti che mi circondano, ora sugli altri, ora su di me. Ancora, come nota giustamente Hoffmann, il mondo del sé è il mondo in cui mi scopro a misura di mondo «*weltmässig*», il mondo tramite il quale in qualche

il mondo ambiente è al centro della seconda parte dell'ultimo semestre friburghese, *Ontologia. Ermeneutica della effettività* (SS 1923, GA. 63), in una prospettiva tuttavia rinnovata, preoccupata in primo luogo di stabilire il modo di presenza riservato agli enti nell'incontro tra vita e mondo.

Il corso è preceduto da anni di intenso lavoro per la preparazione del libro mai scritto su Aristotele. Nel semestre invernale 1922/23, Heidegger decise di rinunciare al previsto corso sulla scetticismo antico, interrompendo la continuità fin lì seguita dalla fine della guerra nei corsi friburghesi, limitando la propria attività didattica ai soli seminari avanzati, dedicati ancora ad Aristotele. Anche per queste ragioni, oltre alla grande difficoltà che egli confessò aver incontrato nella stesura del libro sulle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, l'ultimo semestre estivo friburghese fu ridotto a un corso di un'ora settimanale soltanto e, come si vedrà dall'andamento, preparato in uno stile sempre più contratto. Il titolo *Ontologia*, sostituì all'ultimo quello previsto: *Logica*, che rimandava a una introduzione sistematica a interpretazioni di testi filosofici, che di fatto, non ha luogo nel corso. Nella prima lezione, poi, venne introdotto il vero e proprio titolo: *Ermeneutica della fatticità*.

In questo corso possiamo assistere a un decisivo cambiamento che ci sembra descrivere il passaggio dall'ermeneutica della vita fattizia all'ambito di una ontologia fondamentale. Ciò comporta il ribaltamento della prospettiva del primo periodo friburghese, in cui nella fatticità erano state individuate le categorie ontologiche per l'ermeneutica. Conviene leggere per esteso la breve nota introduttiva alla prima parte del corso che segue la *Prefazione*:

Fatticità è la denominazione per il carattere di essere del “nostro” “proprio” *esserci*. Più esattamente l'espressione significa: *di volta in volta* questo esserci (fenomeno dello “esser-di-volta-in-volta”; cfr. permanere, non scorrer via, dappresso, esser-ci), nella misura in cui esso, “conformemente all'essere” nel suo carattere di essere, “ci” è. Esserci *conformemente all'essere* significa: non, e mai primariamente, come *oggetto* della intuizione sensibile e delle determinazione intuitiva, della semplice presa di conoscenza e dell'avere conoscenza di esso; piuttosto l'esserci *ci* è per sé stesso nel Come del suo esser più proprio. Il Come dell'essere apre e circonda di volta in volta il possibile “Ci”. Essere – transitivo: essere la vita fattizia! Lo stesso essere mai come oggetto possibile di un avere, in quanto ne va di esso stesso, dell'*essere*. Esserci come sempre proprio non significa relativizzazione isolante in direzione di singoli visti esteriormente, e dunque del singolo (*solus ipse*), ma la “proprietà” è un Come dell'essere, annuncio del percorso del possibile esser-desti. Però non una delimitazione regionale nel senso di una contrapposizione isolante. E *fattizio* significa dunque

modo ci sono sempre, sono sempre presente alla mia vita; il che complica notevolmente quelle interpretazioni che leggono, enfatizzando alcuni passaggi dello stesso Heidegger, il *Selbst* come del tutto omologabile a un'interiorità separata e isolata, a un nocciolo duro dell'identità personale. Come stiamo cercando di mostrare, invece, la fenomenologia heideggeriana risulta molto più interessante se la si segue nel suo infaticabile intento di definire le condizioni per descrivere un principio di individuazione che si situa nel mondo in cui vive e si forma il sé, o, all'inverso, un principio che esso, da solo, non è capace di esprimere. Questa prospettiva ha la virtù di caricarsi di tutta l'ambiguità inerente al *Selbst*, al tempo stesso nucleo dell'identità di una vita personale e comprimario insieme ad altri sé della vita quotidiana in comune.

qualcosa che è articolato in ragione del carattere di essere che è *così* a partire da sé stesso e pertanto “è”. Se si prende la “vita” come un modo di “essere”, allora essa significa “vita fattizia”: il nostro proprio esserci come “Ci” in una qualsivoglia esplicitazione conforme all’essere del suo carattere di essere⁴⁹⁵.

Già da questa breve nota introduttiva, a tratti brachilogica, come rimarrà lo stile di tutto il corso, si palesa la fase di intensa elaborazione intorno al lessico dell’autenticità che traccia la strada dell’analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, richiamando esplicitamente il «risveglio» del *Dasein* cui l’ermeneutica di Heidegger si sta dedicando dal corso del semestre straordinario di guerra. In questa fase, lo si sarà notato, non si tratta solo di un perfezionamento, ma dell’apertura di una nuova ricerca basata sulla consapevolezza che nell’esserci ne va non solo di se stesso, ma anche dell’essere stesso.

Sebbene in maniera molto contratta, soprattutto se paragonata alle lezioni precedenti, essa giunge però ad un rinnovato grado di chiarezza e consapevolezza proprio in queste lezioni, di cui disponiamo lacunosi ma precisi manoscritti dello stesso Heidegger, oltre a numerose autorevoli trascrizioni, presentate dalla curatrice nella *Nota* che conclude il volume.

Dopo aver passato in rassegna rapidamente il significato del termine «ermeneutica» da Platone fino a Dilthey, passando per la tradizione cristiana, Heidegger riformula con precisione e chiarezza che cosa si debba intendere con questo termine all’apparenza multiforme e cangiante, adattabile a tradizioni culturali molto diverse tra loro nel tempo e nello spirito:

L’ermeneutica ha il compito di rendere l’esserci, di volta in volta proprio, accessibile nel suo carattere di essere a questo stesso esserci, di comunicarlo e di affrontare l’autoestranazione dalla quale l’esserci è colpito. Nell’ermeneutica si costituisce per l’esserci una possibilità di diventare e di essere per sé stesso *comprendente*⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1992, pag. 17. Come si noterà già dal titolo, la traduzione italiana riporta «effettività» ed «effettivo» dove noi manteniamo la resa con «fatticità» e «fattizio». Secondo Hoffmann, la formula decisiva dei *Grundprobleme der Phänomenologie*, «la vita che noi stessi siamo», viene tradotta ora nella *Jeweiligkeit des Daseins*, nell’essere di volta in volta questo esserci, cfr. *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, op. cit., pagg. 205 ss.

⁴⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pag. 24. Questo comprendere, prosegue Heidegger, non deve essere confuso con un comportamento cognitivo, ma come il modo in cui l’esserci è desso per se stesso. Rimandando all’interpretazione gadameriana, a proposito di questo corso di lezioni Gander ricorda che il comprendere non può essere considerato attività di pensiero tra le altre, ma costituisce invece la motilità fondamentale dell’esserci umano nei confronti di se stesso. Il comprendere viene qui considerato come una struttura ontologica autonoma, una vera e propria struttura di attuazione esistenziale e non un attributo di un soggetto o una sua facoltà, cfr. H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, op. cit., pag. 318. Non passa inosservato, aggiunge Gander, che con la piega ontologica dell’ermeneutica della fatticità in questo torno di anni un’altra idea si fa strada, ovvero quella di un esserci preoccupato di se stesso, dal momento che solo un esserci determinato ontologicamente dalla comprensione può angustarsi, in primo luogo per la non-comprensione. L’esserci angustiato, comprendente-interpretante, prima ancora che di

Questa possibilità non è un caso ma indica invece un aspetto decisivo dell'ermeneutica, dal momento che essa fa leva proprio sulla potenzialità costitutiva del *Dasein*, sull'esser possibile che costituisce ontologicamente questo ente:

L'essere della vita fattizia si distingue per il fatto che esso è nel
Come dell'essere dell'esser-possibile di sé stesso. La possibilità *più
propria* di sé stesso, che è l'esserci (fatticità), e cioè senza che
essa "ci" sia, sia indicata come *esistenza*.

Riferendosi a questo «essere autentico di sé stesso» che Heidegger chiama «esistenza», la fatticità viene collocata nel prepossesso dell'interpretazione e l'indagine riceve senso e direzione. Di conseguenza, i concetti che ne emergeranno saranno chiamati «*esistenziali*»⁴⁹⁷.

Cosa sia l'ermeneutica e che funzione debba avere risulta estremamente limpido, soprattutto nel metodo e nell'impostazione. Così non è per lo svolgimento del tema. La difficoltà è rappresentata principalmente da quello che impropriamente si crede essere il suo oggetto, cioè l'uomo. Perciò Heidegger avverte di aver intenzionalmente evitato l'espressione «esserci umano». Per la medesima ragione, alla definizione di ermeneutica fa seguito una lunga esposizione, alquanto schematica in verità, delle due concezioni dell'essere umano tramandate, entrambe da sottoporre a quel «ritorno decostruttivo» di cui si parlava nel *Natorp-Bericht* e che saranno di nuovo al centro di *Essere e Tempo* (§ 10). E se la distruzione si muove nell'alveo della «interpretazione greco-cristiana», abbiamo qui la sua prima applicazione, dal momento che è a questa interpretazione che appartengono le due concezioni sottoposte a un lavoro preparatorio di distruzione, che trova qui il suo primo *incipit*, ma che accompagnerà tutto il successivo cammino heideggeriano.

Da una parte troviamo infatti la definizione dell'uomo come *animal rationale*, come essere vivente provvisto di ragione, dall'altra il concetto di persona e personalità, sorto nella tradizione cristiana, sulla base della rivelazione veterotestamentaria, della costituzione originaria dell'uomo come creatura di Dio. Non possiamo seguire qui la rassegna di testi proposta da Heidegger per esporre le «due origini» del concetto di uomo, che si estende dal *Genesi* fino a Calvino, passando per l'antropologia agostiniana e scolastica, per il concetto teologico, e Aristotele, Kant e Scheler per l'origine filosofica. Preferiamo concentrare l'esposizione sullo svolgimento effettivo dell'interpretazione, che ha come primo problema quello di distinguere il proprio tema, l'esistenza come possibilità più propria della fatticità, dalla concettualità dell'interpretazione greco-cristiana.

A questo proposito, avverte Heidegger più avanti, c'è un equivoco che l'ermeneutica della fatticità deve smentire fin dalla sua impostazione: quello dello schema soggetto-oggetto, e con esso quello del problema gnoseologico, che

fronte alla propria morte, si angoscia nella reciproca incomprensibilità, nel e per il conflitto sempre aperto in seno alla vita umana associata. L'interpretazione del comprendere data da Heidegger rimane al di fuori di ogni possibile equivoco naturalistico dal momento che, come ricorda Gander nelle sue «Conclusioni aperte», la nostra auto-comprensione, in ogni momento situata nel mondo della vita, è già sempre storica (pag. 359).

⁴⁹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pag. 25.

su quel postulato trova le ragioni del suo predominio, nonostante sporadici ma decisivi tentativi di farla finita con questi finti problemi, tra cui spiccano le *Ricerche Logiche* di Husserl. Il concetto di fatticità come lo intende ora Heidegger: «di volta in volta essere il nostro *proprio esserci*, nella determinazione “proprio”, “appropriazione”, “appropriato”, [*eigen*, *Aneignung*, *angeeignet*] non include niente dell’idea di “io”, persona, io-polo, centro dell’atto. Anche il concetto di sé, quando viene utilizzato, non ha un’origine “egotica”!»⁴⁹⁸. Il passo falso da evitare, perché pregiudicherebbe l’intero svolgimento della analisi ermeneutica del *Dasein*-vita fattizia è quello di porre come punto di partenza dell’interpretazione il dato della relazione tra soggetti ed oggetti, cioè tra coscienza ed essere, dove essere significa «oggetto di conoscenza». Da questa semplice e a suo modo inapparisciente impostazione discendono pregiudizi fatali, di cui la filosofia abitualmente si nutre, alimentando la sua tipica acrisia:

l’essere è oggetto della natura; la coscienza è “io penso”, dunque egotica, egocentrica, prassicentrismo, persona; gli io (persone) hanno di fronte a loro: essente, oggetti, cose della natura, cose fornite di valore, beni. Bisogna determinare il rapporto tra soggetto e oggetto ed è affare della gnoseologia⁴⁹⁹.

Tutto al contrario, e con un intento distruttivo, abbiamo visto che l’ermeneutica assume l’esistenza come tema che guida l’interpretazione, rappresentando questa il prepossesso della fatticità. Invece che coscienza e oggetto, allora, il prepossesso («pre-disponibilità», nella traduzione che stiamo utilizzando) in cui l’esserci, ogni volta l’esserci proprio, si presta all’interpretazione «si può riassumere in veste formale nel seguente modo: *l’esserci (vita fattizia) è essere in un mondo* [*«Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt»*]. Ora la vuota indicazione formale del prepossesso deve riempirsi guardando la concreta fonte dell’intuizione, spostando il comprendere dal contenuto dell’indicazione, indeterminato, ma in qualche modo comprensibile, alla giusta «*traiettoria visiva*»⁵⁰⁰.

La parte restante del corso è dedicata appunto alla ricostruzione di questo pre-possesso. Poiché nell’ermeneutica della vita fattizia si tratta del «risveglio» dell’esserci nel mondo, e poiché, d’altronde, essa si basa e si impianta nell’oggi, ponendosi sia come interpretazione della fatticità del *Dasein*, sia come critica radicale delle sue forme principali di interpretatività – la coscienza storica e la filosofia, discusse precedentemente nel corso – del tutto consequenziale è per Heidegger che

per la costituzione di un pre-possesso diventa decisivo vedere l’esserci nella sua quotidianità. La quotidianità caratterizza la temporalità dell’esserci (pre-concezione [*Vorgriff*]). Della quotidianità fa parte una determinata medietà dell’esserci, il “si”, nel quale si tiene nascosta la proprietà e la possibile autenticità dell’esserci⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 35-36.

⁴⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 80-81.

⁵⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pag. 80. «Questo pre-possesso va già esibito nella analisi della curiosità», aggiunge Heidegger.

⁵⁰¹ Cfr. *ibid.*, pag. 83, trad. it. mod. In luogo di «pre-concezione» Auletta, traduttore del corso, sceglie, come farà De Carolis, «pre-cognizione». In luogo di pre-possesso, «pre-disponibilità».

Esistenza e quotidianità definiscono perciò un nuovo rapporto tra vita e mondo che si tratta ora di mettere a fuoco. Come avevamo già avuto la possibilità di notare in occasione della lettura del *Natorp-Bericht*, l'insediamento dell'analisi nella medietà dell'esserci come punto di partenza, in ciò che esso appare essere per lo più, dunque nella sua quotidianità, non ne coglie soltanto la costituzione fondamentale, la temporalità, ma ha soprattutto l'opportunità di trasformare una condizione in scelta, una necessità in virtù, così da non presentare l'*incipit* del filosofare come un compromesso con la natura manchevole e limitata dell'ente di cui si occupa, come una sconfitta in partenza. L'ermeneutica della fatticità parte dalla quotidianità media, dall'impersonalità della vita fattizia, così come essa si dà per lo più, insediandovisi, perché lì, e non altrove, si può dare la possibilità di un afferramento autentico del *Dasein*.

Dunque, per l'indagine, in certo modo, punto di partenza e di arrivo coincidono. E non potrebbe essere altrimenti, giova ripeterlo, se, come stiamo tentando di mostrare, l'ermeneutica della fatticità, che costituisce l'impianto di base dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo* – come è facile intuire già solo dalle poche citazioni che riportiamo, ma come balza agli occhi palesemente leggendo l'intero corso – si trova il terreno preparato e il percorso pretracciato da lente e meditate trasformazioni dei concetti e dei problemi che l'iniziale fenomenologia del mondo della vita aveva già individuato e elaborato. Per fare un esempio adeguato agli ultimi temi discussi, possiamo rilevare questo legame nell'intrinseca ambiguità del carattere impersonale dell'evento del mondo, dell'appropriazione della vita al mondo in cui essa avviene, *es weltet / es ereignet sich*. Doppio legame grazie al quale il sé si trova assegnato un mondo in cui costituirsi, ma dove non incontra immediatamente se stesso, e dove, al contrario, per incontrare autenticamente se stesso deve operare una sospensione delle significatività che lo muovono. Epperò – altro esempio, strettamente legato al primo – le significatività in cui si costituisce una vita individuale, una identità, un *proprium*, sono tanto poco accessorie che la loro neutralizzazione non tocca quella che rimane l'infrastruttura della costituzione mondana del *Dasein*, la significatività, appunto, grazie alla quale, come vedremo in questo corso, il *Dasein* incontra il mondo⁵⁰².

Il riferimento alla quotidianità del *Dasein*, dunque, non è in nulla secondario, favorendo invece l'esigenza dell'analisi di esibire intuitivamente l'indicazione formale del pre-possesso: esserci-vita fattizia significa essere in un

⁵⁰² Conviene notare, secondo il percorso fin qui svolto, che nei corsi del primo periodo friburghese non troviamo esempi concreti, didascalici (il che può in ogni caso stupire, trattandosi di lezioni universitarie) di questa potenza di neutralizzazione delle significatività mondane, che pure riveste un'importanza decisiva per l'ermeneutica fenomenologica del mondo della vita di questo periodo, fatta la significativa eccezione per l'interpretazione dell'atteggiamento delle prime comunità cristiane sotto l'annuncio paolino. Tuttavia, il metodo decostruttivo della *Destruktion* può essere inteso esso stesso in tal senso, cioè come neutralizzazione di significatività filosofiche affatto mondane, se si assume la prospettiva per cui la filosofia trae dalla vita fattizia le sue categorie e i suoi concetti, e che il primo passo è proprio riconoscere questo legame, cioè la genesi della filosofia dalla vita fattizia. Il metodo opera infatti nella sospensione dei significati storico-filosofici, come la definizione dell'animale razionale, per fare solo un esempio appena menzionato, che non mantengono più alcun significato se non quello di aprirsi alla propria origine, rilasciandone possibilità tenute in serbo, custodite.

mondo. Heidegger esprime questa esigenza in tre domande, secondo le quali si articola l'analisi del *Dasein*:

Che cosa si intende con “mondo”, cosa significa “in” un mondo e come appare l’“essere” in un mondo? Il fenomeno dell’esserci non va costruito componendo queste determinazioni ma, ponendo l’accento di volta in volta su *un* termine dell’indicazione, bisogna che ci sia sempre solo una possibile visuale sullo stesso fenomeno unitario di fondo.

L’«attualizzazione intuitiva» dell’indicazione formale dell’essere in un mondo si svolge attraverso «stazioni» che illustrano bene, ancora una volta, la trasformazione della nozione di «mondo» nel primo periodo friburghese. Vediamole.

Il mondo è ciò che si incontra. Ma come cosa e come si incontra il mondo? Quale carattere di essere assume questo incontro? Il mondo si incontra nei «rimandi» tra cura e significatività. «Rimandi», «*Verweisungen*» è un termine anticipatorio del lessico di *Essere e Tempo*, e va inteso ontologicamente: «i rimandi danno il mondo come ciò-di-cui-ci-si-è-preso-cura; esso “ci” è nel come dell’esser-preso-in-cura». Come ciò di cui ci si è preso cura, il mondo c’è come «mondo ambiente, come *ambientale*» (*Umwelt*, *Umhaftes*), cioè «ciò di cui vive la vita fattizia»⁵⁰³. Il *Woraus* (ciò di cui) «fornisce la base fenomenologica per la comprensione dello essere “in” un mondo», e l’aver cura nomina il “come” dell’in-essere. Il come-che-cosa e il come dell’incontro appena menzionati, prosegue Heidegger, sono sintetizzati dalla «significatività», vale a dire dall’esserci del mondo, dal suo proprio modo d’essere:

La significatività non è una categoria cosalmente determinata che abbracci in un proprio ambito gli oggetti pertinenti delimitandoli nei confronti di altri. Essa è un Come dell’essere, e cioè in essa si concentra il categoriale dell’esserci del mondo. Con “esserci” viene indicato ugualmente tanto l’essere del mondo quanto quello della vita umana – perché lo si vedrà.

Il mondo della quotidianità, ciò di cui si nutre la vita fattizia si caratterizza quindi innanzitutto come *Umwelt*, mondo ambiente⁵⁰⁴. Interpretata a partire dalla

⁵⁰³ Cfr. *ibid.*, pag. 83, trad. it. mod.

⁵⁰⁴ Cfr. *ibid.*, pag. 84. Nel libro di Ferdinando Menga *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, Quodlibet, Macerata 2010, pagg. 70 ss., questo primato della *Umwelt*, primato non gerarchico ma funzionale, ravvisabile fin dai *Grundprobleme der Phänomenologie* del 1919/20, è messo in luce sotto un altro aspetto non meno importante. Seguendo la tesi di un nucleo politico implicito nella fenomenologia heideggeriana degli anni Venti, l’autore insiste sulla «mediazione originaria» con cui si costituisce il mondo ambiente, cioè l’ordine dei significati a cui la vita attinge nel corso del processo di individuazione singolare e collettiva. Dopo aver ricordato che tale mediazione è «selettiva», che il mondo non è mai tale in quanto totalità, ma attinto di volta in volta in una specifica configurazione semantica ed espressiva, Menga nota che «tale primato conferito al mondo-ambiente non deve essere interpretato, quindi, come se implicasse la marginalità degli altri due momenti, bensì solo come sottolineatura della centralità del carattere di significatività dell’esperienza, secondo cui non si dà mondo in senso immediato e totale, bensì solo attraverso la mediazione originaria di ordini di significato, i quali implicano un accesso immancabilmente parziale».

significatività, l'ambientalità dischiude la comprensione della spazialità effettiva dell'esserci, la spazialità originaria determinata dall'essere in un mondo, da cui «scaturisce lo spazio della natura e lo spazio geometrico». Poiché il “come” dell'essere in un mondo incontrato innanzitutto nella significatività come ambientalità è la cura, si capisce perché il termine «*Dasein*» si possa riferire tanto alla vita che al mondo che, nell'aver cura, essa incontra. Come abbiamo visto nel contesto dell'interpretazione fenomenologica di Agostino, infatti, nell'aver cura la vita assume su di sé il mondo al punto da confondersi in esso. In queste lezioni lo stretto legame di reciprocità tra vita e mondo è ribadito e particolarmente accentuato ricorrendo proprio all'allargamento semantico del termine «*Dasein*»: l'aver cura costituisce «un modo fondamentale dell'essere, qualificato dal fatto che esso “è” il suo stesso mondo che incontra. Questo, l'essere l'esserci del mondo di cui ci si è preso cura, è un modo di esserci della vita fattizia»⁵⁰⁵.

Ciò che segue nel corso delle lezioni mostra le difficoltà in cui si imbatte l'ermeneutica non appena, per dirla col linguaggio dei *Grundprobleme der Phänomenologie*, voglia farsi scienza fenomenologica preteoretica del mondo della vita. Prima di passare alla esplicazione della significatività, il docente propone un esempio di «descrizione mancata» dell'esserci del mondo e della vita nei termini di una riflessione sulla struttura cosale e oggettuale degli enti incontrati nel mondo, per poi sostituirla con un breve e didascalico elenco dei modi in cui quelle stesse descrizioni scientifiche del tavolo preso ad esempio si rivelino cariche di significatività, mostrando «caratteri di incontro» tra vita e mondo non appena ampliamo lo sguardo su di esse⁵⁰⁶.

La comprensione di questa ultima parte del corso è resa più difficile dal fatto che non è stata utilizzata integralmente per le lezioni e lo stile rimane spesso al livello di appunti personali. Ciononostante, l'analisi della «categoria ontologica» della significatività, termine che designa tanto il “come che cosa” che il “come” dell'incontro tra la vita e il mondo, rappresenta il necessario completamento del lavoro preliminare di un'ermeneutica che si vuole fenomenologica.

Nel significato si annuncia un esserci, cioè vita e mondo insieme vengono all'apparire. La prima cosa che deve essere explicata risiede nel «carattere di apertura» di ciò che di volta in volta è significativo. Questa *Erschlossenheit*, si mostra in due caratteri, a loro volta indicanti due modi di presenza, di esser presente nel mondo della vita: nella «semplice presenza» (*Vorhandenheit*) e nell'apparire del mondo comune.

Il carattere della semplice presenza ricorda il modo di presenza che in *Essere e Tempo* sarà assegnato agli enti utilizzabili. L'ente incontrato nel modo della semplice presenza, spiega il docente, si mostra esso stesso come anche «utile per-», «usato per-», o «non più adatto a-» e così via. In sintesi: «il suo esser-ci è esserci-per [*Da-für-dasein*]». Il «per» qui sta a indicare un «essere alla mano per-» (*zu-handen für*), essere utilizzabile per una occupazione, implicando questa

⁵⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pag. 84.

⁵⁰⁶ Cfr. *ibid.*, pagg. 85 ss. Su questo tema, cioè ancora sulla genesi dell'atteggiamento teoretico, si veda poco più avanti: «E ci è qualcosa nel modo di un oggetto, dato e constatato, di una possibile riflessione solamente in quanto essenteci nella quotidianità, solo che esso ha perduto il suo autentico carattere del Ci e si mantiene nella indifferenza di un puramente constatabile. Ma la constatabilità non è il suo essere ma il suo possibile esser-oggetto, laddove l'apertura del significativo lo mostra nel Come del suo esserci. (Genesi del teoretico; prima ancora: “curiosità”»)» (pag. 93).

naturalmente una permanenza presso ciò di cui ci si occupa, che Heidegger riassume nell'espressione «*Zu-handen-da-sein*», «esser-ci-alla-mano» o «esser-ci-alla-portata» come troviamo nella traduzione italiana⁵⁰⁷.

L'altro carattere della manifestazione in cui viene alla luce la significatività deriva direttamente dal primo: «il Ci semplicemente presente in questo modo porta alla luce nel suo esserci “gli altri”, un determinato ambito, che si determina a partire dalla quotidianità, di con-viventi [*Mitlebenden*]; oppure determinati altri». Il mondo degli altri o mondo comune (*Mitwelt*) rende manifesto il «si stesso» (*man selbst*). Con questa espressione – che venendo dalla lettura del *Natorp-Bericht* suona come un'espressione intenzionalmente paradossale – Heidegger intende l'impersonalità della vita fattizia nel prendersi cura del mondo. In essa troviamo riassunto anche il principio di individuazione del *Dasein* che passa attraverso lo strutturale coinvolgimento nella continua cura scadente, senza fine, o, nei termini di queste lezioni, «la propria temporalità nella sua quotidianità». La manifestazione del mondo degli altri esemplifica bene la struttura della significatività, giacché essa non presenta una fonte unica, non rivela un'origine prima a cui si possa far risalire, ma si costituisce in maniera reticolare, diremmo, secondo quel peculiare gioco di rispecchiamenti (il «si stesso») in cui, altrettanto, si costituisce la nostra identità:

Ciò che si è, lo si è nel mondo con gli altri [*in der Welt mit den anderen*], si determina a partire dal come si viene alla luce insieme agli altri, a differenza di *loro*. La quotidianità dell'esserci ci ha questo stesso, e lo cerca origliando ciò che gli altri ne dicono, come si delinea l'affaccendarsi degli altri, *come gli altri appaiono*⁵⁰⁸.

Le descrizioni precedenti riguardavano volutamente modi di incontro con le semplici cose, il cui esserci mondano è uno dei primi interessi dell'ontologia fenomenologica, posto che il termine «mondano» derivato da «mondo» non va inteso come opposto a «spirituale», «ma dice formalmente: esserci come il “mondo”». Il carattere di esserci del mondo è stato fissato terminologicamente come «significatività», ma questa non come una proprietà di un ente, *Seiendes* (nella traduzione reso con «essente»): «l'espressione non significa un essenteci [*Daseiendes*] che, oltre a ciò, significa pure qualcosa, ma il significare che si incontra in modo determinato, il mantenersi nel significare costituiscono l'essere».

Ma in che modo la significatività costituisce l'esserci mondano? Abbiamo già visto le «connessioni fenomenali» del significare nella semplice presenza e nell'apparire mondano comune. Nella seconda stesura della parte sulla significatività emerge con maggior chiarezza il rapporto fenomenologico tra semplice presenza e presenza degli altri. Gli altri sono incontrati pur sempre nella semplice presenza. Coloro che vivono con noi nel mondo, i «con-viventi» sono insieme a noi nella quotidianità e non risaltano isolatamente, ma proprio in ciò che facciamo, in ciò di cui ci occupiamo: «Esser-ci in un simile apparire non

⁵⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pag. 91. In un articolo del 1986, Gadamer, che tra l'altro giunse a Friburgo proprio in quell'anno, osserva che il sottotitolo del semestre estivo del 1923, «ermeneutica della fatticità», corrisponde a una «dettagliata analisi del mondo-ambiente», da confrontarsi con quella dedicata alla *Zuhandenheit* nel 1927; cfr. «Erinnerung an Heideggers Anfänge», in «Dilthey-Jahrbuch», 4/1986-87, pag. 13.

⁵⁰⁸ Cfr. *ibid.*, pag. 92, trad. it. mod.

significa per niente essere oggetto di un sapere che vi si indirizzi; piuttosto è nella semplice presenza (nel per-cui e nell'a-cui) che è l'apparire con-mondano degli altri, cosicché esso, allo stesso modo, ne spinge gli essenti-ci nel suo Ci». L'apparire degli altri viene determinato con più precisione attraverso ciò che nel mondo ci accomuna (*das mitweltlich*), vale a dire che gli altri,

in quanto viventi fattizi, si incontrano “mondanamente”: come quelli con i quali “si ha da fare”, con i quali si lavora, per il quali si nutrono progetti [...]; “con”, nella misura in cui ci sono questi altri con i quali il “si-stesso” ha da fare. Essi si incontrano con-mondanamente in modo che gli altri portano con essi stessi il “*si stesso*”⁵⁰⁹.

Cioè il proprio posto, la propria immagine, successo e insuccesso, e così via. Riprendendo i termini del corso su Aristotele potremmo dire che il «si stesso» è il sé degli altri che è passato attraverso il mondo⁵¹⁰. La gloria mondana in cui si svolge la vita fattizia, il «si stesso», è il tratto comune del mondo della vita, che lega insieme il mondo degli altri – che ricordiamolo è costituito non da altri soggetti ma dal «mondano con carattere del sé», come diceva nelle lezioni su Agostino⁵¹¹ – al mondo del sé, o, viceversa, che smentisce il pregiudizio per cui il mondo del sé sarebbe il mondo relativo al soggetto, alla persona. Mentre invece tutto lo sforzo della fenomenologia del sé di questi anni è teso a mostrare il sé come un carattere mondano, molto particolare, in cui si intensificano le significatività della vita fattizia, ma pur sempre costituito nella trama delle significatività mondane.

Noi ci muoviamo costantemente nel «si stesso» che accomuna le vite individuali nella *Mitwelt*, al punto che il nostro aver cura si confonde con questa gloria mondana. Ma sarebbe ingenuo, oltre che sviante per la corretta comprensione dell'ermeneutica heideggeriana, pensare che in questa dimensione pubblica, di pubblicità (che qui Heidegger, similmente ai *Grundprobleme der Phänomenologie*, assimila alla ambientalità) non siamo noi a comparire. È invece questa apparente aporia a definire i contorni del dilemma della in-autenticità: nella dimensione comune del «si stesso» ci siamo proprio noi, ognuno per sé, e questo senza che si renda necessaria nessuna operazione intermedia, «ci si è da sé stessi in questo modo, senza nessuna autoanalisi egoticamente riflessa, senza riflessione; ci si incontra con sé stessi in questo esser occupati nel commercio con il mondo»⁵¹². Completamente irriflessiva è l'esistenza individuale nel mondo determinata dall'ambientalità, come ha sottolineato Heidegger poco prima, specificando che è nella semplice presenza, nella *Vorhandenheit* che emerge l'apparire degli altri come mondo collettivo. Anche da questo, aggiungiamo, deriva l'esigenza di una «intenzionalità integrale», come l'ha chiamata nel *Natorp-Bericht*, collocata nel rapporto di cura, cioè nel rapporto col mondo prima che intervengano coscienza e volizione.

Le ultime battute del corso espongono bene quella che abbiamo indicato come la trasformazione definitiva della fenomenologia del mondo della vita, trasformazione interna, cioè scaturita da esigenze e problemi spontaneamente generati, aprendo la strada all'idea di un'ontologia fondamentale perseguita

⁵⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 95-96, trad. it. mod.

⁵¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pag. 167.

⁵¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 292.

⁵¹² Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pagg. 95-96.

attraverso l'analitica esistenziale dell'esserci. Qui l'esserci non è ancora quell'ente privilegiato che incontreremo in *Essere e Tempo*, ricoprendo invece un'altra funzione terminologica niente affatto vaga e prematura. Qui *Dasein* definisce come abbiamo visto tanto il carattere d'essere del mondo che quello della vita fattizia. È nel rapporto di cura e nella sua specifica temporalità – da notare l'utilizzo del passato in queste pagine e l'insistenza sul fatto che la cura acquista senso *dopo* la sua esecuzione, che si compie dileguandosi, tornando a «dormire» dopo l'assolvimento del compito – che si può individuare quest'ultimo mutamento. Quello che vorremmo mettere in evidenza, in conclusione, è la centralità assoluta guadagnata dalla nozione di cura in questa coda di docenza friburghese, una posizione notevole dal punto di vista fenomenologico se si tiene in conto che spetta alla cura e alla sua struttura temporale porre la condizione per l'incontro del mondo nel carattere della significatività.

Non si comprende l'esserci del mondo, dunque la connessione fenomenale della significatività, se non si vede che la «apertura sta in ciò che è di volta in volta *cura*». La molteplicità di rimandi non è nient'altro che ciò in cui il prendersi cura soggiorna, schiudendosi in un mondo in cui la verticalità dell'evento personale-impersonale si compone con l'orizzontalità della rete della significatività in cui siamo già da sempre impigliati. La connessione di rimandi è ciò che è assunto nella cura. Dunque non questo o quell'ente, neppure questo o quel significato è fatto proprio dalla cura, ma direttamente la trama di significatività che intesse l'esserci del mondo. La cura stessa tesse la trama dell'ambientalità, essa è commercio: «questo andare avanti e dietro nella connessione di rimandi caratterizza *la cura come commercio*. La connessione di rimandi è l'autenticamente ambientale», da intendersi come «ambientalità del commercio mondano che si prende cura [*das Um des besorgenden weltlichen Umgangs*]». Ciò determina quello che qui Heidegger menziona come «*In-der-Welt-sein*», «essere-nel-mondo»:

Essere-nel-mondo non significa: comparire tra le altre cose, ma significa: prendendosi cura della ambientalità del mondo che si incontra, permanere presso di essa. Il modo autentico dell'essere stesso in un mondo è l'*aver cura*, inteso come produrre [*Herstellen*], effettuare, prendere-possesso, evitare, proteggere-dal-deperimento. L'ambientalità è la medietà, pubblicità della vita. La vita si interpella mondanamente nella cura⁵¹³.

Riconsiderando quanto detto sull'apparire della *Mitwelt*, è proprio il «si stesso» ad essere ciò di cui ci si è preso cura. E attraverso di esso l'aver cura si prende cura anche di se stesso, incontrandosi nel Ci, nel *Da-* che incontra nell'esserci del mondo. E incontrando il mondo, la cura incontra in qualche modo se stessa: «L'aver cura come tale è proprio ciò che il mondo ci ha originariamente e che la

⁵¹³ Cfr. *ibid.*, pagg. 97-98, trad. it. mod. Anche se immerso nella pubblicità, il sé della vita fattizia non è considerato da Heidegger un osservatore neutrale, un puro spettatore, ma esso «si muove inserito nelle connessioni di significatività di un olistico, intricato mondo della vita, in cui si preoccupa e si prende cura, agendo in senso pratico. [...] Il mondo della vita è l'ineludibile cornice di tale cura pratica», cfr. M. Jung, *Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext*, in D. Thomä, (a cura di), *Heidegger Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2003, pag. 17.

temporalità pone in modo che per esso e in esso si incontri il mondo». Questo fenomeno fondamentale non deve essere annacquato in nessun modo, aggiunge subito dopo Heidegger.

E questo non deve succedere perché, come appare da quel che segue subito dopo, il rischio, metodologico innanzitutto, è che l'ermeneutica fenomenologica si confonda con una fenomenologia trascendentale, che ci si indirizzi immediatamente verso ontologie regionali, che si faccia di tutto, insomma, per evitare l'incontro col mondo nell'«apprensione», nella cura angosciata.

Alla fine del percorso delle *Vorlesungen* friburghesi ritroviamo dunque l'iniziale posizione assunta da Heidegger nei confronti degli sviluppi della fenomenologia husserliana. L'ermeneutica della fatticità si sente al riparo da queste derive avendo stabilito fin da subito il legame col mondo, cioè il carattere fenomenologico del rapporto di cura con i diversi modi di presentarsi del mondo, corrispondenti ai tre mondi della vita:

nel commercio immediato e quotidiano c'è sempre anche [oltre alle semplici cose] il mondo ambiente in quanto con-mondo e mondo-del-sé. Questi termini non delimitano delle regioni ma sono modi determinati dell'incontrare il mondo [*bestimmte Weisen des Begegnens von Welt*]; ognuno mostra lo specifico carattere dell'ambientalità (*Um-Charakter*). Questa ambientalità (*Umhafte*) non è niente altro che la medietà, la pubblicità. (Qui tutto stringatamente, mirando alle analisi dell'Oggi).

Nella dimensione impersonale della pubblicità la cura espleta la sua prestazione in modo per lo più sopito, dileguandosi da quella stessa dimensione comune. Nel *Da* comune a vita e mondo, cura e commercio assumono l'aspetto della mancanza di cura e il mondo quello dell'«ovvietà». Nel carattere ontologico della cura è insito che

essa si esaurisca nella sua temporalità [*Zeitigung*, maturazione], nella sua esecuzione [*Vollzug*, attuazione]. Nella abitudine e nella pubblicità della quotidianità la cura sparisce; questo non significa però che essa smetta, ma che non si mostra più, che è nascosta. Il prendersi cura e il commercio hanno come aspetto più immediato la *mancanza di cura* [*Sorglosigkeit* o «non-cura», «incuranza»]. Il mondo che si incontra ci appare semplicemente nel modo più banale⁵¹⁴.

Nel livellamento di questo luogo comune dorme la cura, conclude Heidegger. E così esiste nel mondo la possibilità di una tribolazione che irrompa all'improvviso, il che ci riporta all'atmosfera messianica in cui Heidegger si era trovato immerso in occasione dell'interpretazione dell'annuncio paolino nel corso del 1920/21. Mentre esplicita il posto assegnato al mondo della vita nell'ermeneutica della fatticità, la centralità di quello che Heidegger stabilisce, in chiusura del corso, come «*fenomeno fondamentale dell'esserci*», la cura, ne manifesta anche l'importanza per il primo periodo friburghese e le trasformazioni interne che abbiamo seguito, richiamando alla mente l'affermazione di Levinas – riferita al periodo di *Essere e Tempo*, ma con cui possiamo sintetizzare il passaggio decisivo dal periodo friburghese a quello della preparazione dell'opera maggiore

⁵¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, op. cit., pag. 99.

del '27 – secondo la quale

Comprendere l'essere significa esistere in modo tale da avere cura della propria esistenza. Comprendere è aver cura. Come precisare questa comprensione, questa Cura? *Il fenomeno del mondo, o meglio, la struttura dell'“essere-nel-mondo” rappresenta la forma propria in cui si realizza tale comprensione dell'essere*⁵¹⁵.

⁵¹⁵ Cfr. E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 2002, pagg. 69 e 79: «Il *Dasein* che comprende le proprie possibilità attraverso l'esistenza è contemporaneamente il *Dasein* che comprende se stesso e che scopre i mezzi nel mondo. La possibilità iniziale del *Dasein* di essere in vista di se stesso condiziona, infatti, la manipolazione dei mezzi. Solo che, invece di comprendersi nella sua possibilità fondamentale di essere nel mondo, e cioè, come ci è già noto, nella sua possibilità d'essere in vista di se stesso, consegnato alla cura angosciata della propria finitezza, il *Dasein* fugge questo modo autentico di comprendersi; si disperde nella comprensione di possibilità secondarie che la possibilità fondamentale, implicitamente sempre compresa, ma mai esplicitata, rende possibili».

Considerazioni conclusive

Dal 1919 Heidegger comincia a rivolgere lo sguardo fenomenologico sull'intreccio tra vita fattizia e mondo, intendendolo come evento personale-impersonale e descrivendolo secondo le articolazioni interne del mondo ambiente, mondo del con e mondo del sé, che chiama, nella loro complessiva, screziata omogeneità, «mondo della vita», *Lebenswelt*. La ricerca dell'«ambito originario» per una scienza preteoretica dell'origine, la fenomenologia così come intesa da Heidegger, porta allo scoperto l'essenziale storicità della vita fattizia, mediante una strategia riappropriativa che coinvolge non solo la relazione della filosofia con la temporalità, ma la storicità stessa del filosofare, investendo anche il «qui ed ora» dell'incarico del docente. Filosoficamente decisivi sono i riferimenti storici cui Heidegger fa ricorso (Paolo, Agostino, Aristotele), storicamente rilevante è il gesto filosofico della «distruzione fenomenologica» che essi ispirano.

Il metodo della distruzione rappresenta il tentativo di recupero del significato genuino del rapporto della vita fattizia con se stessa, con il proprio essere. Emerge così lungo il percorso tutta l'ambiguità inerente alla fatticità, al tempo stesso dinamica fonte di vitalità e radicamento nella caducità, inautenticità o «rovinio». In questo contesto, la nozione di «mondo», declinata come «mondo della vita», è stata scelta come filo conduttore non tanto per dipanare la suddetta ambiguità, costitutiva della fatticità e rispecchiantesi nell'indagine fenomenologica di Heidegger, quanto per coglierne la chiara formulazione all'interno di quella «filosofia autonoma» cui l'assistente di Husserl si dedicava in quegli anni⁵¹⁶.

Che la scelta della *Lebenswelt* come filo conduttore non sia stata arbitraria, ma nemmeno limitata ad un aspetto particolare di quel vero e proprio laboratorio costituito dalle lezioni (ma anche dagli altri, pochi, documenti) del periodo che ci ha interessato, è risultato dallo svolgimento della ricerca, tesa a mostrare in prima istanza la cornice generale in cui si è sviluppata la filosofia autonoma di Heidegger, cioè una fenomenologia ermeneutica del mondo della vita, e, oltre a ciò, la profonda coerenza dell'elaborazione del tema del mondo, che ha accentrato su di sé tutti i passaggi fondamentali e i mutamenti di programma, di metodo e, soprattutto, dell'oggetto stesso della riflessione.

In questo senso non possiamo dire che Heidegger abbia «ingarbugliato» la radicale differenza tra vita e mondo, come si esprime allusivamente Greisch, parlando dei primi corsi heideggeriani⁵¹⁷. Come abbiamo visto, invece, lo scopo perseguito era quello di una descrizione senza presupposti della costituzione

⁵¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., pag. 41. Uno studio recente sui primi anni di Friburgo da parte di Scott Campbell, che per impostazione e temi trattati si presenta molto vicino alla ricerca che abbiamo qui esposto, offre una ricostruzione critica del dibattito nel quale questa ambiguità è stata attribuita direttamente alla *Weltlichkeit* della vita, cfr. *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, Fordham University Press, New York 2012, pagg. 213 ss. L'intenzione di Campbell (curatore, fra l'altro, della traduzione in lingua inglese dei *Grundprobleme der Phänomenologie*) è quella di fare una sorta di «biografia del *Dasein*», di ricostruire cioè come l'analisi della fatticità e della vita fattizia trapassino nella nozione di *Dasein* (pagg. 4-5).

⁵¹⁷ Cfr. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, op. cit., pag. 33.

della vita nell'evento del mondo, che tentasse di guadagnare una nozione di mondo autonoma tanto dalla filosofia neokantiana quanto dalla fenomenologia husserliana, con cui pure non mancava di confrontarsi.

Ciò non vuol dire che il tentativo sia sicuramente riuscito. L'intenzione era proprio quella di mettere in evidenza quello del mondo della vita come ambito problematico della fenomenologia heideggeriana, e non già come risultato senz'altro acquisito, nemmeno nella forma, poco probabile, dato il carattere sperimentale, di un elemento sistematico.

Tuttavia, come abbiamo voluto mostrare nel Primo capitolo, ritardando l'esame diretto dei corsi, la fenomenologia heideggeriana non si sviluppa in un territorio completamente inesplorato, bensì riprende e approfondisce, senza riferirvisi esplicitamente, un tema, quello della *Lebenswelt*, che Husserl aveva ben presente, anche nelle sue lezioni tra la fine degli anni Dieci e l'inizio degli anni Venti, lasciandosi guidare da esso in una verifica radicale della fenomenologia, annettendo progressivamente nuovi campi di ricerca fenomenologica (come ad esempio quello rappresentato dall'esperienza delle prime comunità cristiane sotto l'annuncio paolino) e inediti temi fondamentali (come quello della storicità).

D'altronde, la ripresa in chiave critica della fenomenologia husserliana è palese fin dall'esordio come assistente ufficiale di Husserl nel semestre straordinario di guerra del 1919, proponendosi il giovane docente di prendere le distanze dalla filosofia neokantiana, nel cui alveo pure si era formato. Nel *Kriegsnotsemester* la critica mossa all'atteggiamento teoretico delle scienze, ma in particolare della filosofia trascendentale (compresa la fenomenologia husserliana), fa da premessa all'introduzione di un problema filosofico destinato a rimanere ininterrottamente presente nel *Denkweg* heideggeriano, quello dell'evento del mondo. Nel "contenuto" dell'*Erlebnis* il giovane assistente di Husserl vede non già un dato per una coscienza, bensì l'evento personale-impersonale in cui tutto «si fa mondo» – in primo luogo ma non soltanto – per me.

Interrogando la capacità della vita di autopresentarsi (*Selbstaussweisung*), la ricerca fenomenologica di Heidegger si sposta dall'evento personale-impersonale del mondo, che abbraccia e ospita la vita nel suo darsi, all'«ambito originario» della fenomenologia intesa come scienza dell'origine della vita fattizia. Alla verticalità dell'evento si affianca dunque la dimensione orizzontale della fatticità, in cui la vita entra in immediato rapporto con se stessa. Ma l'ambito originario della fenomenologia si rivela fin da subito molto difficile da raggiungere, in ragione della resistenza opposta dalla stessa fatticità, cioè a causa della impenetrabile vicinanza della vita con sé, in cui si mette già in evidenza la sua caratteristica *Weltlichkeit*. Viceversa, però, proprio nella vicinanza della vita con il mondo, al limite della consustanzialità, abbiamo potuto rinvenire l'intreccio fenomenologico che l'ermeneutica della fatticità è chiamata a sciogliere per farsi scienza.

Il tentativo di rinvenire l'ambito originario della fenomenologia della vita fattizia porta a una enfattizzazione funzionale del «mondo del sé» (*Selbstwelt*), che insieme al «mondo del con» e al «mondo ambiente» (*Mitwelt* e *Umwelt*) articolano il mondo della vita. La possibilità che la fatticità venga vissuta in maniera particolarmente accentuata nel mondo del sé rappresenta agli occhi di Heidegger l'occasione per neutralizzare e arrestare quella apparentemente invincibile tendenza a coincidere con la propria mondanità, ad assimilarsi alle significatività mondane, che caratterizza la vita fattizia, e di conseguenza a ricercare in tutti

quei fenomeni concreti in cui questa possibilità si trova in atto lo spunto ermeneutico per la definizione di uno statuto scientifico propriamente fenomenologico, cioè né positivista né trascendentale.

Il progressivo concentrarsi della riflessione heideggeriana sulla *Selbstwelt* e su una «specificità fenomenologia del sé» espone dunque l'evoluzione del tema della *Lebenswelt* dall'evento impersonale del mondo all'acutizzazione della fatticità nel mondo del sé, e, parallelamente, quella della fenomenologia da «intuizione ermeneutica» a «scienza dell'origine» in cerca del suo «ambito originario». È in questo contesto che si situa l'appropriazione fenomenologica dell'esperienza cristiana che caratterizza gli anni centrali della docenza friburghese.

Secondo Heidegger, infatti, con l'ingresso del cristianesimo nella storia, l'intero mondo della vita è esperito nella prospettiva del mondo del sé e per questo il cristianesimo delle origini rappresenta il paradigma storico dello spostamento del baricentro della vita fattizia nel mondo del sé. La labilità e l'instabilità che dal mondo del sé necessariamente si comunicano all'ambito originario elettivo della fenomenologia ricevono ora un nuovo senso, per cui la vita sfugge a se stessa, e dunque anche all'afferramento fenomenologico delle sue strutture fondamentali, perché fatta della stessa materia della storia, radicale temporalizzazione.

L'essenziale storicità della vita fattizia, insieme alla sua piena e irriducibile dimensione mondana, confluiscono nella nozione di «cura». Tale nozione definisce il movimento di riferimento della vita al mondo, rappresentando il termine con cui Heidegger riformula, a suo modo, la questione della intenzionalità, non più approcciata al livello teoretico dell'esperienza trascendentale della coscienza, bensì al livello del comportamento quotidiano⁵¹⁸. Formulata con chiarezza nell'interpretazione fenomenologica delle *Confessioni* di Agostino (ma già presente in quella di Paolo), ed approfondita attraverso l'analisi della specifica motilità della vita fattizia, che Heidegger riteneva essere il nucleo dell'ontologia aristotelica, la cura assume progressivamente il ruolo di struttura fondamentale dell'esserci fattizio, portando alla netta definizione del dilemma che impegnerà per molti anni la riflessione heideggeriana, vale a dire quello della possibilità di un afferramento autentico dell'esistenza.

Abbiamo ritenuto di poter constatare nel dilemma della in-autenticità, ancora una volta, l'indizio della profonda coerenza che attraversa la fenomenologia del mondo della vita del periodo primo-friburghese: proprio quando questa sembra essersi irreversibilmente concentrata sul mondo del sé e le sue strutture, individuandovi il fenomeno fondamentale della cura, ritorna visibile la traccia problematica fondamentale dell'evento impersonale del mondo che l'aveva inaugurata, l'evento nel quale si costituisce la vita individuale non senza la minaccia di un'esistenza anonima, assorbita nei contenuti di significatività che si offrono in questo evento. L'attenzione con cui Heidegger distingue lo «es» del farsi mondo (*es weltet*) dal «*Selbst*» è uno dei segni più lampanti, non tanto della specifica fenomenologia del sé cui si sta dedicando,

⁵¹⁸ Franco Volpi considerava la determinazione della *Sorge* risultato di una «ontologizzazione del carattere della vita umana che Aristotele designa con il termine di *orexis*», riferendosi in particolare al paragrafo 29 del corso del 1925 *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cfr. F. Volpi (a cura di), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht 1988, pag. 19.

quanto invece della persistenza del pensiero inaugurale della sua filosofia autonoma⁵¹⁹.

Il dilemma della in-autenticità presenta da una parte l'intreccio sfumato tra impersonalità dell'evento del mondo e autodonazione della vita, dall'altra la consapevolezza che l'adattamento all'esistenza mondano-ambientale, l'acquietamento nella medietà e quotidianità non sono affatto accidentali, ma l'attuazione originaria dell'apprensione, vale a dire un rapporto autentico con se stessi, è sempre filtrata da questo evento in cui la «cura vitale» si muove. L'economia della cura gira, per così dire, nel commercio col mondo in cui si diluisce, rovesciandosi costantemente in non-cura (*Sorglosigkeit*)⁵²⁰.

Una delle caratteristiche della vita fattizia emersa nell'analisi della cura è che la temporalità della vita fattizia è resa dinamica da una carica di negatività costantemente alimentata dal rapporto di cura con il mondo che la mette in luce in quanto rapporto economico. È in questa prospettiva, quindi, che si può valutare appieno l'«intima connessione», per usare l'espressione di Campbell, tra autenticità e inautenticità nella figura del *Dasein*, quell'«*unum necessarium*»⁵²¹ che alla fine del percorso friburghese rileva il ruolo della vita fattizia. Una prospettiva secondo la quale la sua intrinseca vitalità deve essere messa in conto e non separata, come se vi contrastasse, con la strutturale negatività e rovinosità che caratterizza l'ente che noi stessi siamo⁵²².

Ponendo al centro dell'analisi la nozione di «*Lebenswelt*» come filo conduttore della ricostruzione dei primi corsi friburghesi, il lavoro svolto ha offerto dunque dei risultati che intrecciano trasversalmente tre differenti piani, cui corrispondono, potenzialmente, altrettante direttrici di ricerca ulteriore.

In primo luogo quello di una ricollocazione nel *Denkweg* di Heidegger del primo periodo di docenza ed elaborazione di una filosofia autonoma. Sebbene

⁵¹⁹ La traccia dell'evento impersonale nella filosofia heideggeriana è stata colta molto presto da Levinas, fin dai suoi lavori del dopoguerra, e messa al centro di una critica radicale all'ontologia fondamentale e al suo ordine anonimo neutralizzante, a cui Levinas, più tardi, contrapporrà, in *Totalità e Infinito* (1961), il primato dell'etica e dell'alterità che lo esige, cfr. E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986; Id., *Il tempo e l'altro*, il Melangolo, Genova 1987; Id., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006.

⁵²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pag. 167: «ciò a cui il prendersi-cura nella sua attuazione (nella sua motilità e quindi nel senso pieno e nel suo carattere d'essere) ha mirato, è “esso” stesso. “Esso” stesso, e non necessariamente sé stesso. Con l'uso di questo “esso” va indicato il fatto che qui, dove il prendersi-cura prende in cura se stesso, questa cura presa nel prendersi-cura viene incontro in forma mondana. Una presa-in-cura che comunque può anche diventare esplicita, sicché questa relazione può allora esprimersi dicendo che il prendersi-cura prende in cura sé stesso. Solo, bisogna fare attenzione al fatto che questo “sé” non è un che di originario, ma è passato attraverso l'“esso” e l'incontro con “esso”».

⁵²¹ «[L]a filosofia trascendentale procede in modo sicuro nella dimenticanza dell'*unum necessarium*, l'esserci attuale», cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, op. cit., pag. 141. Sulla sostituzione dell'espressione «vita fattizia» con «il termine tecnico-filosofico *Dasein*» si veda l'Introduzione di Eugenio Mazzarella al corso su Aristotele del 1921/22, cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, op. cit., pagg. 21 ss.

⁵²² Su questo punto si può consultare S. M. Campbell, *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, op. cit., pag. 16. L'autore discute il dilemma della in-autenticità e l'«intima connessione» dell'autenticità con l'inautenticità più nel dettaglio nella seconda sezione delle sue *Conclusioni* (pagg. 212 ss.).

da oltre un ventennio gli studi heideggeriani abbiano valorizzato l'ermeneutica fenomenologica della fatticità considerandola come un percorso autonomo rispetto agli esiti riassunti nell'opera maggiore del '27, *Essere e Tempo*, tendendo a metterne in luce le differenze, oltre che la visibile e documentata funzione preparatoria, tuttavia l'elemento di coerenza interna delle *Vorlesungen* del periodo primo-friburghese, che esordiscono con l'individuazione dell'evento personale-impersonale del mondo e si sviluppano come una fenomenologia del mondo della vita, non era stato sufficientemente approfondito. Abbiamo perciò voluto contribuire a questo particolare settore di studi raccogliendo le coordinate elementari dello sviluppo dell'ermeneutica della fatticità, che, tanto dal punto di vista cronologico che filosofico, si forma nell'alveo di un'indagine fenomenologica rivolta al mondo come contesto di datità del fenomeno che va sotto il titolo, affatto problematico per Heidegger, di «vita».

In secondo luogo, e conseguentemente, la ricontestualizzazione dell'ermeneutica della fatticità nella fenomenologia del mondo della vita ha la virtù di illuminare un campo di ricerca che concerne la fenomenologia e i suoi sviluppi, che vede Husserl e Heidegger accomunati, nelle pur palesi divergenze, da un problema niente affatto secondario, anzi, dirimente, quello, appunto, del fenomeno del mondo. I corsi universitari di Heidegger tenuti nel primo dopoguerra si candidano infatti ad essere letti, alla stregua del primo volume di *Ideen* e dei corsi husserliani degli anni Dieci e Venti, come documento storico-filosofico dell'emergere di un tema nuovo e posto autonomamente. Seguendo le indicazioni contenute in questi testi è possibile raccogliere, dal punto di vista filosofico, indizi sul *milieu* culturale in cui matura l'esigenza fenomenologica di formulare la questione del mondo, ottenendo delle tracce significative per comprendere la genesi di un concetto che si insinua nella riflessione fenomenologica sotto forma di un vero e proprio enigma, e per le scienze di allora e di oggi rimane un problema scomodo o secondario. Si tratta naturalmente di una prospettiva di ricerca che qui ha potuto essere soltanto indicata e auspicata, a cui il presente lavoro ha voluto, per quel che gli è riuscito, contribuire⁵²³.

Infine, come segnalato in sede introduttiva riferendoci agli studi di Karl Löwith, la portata della fenomenologia heideggeriana esposta nei primi corsi friburghesi esorbita l'ambito degli studi prettamente fenomenologici, mettendosi a disposizione di una più ampia considerazione storico-filosofica sulle metamorfosi della filosofia nella sua emancipazione tanto dalla psicologia che dalla teologia, e, più in generale, nel tentativo, peraltro recentemente abbandonato, di distinguersi dalle altre scienze.

⁵²³ Di questo problema, troppo ampio per essere qui anche solo sufficientemente progettato, la ricerca non se ne è occupata direttamente, ma lo ha sempre tenuto nell'orizzonte delle scelte fatte e delle argomentazioni date, condividendo quell'auspicio espresso da Costa, il quale nota la mancanza di uno studio che inquadri le ricerche heideggeriane di questo periodo nel contesto più ampio, non solo filosofico, della cultura dell'epoca. Naturalmente ciò richiederebbe un lavoro preliminare, cioè quello di fissare i contorni della fenomenologia heideggeriana per meglio comprenderne la collocazione nei confronti della fenomenologia stessa e delle scienze del suo tempo. Il presente lavoro si è limitato a contribuire alla prima soltanto di queste due condizioni; cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, op. cit., pag. 185. Nelle prima sezione del libro troviamo anche un'approfondita ricognizione storico-filosofica del problema filosofico del mondo.

Di queste tre direttrici di ricerca il lavoro svolto ha voluto seguire soltanto la prima, intendendo allargare agli anni dell'esordio la prospettiva sulla stretta coimplicazione tra la questione del mondo e la questione dell'essere, mostrando la determinante incidenza del problema del mondo in quel percorso che porterà alla formulazione dell'analitica esistenziale in *Essere e Tempo*⁵²⁴. Allorché, come è noto, in seguito al naufragio del progetto di una ontologia fondamentale, la *Seinsfrage* viene ricompresa in una più ampia decostruzione della storia della metafisica a partire dalla prospettiva aperta dalla «storia dell'essere» (*Seinsgeschichte*) e della sua verità, la questione del mondo riemerge in tutta la sua portata, fino a sovrapporsi alla *Seinsfrage*, dispensandola⁵²⁵.

Accortosi del fallimento del progetto di *Sein und Zeit*, Heidegger si sarebbe dunque volto indietro, tornando ai concetti del periodo friburghese⁵²⁶. In questa direzione sembra muoversi ad esempio Ruggenini il quale sostiene che la questione del mondo non è alternativa a quella dell'essere ma che invece la *Seinsfrage* riceve il suo senso fenomenologico se è pensata in vista del mondo. Se Husserl – argomenta Ruggenini – rese possibile riscattare il mondo dalle presupposizioni naturalistiche, Heidegger radicalizzò questa posizione, differenziando il mondo dalla totalità degli enti che può essere concepita in quanto tale entro questa idea-quadro, da cui appunto differisce: «la differenza del mondo è dunque ciò che costituisce l'ente in totalità»⁵²⁷.

Se pure ha il pregio di mettere in rilievo il motivo fondamentale che attraversa tutta la riflessione heideggeriana, e la cura con cui esso è definito attraverso un assiduo lavoro di confronto in particolare con la metafisica moderna, una simile prospettiva coglie soltanto un momento dell'evoluzione del

⁵²⁴ In una lettera a Medard Boss del 7.III.1951 Heidegger ricorda che a Friburgo «la questione dell'essere era certo presente, ma l'analitica esistenziale muoveva ancora i suoi primissimi passi», cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., pag. 330. Nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il Melangolo, Genova 1999 (semestre estivo 1925, § 26) Heidegger rigetterà esplicitamente l'articolazione del mondo della vita in mondo ambiente, mondo del con e mondo del sé in favore di una descrizione del mondo quotidiano in cui il mondo è vissuto per lo più in quanto ambientalità a disposizione del *Dasein*. Il carattere di mondo degli altri non si incontra mai nel mondo, l'esser con altri (*Mitsein*) deve essere ricompreso nell'*In-der-Welt-sein*, nell'essere nel mondo, e il mondo del sé non corrisponde al *Dasein* vero e proprio. Piuttosto che smentire l'impostazione fenomenologica delle ricerche friburghesi, queste posizioni elaborate a Marburgo ci sembrano invece confermare da un lato il prolungarsi dei temi dell'esordio fino al periodo di preparazione di *Essere e Tempo*, dall'altro il passaggio fondamentale che abbiamo individuato già alla fine del percorso friburghese, in cui il mondo della vita viene rilevato e inglobato nella struttura ontologica del *Dasein*.

⁵²⁵ Ci riferiamo alla barratura apposta alla parola «essere» con cui Heidegger spiega il suo congedo dalla «questione dell'essere» nell'omonimo contributo al *Festschrift* per Ernst Jünger del 1955, ricomprendendola nel pensiero della Quadratura: «il segno della barratura a croce non può essere un segno meramente negativo di cancellazione. Piuttosto esso indica le quattro contrade dell'insieme dei Quattro (*Geviert*) e la loro riunione nel luogo dell'incrocio [l'evento, come registra una nota del 1956]», cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., pag. 360.

⁵²⁶ È di questo parere Kisiel, cfr. *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, op. cit., pag. 458.

⁵²⁷ Cfr. M. Ruggenini, *Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia*, in: Aa.Vv., *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994, pagg. 188-189.

problema del mondo nella filosofia di Heidegger, quando cioè il fuoco della riflessione era puntato sul concetto *trascendentale* di mondo.

In una lunga nota del saggio *Dell'essenza del fondamento* (1929), intento a distinguere il concetto trascendentale del mondo sia da quello naturalistico (il mondo equivalente alla totalità delle cose naturali), sia da quello personalistico (“mondo” denota la comunità degli uomini), Heidegger sente la necessità di difendere le posizioni di *Essere e Tempo* precisando che se si identifica l'insieme ontico degli utensili e degli strumenti col mondo, e poi si intende l'essere-nel-mondo come un commercio con questi utensili «allora non c'è più speranza di comprendere la trascendenza come essere-nel-mondo nel senso di una “costituzione fondamentale dell'esserci”», come sosteneva, appunto, nell'opera del '27. La definizione della struttura ontologica degli enti intramondani scoperti come strumenti, nella loro utilizzabilità – prosegue Heidegger – serve soltanto a dare «una *prima caratterizzazione* del fenomeno del mondo», favorendo il passaggio a un'analisi di questo fenomeno che eviti «fin dall'inizio la via della metafisica della natura tradizionale di tipo ontico, *ens creatum*», aggiunge nella prima edizione del 1929, e di preparare così «il problema trascendentale del mondo», «l'unico scopo dell'analisi del mondo-ambiente»⁵²⁸.

Ma, appunto, il concetto trascendentale del mondo non è il concetto di mondo di cui andrà in cerca il pensiero della storia dell'essere. Le periodizzazioni cui ci siamo appena riferiti, richiamando sommariamente le interpretazioni di Kisiel e di Ruggenini, per quanto possano aiutare a mettere in luce la continuità del problema del mondo nel *Denkweg* heideggeriano, risultano insufficienti perché nel primo caso si limitano ad indicare un ritorno alle posizioni del periodo primo-friburghese, pur cogliendo una marcata linea di continuità, nel secondo non tengono in adeguata considerazione il destino che lega la *Seinsfrage* alla questione del mondo dopo l'interruzione del progetto di *Essere e Tempo*⁵²⁹.

In ogni caso, simili periodizzazioni non hanno interessato lo svolgimento della ricerca che abbiamo presentato in questo lavoro, né come criterio ermeneutico, né come strumento di ricerca. E questo perché, proprio allargando lo sguardo ai primi corsi tenuti a Friburgo, la continuità della questione del mondo, e la centralità ad essa riservata, la suggeriscono come un possibile criterio di lettura del percorso della filosofia heideggeriana nel suo complesso, in cui ricomprendere la stessa *Seinsfrage*⁵³⁰.

⁵²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Seignavia*, op. cit., pagg. 111-112.

⁵²⁹ Sulla questione del mondo negli anni Trenta e, più in generale, nel cosiddetto “secondo” Heidegger si vedano, tra gli altri: P. Vinci, *Essere ed Esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma 2008 (in particolare il Capitolo III); F. Dastur, *Le concept de monde chez Heidegger après Être et Temps*, in «Alter», 6/1998; R. Terzi, *Il resto dell'essere: mondo e corpo in Heidegger*, in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Cisalpino, Milano 2007, pagg. 63 ss.; P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Alber, Freiburg-München 1997; G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger*, Levante editori, Bari 1995; J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, PUF, Paris 2001; M. Haar, *Le chant de la Terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'Être*, Editions de l'Herne, Paris 1985; C. Resta, *La terra del mattino*, Franco Angeli, Milano 1998.

⁵³⁰ Di «continuità segreta del pensiero del mondo della vita», ridefinito da Heidegger come Quadripartito, parla Klaus Held nel suo contributo: *Le principe de la phénoménologie*, in F. Volpi, (a cura di), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, op. cit., pag. 253. Per la genesi della figura della «Quadratura», o «Quadripartito», «Geviert»,

In una conferenza intitolata *Il pericolo*, tenuta a Brema nel 1949, Heidegger rievoca la relazione tra il mondo e la questione dell'essere in un modo che ci sembra – con gli evidenti mutamenti occorsi nel frattempo, primo tra tutti la riflessione sulla tecnica – più vicina all'ispirazione dei primi anni friburghesi che alle posizioni ontologiche sviluppate in seguito e raccolte in *Essere e Tempo*. Dopo aver segnalato il rischio che anche la dimensione della Quadratura (*Geviert*) si trovi dissimulata nel ruolo di salvaguardia dell'essenza dell'essere, e dunque il rischio di pensare al mondo come «sottoposto all'essere» (e ancora all'ontologia, quindi), Heidegger ribalta nettamente la questione:

Il mondo non è un modo dell'essere a esso sottomesso. L'essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo. Ciò indica che il mondeggiare del mondo è il fare avvenire in un senso ancora non esperito della parola. Soltanto se il mondo avviene espressamente, l'essere – ma con esso anche il nulla – svanisce nel mondeggiare. Soltanto se il nulla, sparendo nella sua essenza basata sulla verità dell'essere, scompare in quest'ultima, il nichilismo è superato⁵³¹.

Se seguiamo il filo conduttore del problema del mondo, il pensiero heideggeriano appare un percorso labirintico, certo, ma molto coerente, che partendo dall'iniziale intuizione del carattere di evento del mondo, irriducibile alla coscienza trascendentale e alle sue strutture, conduce alla meditazione sulla tecnica e sul *Gestell* globale in cui l'essere si trova invalidato nella figura della Quadratura, letteralmente inquadrato nell'evento del mondo⁵³².

«Mondo-Quadro», potremmo anche tradurre, nel pensiero di Heidegger, oltre ai già noti *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, Adelphi, Milano 2007, vanno tenuti in considerazione anche quei *Quaderni neri* da poco editi, in particolare le *Überlegungen IV-V-VI*, cfr. M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, op. cit., pagg. 206 ss.

⁵³¹ Cfr. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pagg. 74-75: «Welt ist nicht eine Weise des Seins und diesem botmäßig. Sein hat sein Wesen aus dem Welten von Welt zu eigen. Das deutet darauf, daß das Welten von Welt das Ereignen in einem noch unerfahrenen Sinn dieses Wortes ist. Wenn Welt erst sich eigens ereignet, entschwindet Sein, mit ihm aber auch das Nichts in das Welten. Erst wenn das Nichts in sein Wesen aus der Wahrheit des Seins her in diese verschwindet, ist der Nihilismus überwunden».

⁵³² Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2003: «Il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi [*das ereignende Spiegel Spiel*] della semplicità di terra, cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è (*west*), in quanto mondeggiare. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro. [...] Il gioco di specchi del mondo è la danza circolare del far-avvenire-traspropriante (*der Reigen des Ereignens*)», pagg. 119-120, dalla conferenza «La cosa» (1950). La recente pubblicazione dei *Quaderni neri* permette di retrodatare l'irruzione della parola «*Ereignis*» nel pensiero di Heidegger rispetto alla nota indicazione da lui stesso fornita nella *Lettera sull'«umanismo»*, in cui afferma che «dal 1936 “evento” (*Ereignis*) è la parola chiave del mio pensiero», cfr. *Segnavia*, op. cit., pag. 270. Le *Überlegungen II, III e IV*, documentano un assiduo impiego del termine almeno dal 1934/35, e, cosa assai più interessante per il nostro argomento, alcune ricorrenze tutt'altro che marginali dal 1932, in stretta connessione con un'intensa riflessione sul mondo che in quegli anni di sconvolgimento globale Heidegger vedeva sorgere ad un'inedita unità, ad un «evento del mondo», «*das Weltereignis*», così lo chiama, preceduto

L'ultimo tratto percorso dal pensiero heideggeriano dell'«essere senza l'essente» rappresentava forse il tentativo più schietto e consapevole di mantenere aperta la questione se il mondo può svolgere, facendosi carico di tutta l'ambiguità di questa nozione, il ruolo di «principio» della filosofia a venire, con un'ala spezzata sotto le macerie della storia e l'altra già impigliata nell'abisso dell'altro inizio⁵³³. Lungo questo percorso molteplici sono le tappe in cui emerge chiaramente l'urgenza di un pensiero che, «volgendo la prua ad occidente»⁵³⁴, faccia i conti col processo di secolarizzazione, e che sappia anche, del resto, tener fermo lo sguardo sul dispiegamento sempre più ingombrante del nichilismo. La parola che meglio di altre esprime questa esigenza è proprio quella dell'«evento del mondo», «*das Weltereignis*», che, come mostrano quei *Quaderni neri* da poco disponibili, e a cui vogliamo lasciare la parola per concludere, si impone verso la metà degli anni Trenta, con la debole forza apocalittica che contraddistingue il pensiero heideggeriano in quegli anni terribili: «Il “mondo” è fuori dai cardini; non c'è più nessun mondo, a dire il vero: non c'era ancora mai stato, un mondo. Lo stiamo appena preparando»⁵³⁵.

* * *

dalla riorganizzazione delle potenze del nichilismo in ultimi, veementi colpi di coda, cfr. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, op. cit., pagg. 93-96.

⁵³³ Cfr. M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, op. cit., pag. 102. È stato Werner Marx a chiedersi se il mondo non sia, contro il tradizionale principio della *ratio*, il “principio” („*Prinzip*”) dell'altro inizio; si veda la *Prefazione* al suo *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, M. Nijhoff, Den Haag 1970, pag. X.

⁵³⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 2010: «E dove dunque vogliamo arrivare? *Al di là del mare?* Dove ci trascina questa possente avidità, che è più forte di qualsiasi altro desiderio? Perché proprio in quella direzione, laggiù dove sono fino ad oggi *tramontati* tutti i soli dell'umanità? Un giorno si dirà forse di noi che, *volgendo al prua ad occidente*, anche noi *speravamo di raggiungere un'India*, ma che fu il nostro destino naufragare nell'infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure?» (Libro Quinto, § 575).

⁵³⁵ «Die »Welt« ist aus den Fugen; es ist keine Welt mehr, wahrer gesagt: es war noch nie Welt. Wir stehen erst in ihrer Vorbereitung.», cfr. M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, op. cit., pag. 210.

Bibliografia

– Opere di Martin HEIDEGGER

- *Scritti filosofici (1912-1917)*, La Garangola, Padova 1972
- *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002
- *Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1993
- *Basic Problems of Phenomenology*, Bloomsbury Academic, London-New York 2012
- *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012
- *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003
- *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli 2001
- *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen Aristoteles zu Ontologie und Logik*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2005
- *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica. Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922*, in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005
- *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1992
- *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2002
- *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il Melangolo, Genova 1999
- *Essere e Tempo*, (trad. di P. Chiodi), Longanesi, Milano 2003
- *Essere e Tempo*, (trad. di A. Marini), Mondadori, Milano 2006
- *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il Melangolo, Genova 1990
- *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1985
- *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, il Melangolo, Genova 1992
- *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002
- *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014
- *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, Adelphi, Milano 2007
- *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994
- *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999
- *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002

- *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 2002
- *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009
- *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2003
- *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2005
- *Tempo ed Essere*, Guida, Napoli 1988
- *Seminari*, Adelphi, Milano 2003
- *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991
- *Lettere 1920-1963*, Raffaello Cortina, Milano 2009
- «*Anima mia diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, il Melangolo, Genova 2007

* * *

– Letteratura critica consultata:

- AA.VV., *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994
- AA.VV., *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980
- G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- , *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- AGOSTINO, *Le Confessioni*, Einaudi, Torino 2002
- A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano 1998
- , *Dal vivere all'essere. Heidegger e il problema della fatticità tra λόγος της ζωῆς e λόγος του όντος*, «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005
- , (a cura di A. Ardovino, A. Le Moli), *Martin Heidegger: Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005
- H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999
- R. AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung*, Reissland, Leipzig 1907
- , *Der Menschliche Weltbegriff*, Reissland, Leipzig 1912
- A. BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999

- S. BANCALARI, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Cedam Padova, 1999
- , *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova, 2003
- , *Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell'indicazione formale*, in «FIERI. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3/2005
- J. A. BARASH, *Heidegger et son siècle*, PUF, Paris 1995
- P. BERETTA, (a cura di), *Nuovo Testamento interlineare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003
- C. BERMES, *„Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner, Hamburg 2004
- H. BLUMENBERG, *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp, Berlin 2010
- G. BRAND, *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960
- , *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Gruyter, Berlin 1971
- M. J. BRACH, *Heidegger – Platon. Vom Neukantismus zur existenziellen Interpretation des „Sophistes“*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996
- H. BRAUN, «Welt», in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972–1997, Bd. VII, pagg. 433-509
- S. M. CAMPBELL, *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, Fordham University Press, New York 2012
- D. CAIRNS, *Conversation with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, Den Haag 1976
- D. CARR, Husserl's Problematic Concept of the Life-World, in F.A. Elliston and P. McCormick (a cura di), *Husserl, Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1977
- , *The Emergence and Transformation of Husserl's Concept of World*, in S. Heinämaa, M. Hartimo, T. Miettinen (a cura di), *Phenomenology and the Transcendental*, Routledge, London-New York 2014
- S. CATUCCI, *Per una filosofia povera. La grande guerra, l'esperienza, il senso. A partire da Lukács*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- A. CIMINO e V. COSTA (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012
- V. COSTA, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 2003
- J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990

- , *Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther*, in B. Cassin, (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes*, Le Seuil, Paris 1992
- , (a cura di) *Heidegger 1919-1929. De l'héméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996
- R. CRISTIN, (a cura di), *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, Unicopli, Milano 1986
- , (a cura di), *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999
- F. DASTUR, *Le concept de monde chez Heidegger après Être et Temps*, in «Alter», 6/1998
- E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 2002
- C. ESPOSITO, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984
- , *Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992
- , *Heidegger*, il Mulino, Bologna 2013
- R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006
- A. FABRIS, *L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005
- G. FIGAL, *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, Bompiani, Milano 2012
- E. FINK, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010
- D. FRANCK, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, Paris 2004
- , *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006
- H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983
- , *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, in «Dilthey-Jahrbuch», 4/1986-87
- , *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994
- S. GALANTI GROLLO, *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger (1919-1927)*, il Poligrafo, Padova 2002
- H.-H. GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2001
- , *Religious life, facticity, and the question of the self*, in A. Wiercinski (a cura di), *Between the human and the divine: philosophical and theological hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto 2002
- , *Phänomenologie der Lebenswelt*, in G. Figal, H.-H. Gander (a cura di), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2009

- C. F. GETHMANN, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identität Philosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu »Sein und Zeit«*, in «Dilthey-Jahrbuch», 4/1986-87
- G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989
- J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000
- , *La “Tapisserie de la vie”. Le phénomène de la vie et ses interprétation dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) de Martin Heidegger*, in J.-F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996
- M. HAAR, *Le chant de la Terre. Heidegger et les assise de l'histoire de l'Être*, Editions de l'Herne, Paris 1985
- K. HELD, «Lebenswelt», in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XX, W. De Gruyter, Berlin-New York 1990
- , *La fenomenologia del mondo e i greci*, Guerini e Associati, Milano 1995
- , *Heidegger e il principio della fenomenologia*, «aut-aut», 223-224, 1998
- G. HOFFMANN, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2005
- E. HUSSERL, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009
- , *Filosofia come scienza rigorosa*, ETS, Pisa 1992
- , *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Quodlibet, Macerata 2008
- , *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, voll. I, II e III, Einaudi, Torino 2002
- , *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2007
- , *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1990
- , *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 2002
- , *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008
- , *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997

- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Springer, Dordrecht 2008
- , *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002
- , *Die Konstitution der geistigen Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984
- , *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004
- , *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931). The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, Phenomenology and Anthropology and Husserl's Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht-Boson-London 1997
- , *Manoscritti* (Husserl-Archiv Freiburg i.B.): Ms. F IV 1/2a-3b; Ms. D 13 I; Ms. A VII, 14/3b
- G. IMDAHL, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, 1919 bis 1923*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1997
- K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919
- M. JUNG, *Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext*, in D. Thomä (a cura di), *Heidegger Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2003
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004
- G. VAN KERCKHOVEN, *Zur Genese des Begriffs ‚Lebenswelt‘ bei Edmund Husserl*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 29/1985
- T. KIESEL, *Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4/1986-87
- , *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, University of California Press, Berkeley 1993
- T. KISIEL, J. VAN BUREN (a cura di), *Reading Heidegger From The Start. Essays In His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany 1994
- L. LANDGREBE, *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Genova 1974
- R. LAZZARI, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2002
- E. LEVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 2002
- , *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986
- , *Il tempo e l'altro, il Melangolo*, Genova 1987

- , *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006
- , *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006
- K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2000
- W. MARX, *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, M. Nijhoff, Den Haag 1970
- J.-F. MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartiti*, PUF, Paris 2001
- F. G. MENGA, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, Quodlibet, Macerata 2010
- M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003
- D. MORAN, *From the Natural Attitude to the Life-World*, in L. Embree, T. J. Nenon (a cura di), *Husserl's Ideen*, Springer, Dordrecht 2013
- P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen 1912
- , *Husserls «Ideen zu einer reinen Phänomenologie»*, «Logos» 7/1917-1918
- T. J. NENON, «Umwelt» in *Husserl and Heidegger*, Husserl Circle, 43rd Annual Meeting, Boston 2012
- F. NIETZSCHE, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 2010
- E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961
- J. PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Nijhoff, La Haye 1976
- , *Il Mondo Naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003
- R. PENNA, (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, Carocci, Roma 2014 (II ed.)
- O. PÖGGELER, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991
- S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006
- C. RESTA, *La terra del mattino*, Franco Angeli, Milano 1998
- W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague 1963
- M. RIEDEL, *La fondazione originaria dell'ermeneutica fenomenologica: il primo confronto di Heidegger con Husserl*, «Paradigmi», 20/1989
- , *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990
- M. RUGGENINI, *Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia*, in AA.VV., *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994

- C. RUSSO KRAUSS, *Il sistema dell'esperienza pura. Struttura e genesi dell'empiriocriticismo di Richard Avenarius*, Le Càriti Editore, Firenze 2013
- K. SCHUMANN, (a cura di), *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, «Husserliana» (Dokumente 1), M. Nijhoff, Den Haag 1981
- T. SHEEHAN, *Heidegger e il suo corso sulla "Fenomenologia della religione"*, «Filosofia» 31/1980
- P. SLOTERDIJK, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004
- E. SOLDINGER, «Lebenswelt», in H.-H. Gander (a cura di) *Husserl-Lexicon*, WBG, Darmstadt 2010
- M. SOMMER, *Husserl und der frühe Positivismus*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1985
- , „Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt“, in E. Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984
- , *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990
- G. STRUMMIELLO, *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger*, Levante editori, Bari 1995
- R. TERZI, *Il resto dell'essere: mondo e corpo in Heidegger*, in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Cisalpino, Milano 2007
- , *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009
- P. TRAWNY, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Alber, Freiburg-München 1997
- P. VINCI, *Essere ed Esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma 2008
- P. VIRNO, *Mondanità*, manifestolibri, Roma 1994
- F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984
- , *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Teoria», 4/1984
- , (a cura di) *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht 1988
- , (a cura di) *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005
- M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1997
- R. WELTER, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, W. Fink, München 1986