

Virgilio Cesarone

LA BREVE STAGIONE HEIDEGGERIANA DELLA
METAFISICA DELLA FINITUDINE

Le continue pubblicazioni dei corsi di lezione tenuti da Heidegger, anche se non offrono novità rilevanti riguardo ai temi affrontati dal filosofo, hanno il merito di chiarire alcuni problemi che le opere pubblicate trattano solo sinteticamente, e permettono inoltre di far luce su aspetti che sono sembrati a lungo oscuri. Ci riferiamo in particolare alla breve stagione di quella che i critici hanno chiamato la metafisica della finitudine, ovvero al periodo immediatamente successivo alla pubblicazione di *Sein und Zeit*, che può essere definito senza dubbio uno dei momenti filosoficamente più travagliati nella speculazione del tedesco. Se è vero che l'*opus maius* del 1927 può essere letto anche come una critica costante e demolitrice nei confronti dell'antropologia filosofica, le pubblicazioni dei corsi immediatamente successivi, quelli degli ultimi semestri a Marburg e del secondo periodo di docenza a Freiburg, mostrano come Heidegger pensasse ad una nuova disciplina, denominata *Metaphysik des Daseins*, la quale avrebbe dovuto assumere l'eredità dell'antropologia filosofica, sopperendo al costitutivo deficit ontologico di questa. Il nostro lavoro intende chiarire gli scopi di tale metafisica dell'esserci, cercando di indicare lo sviluppo di questa idea all'interno della filosofia di Heidegger e mostrando inoltre la dialettica di questa nuova disciplina con l'analitica dell'esserci e l'ontologia fondamentale. Per prima cosa però ci sembra necessario porre in evidenza la concezione heideggeriana

dell'antropologia e dell'antropologia filosofica.¹

Nelle lezioni pubblicate con il titolo *Der deutsche Idealismus*, raccolta del corso del semestre estivo a Freiburg del 1929, prima di entrare nel vivo del tema annunciato Heidegger si occupa della esposizione delle tendenze fondamentali della contemporaneità. Queste sono a suo parere due: l'interesse per l'antropologia e la forte tensione verso la metafisica.² Entrambe non provengono dalle abituali tematiche delle scuole filosofiche, anzi secondo Heidegger queste sembrano non sentire affatto l'influenza di tali tendenze; esse emergono piuttosto dalla situazione in cui si muove l'esserci contemporaneo. Ora il filosofo si propone non solo di chiarire questa tensione della contemporaneità verso l'antropologia e la metafisica, ma di mostrarne l'intima connessione.

Antropologia significa informazione sull'uomo (*Menschenkunde*),³ ed il nome della disciplina si presenta come il corrispondente di quella che si rivolge alla conoscenza degli animali, la zoologia. Secondo questa definizione l'uomo viene investigato sotto ogni aspetto che possa fornire informazioni per la sua conoscenza, tanto che Heidegger equipara l'antropologia appunto alla zoologia o addirittura alla

¹ Per una migliore comprensione di ciò che Heidegger intende con "metafisica dell'esserci" e per la relazione di questa con l'antropologia filosofica, sarebbe sicuramente illuminante il testo della conferenza tenuto da Heidegger a Francoforte il 24 gennaio 1929, dal titolo *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, purtroppo ancora inedito e che verrà pubblicato nel volume 80 della *Gesamtausgabe*. La trattazione dell'antropologia filosofica all'interno del lavoro inoltre intende fungere solo come introduzione e preparazione al prosieguo del lavoro stesso, quindi non pretende di assumere carattere esaustivo né sotto l'aspetto teorico, tantomeno sotto quello storico-filosofico, visto che saranno presi in esame solamente gli scritti del periodo di *Sein und Zeit*, non ampliando l'esame ad altri testi successivi. Per una più accurata trattazione del rapporto tra la filosofia di Heidegger e l'antropologia filosofica rimandiamo a: H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer "philosophischen" Anthropologie*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, pp. 97-131; W. Link, "Anknüpfung" "Vorverständnis" und die Frage der "Theologischen Anthropologie", in *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Hrsg. G. Noller, Kaiser, München 1967, pp. 147-193; H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie*, Hain, Meisenheim/Glau 1974; A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Hain, Meisenheim, 1979; O. Pöggeler, *Existenziale Anthropologie in Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, in *Die Frage nach dem Menschen*, Hrsg. Rombach, Alber, Freiburg/München 1966.

² Cfr. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Hrsg. C. Strube, GA Bd. 28, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, p. 9.

³ Tale definizione viene affrontata brevemente anche nell'opera *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, GA Bd. 3, Frankfurt a. M. 1991⁵, p. 208.

botanica. Tuttavia la natura dell'uomo non è costituita solo dalla corporeità, quindi l'antropologia non si può limitare ad analizzare solo il corpo, ma deve avere come tema anche l'organizzazione di questo. Fin dall'antichità il principio di organizzazione di un corpo è stato chiamato anima; quindi l'antropologia ha la necessità di accogliere in sé tutti questi aspetti, essa sarà infatti somatica, biologica e psicologica. L'antropologia, in quanto scienza, si riferirà dunque alla natura dell'uomo che si mostra accessibile da parte dell'esperienza empirica; essa è in definitiva un'antropologia empirica. L'antropologia empirica quindi, in quanto ricerca scientifica, è un'azione dell'uomo, un volere conoscere, che però ha come oggetto di ricerca l'uomo stesso. Ciò mostra l'interesse dell'uomo per se stesso, un interesse che è sempre presente anche quando l'uomo si dichiara disinteressato a se stesso, poiché anche il trascurare è segno di interesse. Tale interesse d'altro canto è segno evidente della disposizione dell'uomo ad essere sempre deciso per qualcosa, nel suo esistere infatti ne va sempre di qualcosa. Ora il problema per Heidegger è che una disciplina si fatta si occupa principalmente di accadimenti psichici, trattando questi nel medesimo modo in cui si esaminano la circolazione sanguigna o la secrezione di succhi gastrici. In tal modo non possono venire alla luce altri problemi che investono l'uomo, «ossia ciò che l'uomo esistente, in quanto agente, a partire da sé fa, può fare e deve fare».⁴ In questo interesse per l'uomo si palesa certamente anche una curiosità ed una moda, che però Heidegger indica come rivelatrici di un interesse sincero, determinato soprattutto dal disorientamento in cui vive la contemporaneità.

Se però la domanda sull'uomo non si ferma alla singolarità dell'uomo isolato, ma cerca di andare oltre, allora nasce la questione della posizione dell'uomo rispetto a tutto ciò che lo circonda, ossia sorge la domanda su cosa sia e cosa debba essere l'uomo nel mondo. A questo punto l'antropologia non si presenta semplicemente come una disciplina scientifica, poiché essa investiga non solo le peculiarità di un essere vivente, ma si occupa dell'essere e del tempo di questo ente che noi siamo. Il fatto che l'uomo sia diventato il centro d'interesse della ricerca scientifica secondo Heidegger non riguarda esclusivamente una disciplina come l'antropologia. È infatti indubbio che ogni questione riguardante il reale – la storia, l'arte, la natura – abbia nella

⁴ M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p.12.

sua relazione con l'uomo il tratto centrale. In tal modo l'antropologia diventa il principio fondamentale di ogni conoscenza. L'interesse non si concentra più allora sulla natura o sull'opera d'arte, ma sul modo in cui l'uomo si rapporta di volta in volta nel suo atto conoscitivo alla natura, così da interrogarsi sulla tipologia e sulla psicologia di tale conoscere. La presa di posizione fondamentale dell'uomo di fronte a questo suo potere e dovere è chiamata *Weltanschauung*, di cui la psicologia funge da interprete. L'interpretazione psicologica tuttavia, se viene vista correttamente, non è qualcosa che accade secondariamente, qualcosa di successivo, ma precede ogni aspetto dell'interagire umano con il mondo. Essa, infatti, predetermina ciò che ad ognuno sta a cuore, al punto tale che tutte le cose sono ed hanno realtà solo allorquando sono guadagnate con questo tipo di conoscenza antropologica. In definitiva tale inclinazione all'antropologia non è una semplice moda della contemporaneità, ma rappresenta l'intenzione di decidere che cosa sia reale e che cosa non lo sia, che cosa siano la realtà e l'essere, e con ciò anche che cosa sia la verità.

Proprio perché tale tendenza all'antropologia cerca di determinare l'esistenza umana nella sua interezza, Heidegger afferma che questa è una tendenza fondamentale anche filosofica. Tale tendenza è «la maniera fondamentale dell'esistenza, in cui si muove l'uomo oggi, un modo di esistere, di cui noi possiamo vedere ed afferrare solo da lontano fondamenti ed abissi, possibilità ed effetti».⁵ Tuttavia questo tematizzare l'uomo in maniera così continua non ha portato ancora alla chiarificazione di che cosa egli sia; anzi in nessuna epoca storica il concetto d'uomo è diventato così problematico. La vera problematicità secondo Heidegger non è però da rilevare nella mancanza di risposta alla domanda su che cosa sia l'uomo, quanto nel fatto che noi non sappiamo ancora come l'uomo sia da porre in questione; il problema dunque consiste nell'incapacità di trovare un approccio tale da garantire un proficuo accesso alla domanda. In definitiva nella tendenza all'antropologia riposa una insicurezza di fondo, ed ogni risposta alle domande emerge e si afferma per pochi istanti, pronta a lasciare il posto ad una successiva.

Abbiamo visto che questa tendenza non può essere considerata una disciplina accanto alle altre, ma poiché ogni aspetto del reale viene riferito all'uomo, la filosofia dell'uomo, l'antropologia filosofica,

⁵ *Ivi*, p. 16.

deve divenire il ricettacolo di tutti i problemi filosofici. L'antropologia filosofica diviene così, secondo questa prospettiva, la disciplina fondamentale della filosofia. Secondo Heidegger però «l'antropologia filosofica non può essere disciplina fondamentale della filosofia; né è determinata in maniera univoca dal concetto della filosofia, né essa può – cosa che dovrebbe in quanto disciplina fondamentale – determinare i problemi della filosofia stessa». ⁶ Ma che cos'è l'antropologia filosofica? Rispondiamo prendendo in esame ciò che Heidegger scrive a tal proposito in *Sein und Zeit* e nel cosiddetto *Kantbuch*.

La difficoltà fondamentale di un'antropologia, che si presenti filosofica, non consiste solo nella determinazione di una sistematicità nelle diverse fonti di conoscenza sull'uomo. In questione è secondo Heidegger il concetto stesso di antropologia filosofica. Sicuramente per chiarire la sua presupposta filosoficità può venire in aiuto il metodo usato per la ricerca antropologica: se questo è filosofico, nel senso di osservare l'essenza dell'uomo, la suddetta disciplina sarà accreditata come tale. In tal caso il fine dell'antropologia filosofica sarà di specificare la costituzione essenziale dell'uomo e di differenziarlo dagli altri organismi, elaborando questa precisa regione dell'ente. Così facendo però l'antropologia resta una ontologia regionale, rimanendo in una posizione subordinata insieme alle altre discipline che si dividono l'ente nella sua interezza. Un'antropologia filosofica così compresa può, alla base della sua struttura interna, divenire centro della filosofia? Sicuramente no. ⁷

In *Sein und Zeit* Heidegger afferma che l'incapacità di porre in maniera corretta la domanda sull'essenza dell'uomo deriva dalla tradizione greca e dell'antropologia cristiana, cui non sfuggono né il personalismo fenomenologico né l'anteriore *Lebensphilosophie* diltheyana. ⁸ Nel corso di lezioni del semestre estivo del 1925 a Marburg Heidegger ha parole fortemente critiche sia nei confronti dell'approccio fenomenologico husserliano sia nei confronti di quello schele-riano per l'incapacità di entrambi di analizzare in modo proficuo ed originale l'essere dell'uomo. ⁹ Husserl infatti rifiuta il naturalismo per

⁶ *Ivi*, p. 20.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphisik*, cit., p. 211, ed anche *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 270.

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993¹⁷, p. 48.

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Hrsg. P. Jaeger, GA Bd. 20, Klostermann, Frankfurt a. M., 1979, §13.

definire la persona come non-natura, partendo dunque dalla realtà già data ed esterna alla persona. Al di là di questa connotazione negativa, l'analisi dell'essere della persona avviene in base alla *inspectio sui* della persona stessa; l'essere viene intuito nell'autosservazione dell'io intenzionante. Secondo Heidegger il personalismo di Husserl così formulato, permane continuamente nella domanda sulla costituzione della realtà e dell'obiettività. In secondo luogo esso non rappresenta niente di nuovo rispetto alla riflessione intorno ai vissuti coscienziali, e non si libera di una concezione dell'io, inteso come unificatore di vissuti coscienziali interdipendenti, la quale assume in modo acritico la formulazione di *homo animal rationale*.

Incapace di analizzare l'essere dell'uomo si dimostra anche Scheler con la sua definizione di persona intesa come uomo che compie gli atti; anche in questo caso infatti rimane molto indeterminato che cosa significhi compiere atti e come sia da determinare l'essere della persona che compie gli atti.¹⁰ Heidegger elogia tuttavia l'antropologia scheleriana per il rifiuto di questi di considerare l'originario rapporto dell'esistente con il mondo non in base alla intuizione o al pensiero, ma ad un continuo dinamismo, che poggia sul volere e sul tendere.¹¹ In definitiva il personalismo fenomenologico si dimostra incapace di affrontare radicalmente la dimensione ontologica della persona. Heidegger arriva a dire che in questo caso la Fenomenologia contravviene nella sua ricerca al proprio principio, analizzando la questione non dalle cose stesse, ma dalla eredità della tradizione, e così, rimanendo legata a presunzioni date, essa diviene in sé non-fenomenologica.¹²

Il retaggio della tradizione greca e di quella cristiana, da cui l'antropologia filosofica non riesce a liberarsi, si mostra soprattutto in due aspetti. Il primo consiste nella definizione di uomo come *ζῷον λόγον ἔχον*, come *animal rationale*, come essere vivente dotato di ragione. La ragione viene qui indicata come una dotazione superiore rispetto alla costituzione dell'essere dell'animale. L'altro aspetto è teologico: l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. In questo modo si è assunta con la tradizione teologica cristiana una spiegazione precisa dell'essere dell'ente chiamato uomo, così da interpretarlo secondo la compren-

¹⁰ Tale critica è brevemente accennata anche in *Sein und Zeit*, cit., p. 48.

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, cit., p. 303.

¹² Cfr. *ivi*, p. 178.

sione di Dio che aveva l'antica ontologia. Con l'età moderna si assiste secondo Heidegger ad una deteologizzazione dei concetti antropologici fondamentali, di cui uno dei maggiori artefici sarebbe Kant, ma ciò non toglie che il concetto di trascendenza – problema chiave dell'analitica esistenziale dell'es-serci – rimanga ancorato ai dettami provenienti dalla dogmatica cristiana.

Entrambe le eredità, quella dell'ontologia greca e quella della teologia cristiana, mostrano dunque che riguardo alla determinazione dell'essenza dell'ente chiamato uomo la domanda sull'essere di questo rimane dimenticata. L'essere dell'uomo è assunto come ovvio, ossia equiparato all'essere delle altre cose presenti nel mondo, interpretato quindi come essere presente sottomano. Questa tendenza a non porre in questione le basi dell'antropologia Heidegger le ritrova anche nell'assunzione acritica di termini come *res cogitans*, coscienza, vissuto. Fino a quando tali questioni non saranno affrontate alla radice, la stessa problematica dell'antropologia filosofica rimarrà indeterminata. «Ogni antropologia, anche quella filosofica, ha già posto l'uomo come uomo».¹³ Se invece la domanda sull'essere dell'uomo è posta a partire dall'esserci, a partire dunque dall'essere dell'ente che noi siamo, allora la stessa domanda non potrà essere posta dall'antropologia.

Abbiamo visto che Heidegger considera la metafisica la seconda tendenza fondamentale dell'epoca contemporanea.¹⁴ Senza addentrarci nei dettagli di questa caratterizzazione, vediamo perché e come le due tendenze abbiano una originaria unità. Premessa necessaria tuttavia è l'interpretazione della metafisica kantiana ad opera di Heidegger. È noto che il nostro filosofo si cimentò spesso nel corso di questi anni nell'interpretazione dell'opera di Kant, soprattutto della *Kritik der reinen Vernunft*.¹⁵ Il risultato degli studi fu, per quello che attiene al nostro argomento, che la "metafisica della metafisica" di Kant aveva posto l'accento soprattutto sulla finitezza dell'uomo; proprio in tal senso Heidegger interpreta la domanda *Was ist der*

¹³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 230.

¹⁴ Riguardo a questa tendenza ricordiamo che l'incipit di *Sein und Zeit* si riferisce proprio al ritorno della metafisica, pur nell'oblio della domanda sull'essere.

¹⁵ Ecco cosa scrive Heidegger all'amica Elisabeth Blochmann nel corso di quegli anni: «Ho studiato a fondo in un solo tratto la Critica della ragion pura di Kant, in ciò mi sono molto stupito, ho imparato, rafforzato ed affinato» (M. Heidegger – E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Hrsg. J.W. Stock, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach 1989, p. 21).

Mensch?, che Kant introduce a chiosare e riassumere le famose tre domande fondamentali nella sua Antropologia. La possibilità di poter riprendere le tre questioni in una quarta, quella antropologica, poggia sulla presa di coscienza della finitezza della ragione umana. Ogni poter conoscere, ogni dover fare, ogni poter sperare cela in sé a priori un "non", quindi una finitezza che fa da sfondo, ed alla quale è necessario riferirci nella speculazione filosofica. Questa riflessione sulla finitezza diventa così fondazione della stessa metafisica: «Il problema di una fondazione della metafisica – scrive Heidegger – trova la sua radice nella domanda sull'esserci nell'uomo, ossia sul fondamento più interiore di questo, sulla comprensione d'essere intesa come la finitezza essenzialmente esistente».¹⁶ A questo punto è necessario chiarire meglio l'intima connessione tra le due tendenze fondamentali, che secondo Heidegger hanno in comune una originaria unità nell'essenza stessa della filosofia.

La metafisica nasce come domanda sull'ente. Questo domandare però non si rivolge alla particolarità di un ente, bensì al suo essere ente, ossia la domanda verte sull'essere di questo ente. Non potrebbe esistere un domandare più generale e indeterminato, tanto che pare impossibile ogni trattazione se non quella che prende spunto proprio dalla comprensione dell'essere stesso. A partire da che cosa comprendiamo l'essere? Dove si situa la possibilità di comprendere l'essere in quanto tale?¹⁷ La risposta è nel fatto che noi dobbiamo avere innanzitutto la possibilità di comprendere l'essere per arrivare ad una conoscenza concettuale come quella filosofica. In tal modo la domanda sull'ente è riportata a quella sull'originaria comprensione d'essere. L'ente che comprende l'essere è l'uomo e così vediamo che la domanda da cui siamo partiti si risolve in quella sull'essere dell'ente che comprende l'essere, sull'essere dell'uomo. La domanda sull'essere dell'uomo sarà posta naturalmente in maniera più originaria rispetto alla domanda sull'uomo in quanto uomo, inteso come presenza sottomano, ossia nel modo in cui tradizionalmente l'antropologia filosofica si è occupata dell'uomo, come di una cosa presente nel mondo. Se l'antropologia filosofica dunque prende in esame l'uomo in quanto uomo, la domanda su *chi egli è* e su *come egli è* non prende in esame l'uomo come se fosse un ente qualsiasi, ma si interroga

¹⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphisik*, cit., p. 230.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 274.

sull'esserci nell'uomo. Ma la domanda sull'esserci verte soprattutto sull'essenza di questo, ossia sul suo "che cos'è" (*Was-Sein*). Tale domanda tuttavia, la domanda sull'essere dell'ente, è la domanda classica della metafisica. La domanda originaria della metafisica quindi, quella sull'essere dell'ente, si rivela in realtà come la domanda metafisica sull'esserci umano. «La metafisica nella sua interezza – diceva ai suoi studenti Heidegger – non si fonda su di un'antropologia, e nemmeno su di un'antropologia filosofica, bensì in una metafisica dell'esserci».¹⁸ L'antropologia filosofica allora non è in grado per sua essenziale inadeguatezza di porsi come presupposto e continuazione della domanda metafisica fondamentale. Solo la metafisica dell'esserci è capace di prendersi carico della risposta alla domanda su che cosa sia l'uomo. Tuttavia ciò non significa affatto che la metafisica dell'esserci sia una metafisica sull'esserci, così come la zoologia è uno studio sugli animali.¹⁹ La metafisica è al contrario «la metafisica che accade necessariamente in quanto esserci».²⁰ Che cosa significa questo? La metafisica dell'esserci non va intesa per Heidegger come uno strumento per sempre stabilito, poiché il genitivo è inteso soggettivamente, nel senso che la metafisica è strettamente legata all'accadere di se stessa nell'esserci, l'unico ente che ha una comprensione d'essere.

Il primo passo consiste dunque nel sottolineare soprattutto la comprensione d'essere da parte di questo ente, la quale non rappresenta una semplice qualità, ma la condizione d'essere di questo ente stesso. È solo alla base di questa comprensione che qualcosa come la metafisica diviene possibile. La metafisica dell'esserci deve illustrare la costituzione dell'esserci, in modo che venga chiarita la possibilità della comprensione d'essere da parte dell'esserci. Lo svelamento della costituzione essenziale dell'esserci è ontologia, e poiché essa deve essere posta a fondamento della possibilità della metafisica, Heidegger la chiama ontologia fondamentale.²¹

¹⁸ *Ivi*, pp. 235-236.

¹⁹ A questo riguardo è interessante far notare come per Derrida Heidegger abbia tentato anche di pensare non solo l'uomo fuori da ogni tradizione antropologica predeterminata, ma anche l'animale, prendendolo in esame al di là di ogni zoologia nella sua essenza, che si mostra nel corso di lezioni del 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik* come una "povertà di mondo" (J. Derrida, *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, in *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris 1990, p. 193).

²⁰ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 231.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 232. Qui si aprirebbe un importante tema da sviluppare, che è quello del rapporto tra ontologia fondamentale e metafisica. È veramente l'ontologia fondamentale il superamento

L'ontologia fondamentale è tuttavia solo il primo momento della metafisica dell'esserci; essa, per mezzo di una analitica, dovrà investigare le strutture fondamentali dell'esserci, partendo dall'oblio che questo ente ha della propria comprensione d'essere, ossia dalla quotidianità. Il termine quotidianità non indica il come dell'esserci nelle sue faccende giornalieri, ma come l'esserci si rapporta essenzialmente e costantemente all'ente. Questo rapportarsi continuo però è possibile solo in conformità ad un altro aspetto fondamentale dell'esserci: la trascendenza. È proprio in base alla sua costitutiva trascendenza che l'esserci è in rapporto con gli enti ed ha una comprensione d'essere. Alla metafisica dell'esserci si deve il risultato che la filosofia è possibile solo in base alla trascendenza dell'esserci. Heidegger afferma in *Vom Wesen des Grundes*, lo scritto in onore di Husserl di questo stesso periodo, che il "punto di vista antropocentrico" di *Sein und Zeit* consiste proprio in questo: nel considerare la trascendenza dell'esserci l'orizzonte entro cui qualcosa come l'essere possa essere compreso.²² Questo aspetto viene sottolineato da Heidegger anche nel famoso incontro-scontro di Davos con Cassirer, quando il nostro filosofo afferma che

della domanda sull'essere posto dalla metafisica? Per Derrida è chiaro che nel momento in cui l'ontologia fondamentale ricerca ancora il senso dell'essere, si muove ancora nella ricerca di un senso, e dunque che essa non si discosta essenzialmente dalla ontologia metafisica (J. Derrida, *Ousia et grammè*, in *Marges*, Editions de minuit, Paris 1972, pp. 58-59). Di avviso opposto è naturalmente von Hermann che ravvisa nel modo completamente nuovo di porre la domanda sul senso dell'essere da parte dell'ontologia fondamentale – a partire dalla differenza ontologica – un chiaro abbandono e superamento della metafisica (F.-W. von Hermann, *Subjekt und Dasein, Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985², p. 26 e segg.). Noi non possiamo che ricordare come lo stesso Heidegger nell'introduzione ad una nuova edizione della conferenza *Was ist Metaphysik?* del 1949 definisce il progetto di ontologia fondamentale, nei suoi stessi termini, rischioso, tuttavia la volontà di portare il pensiero alle radici della metafisica, ossia volgere lo sguardo alla verità dell'essere e non dell'ente, è già di per sé un abbandono della metafisica (cfr. *Wegmarken*, Hrsg. F.-W. von Hermann, GA Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 380).

²² Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 162. Un attento esame dell'interpretazione, o meglio del fraintendimento antropologico di Heidegger, soprattutto in Francia viene fornito da J. Derrida, nel suo *Les fins de l'homme*, in *Marges*, cit., pp. 131-164. Per un panorama della ricezione dell'opera di Heidegger in Italia si veda: AA. VV., *La ricezione di Heidegger in Italia*, «Archivio di filosofia», LVII (1989), n. 1-3; un breve sunto dell'interpretazione di Heidegger nel nostro paese viene fornito anche da C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992, pp. 335-346, dove peraltro l'autore critica le due principali ricezioni interpretative del filosofo in Italia (quella esistenzialista e quella ermeneutica), che avrebbero fatto trascurare l'aspetto fenomenologico, a suo dire il più importante.

una antropologia filosofica può essere definita tale solo se prende come punto di partenza la trascendenza dell'esserci;²³ inoltre secondo Heidegger «da questa problematica ne consegue in maniera forte, che l'antropologia filosofica deve essere fondata di nuovo a partire dall'orientamento centrale alla questione dell'essere. In questo modo l'idea di un'antropologia filosofica intesa come centro rimane ed è innanzitutto così fondata».²⁴ A questo è interessante aggiungere che per Heidegger il risultato dell'ontologia kantiana consiste proprio nello svelamento della struttura fondamentale del soggetto, ovvero della trascendenza. L'intento di questi anni da parte di Heidegger è quello di interpretare, in polemica con la scuola neokantiana di Marburg, la prima *Critica* kantiana non come una teoria della conoscenza scientifica, ma come un'analisi radicale della struttura ontologica del soggetto, come un esame della soggettività di questo, per promuovere appunto una metafisica della finitudine. Il tentativo era di accostare la propria ricerca sul problema dell'essere a partire dall'analitica dell'esserci con la teoria kantiana.²⁵ Sarà dunque sul terreno preparato dalla metafisica dell'esserci che si potrà porre la domanda sull'essere e, nello stesso tempo, solo a partire da questa base sarà possibile costruire un'antropologia filosofica in quanto tale. Per la costruzione di una tale antropologia filosofica Heidegger afferma che l'analitica dell'esserci fornisce solo alcuni "frammenti", anche se non inessenziali.²⁶

Non sembra però esserci una piena coerenza tra queste affermazioni e le tesi sostenute nell'ultimo corso di lezioni a Marburg. Se infatti nel *Kantbuch*, pubblicato nel '29, la metafisica dell'esserci veniva presentata come reciproco dell'ontologia fondamentale (il titolo della parte C della quarta sezione è "Metafisica dell'esserci come ontologia fondamentale"), nelle suddette lezioni, tenute nell'estate del 1928, si afferma che l'ontologia fondamentale si concretizza in una analitica dell'esistenza dell'esserci, la quale deve porre in luce la costituzione essenziale di questo ente, ovvero la sua comprensione d'essere. «Per ciò non si tratta né di antropologia né di etica, bensì di questo ente nel

²³ Cfr. M. Heidegger, *Davoser Disputation*, in *Kant und das Problem der Metaphisik*, cit., p. 291.

²⁴ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Hrsg. O. Saame e I. Saame-Speidel, GA Bd. 27, Klostermann, Frankfurt a. M., 1996, p. 313.

²⁵ A tal proposito si veda quanto scritto da Volpi in *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 34.

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 17.

suo essere in generale – e per questo di una analitica preparatoria: la metafisica dell'esserci non sta ancora al centro». ²⁷ Questa affermazione sembra quindi identificare la metafisica dell'esserci con una sorta di ontologia dell'esserci che abbandoni il piano formale, per dedicarsi all'enucleazione delle caratteristiche dell'ente preso in questione nelle diverse sfere della sua esistenza, le quali tuttavia non possono non essere riportate all'analitica dell'esistenza dell'esserci stesso. Il problema di una metafisica dell'esserci allora viene in un primo momento incluso da Heidegger in quel rivolgimento (⊙ℳ◆☉Ω□●⚡❖) dell'ontologia fondamentale, costituito dalla *Metontologie*; questa avrebbe come tema infatti l'ente nella sua totalità, costituendo così una sorta di completamento dell'ontologia fondamentale. Secondo Heidegger in questa disciplina vi è l'ambito per porre la domanda sulla metafisica dell'esistenza, oltre che sull'etica. ²⁸ In seguito Heidegger mutò questa posizione, abbandonando la relazione tra Metafisica dell'esistenza e Metontologia, per tematizzare quella tra metafisica dell'esserci ed ontologia fondamentale.

A questo punto ci sembra necessario chiarire il rapporto tra analitica dell'esserci ed ontologia fondamentale. Per quale motivo il filosofo tedesco ritiene che una ontologia che vuole chiamarsi fondamentale, può sorgere solo da una analitica dell'esserci? ²⁹ Heidegger afferma che l'analitica dell'esserci è predeterminata nel suo approccio dalla costituzione ontica dell'esserci stesso, ossia dalla sua esistenza. Con il termine esistenza Heidegger indica il modo in cui l'esserci si rapporta e comprende il proprio essere; d'altro canto l'esserci comprende se stesso proprio a partire dalla sua esistenza. Se però è vero che l'analitica è determinata dalla costituzione ontica dell'uomo, ossia dalla sua esistenza, è anche vero che la stessa esistenza si costituisce in base all'interconnessione delle sue strutture fondamentali, ossia in base all'esistenzialità. Così l'analitica dell'esserci avrà il compito di chiarire le basi ontologiche dell'esistenza, naturalmente ontica, dell'esserci che noi siamo. Chiaramente in tal modo sarà possibile rendere trasparente la possibilità della comprensione dell'essere da parte

²⁷ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. K. Held, GA Bd. 26, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, p. 171.

²⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 199-200.

²⁹ Per la risposta a questa domanda facciamo riferimento ai §§ 4, 5, 9 e 10 di *Sein und Zeit*.

dell'esserci. Proprio per questo motivo una ontologia fondamentale deve basarsi sull'analitica dell'esserci. D'altro canto è anche chiaro che l'analitica esistenziale, ossia delle strutture ontologiche fondamentali dell'esserci, non può che essere radicata in definitiva nella onticità, nell'aspetto esistente dell'esserci.

È fuor di dubbio che l'intento di Heidegger non era quello di costruire una nuova antropologia filosofica; anzi, in maniera netta e decisa, il filosofo afferma che l'analitica dell'esserci funge solo da preparazione per l'elaborazione della domanda sull'essere.³⁰ Oltre a ciò essa non è, né vuole essere, una completa ontologia dell'esserci, anche se offre, come abbiamo già detto, spunti significativi per l'elaborazione di un'antropologia filosofica. L'analitica dell'esserci non è quindi una fondazione ontologica dell'antropologia,³¹ e tantomeno un'antropologia concreta.³² Heidegger esclude che l'analitica dell'esserci possa fungere da dottrina sull'uomo, anche se riconosce che il problema sull'uomo viene riproposto, o meglio viene focalizzato in modo nuovo, con la messa allo scoperto di quelle strutture a priori che fanno parte della costituzione essenziale dell'esserci, sulle cui basi si fonda l'ontologia fondamentale. Il filosofo distingue inoltre la sua analitica dall'antropologia esistenziale, della quale un esempio è fornito dall'opera di Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*. Questa infatti ha come scopo il presentare e l'interpretare le fattive possibilità esistentive dell'uomo e le loro interconnessioni sulla base delle fondamentali strutture esistenziali.³³

Da una parte dunque, secondo lo Heidegger dell'ultimo corso a Marburg, spetterebbe alla metafisica dell'esserci porre al centro della propria ricerca il problema della trascendenza dell'esserci nel senso dell'essere-nel-mondo, e questo naturalmente secondo la prospettiva

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 17.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 200.

³² Cfr. *ivi*, p. 194.

³³ Cfr. *ivi*, p. 301. Per un approfondimento dell'interpretazione dell'opera di Jaspers da parte di Heidegger si veda *Anmerkung zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*, in *Wegmarken*, cit., pp. 1-44. Accanto all'analitica esistenziale uno sviluppo nella direzione della psichiatria delle ricerche di Heidegger è stato portato avanti da Ludwig Binswanger, il quale introduce anch'egli gli esistenziali di Heidegger nella cornice dell'esistenza umana concreta. La *Daseinsanalyse* di Binswanger può essere vista come una applicazione della *Daseinsanalytik* di Heidegger; si veda soprattutto L. Binswanger, *L'importanza dell'analitica esistenziale di Martin Heidegger per l'auto-comprensione della psichiatria*, in *Essere nel mondo*, trad. it. G. Banti, Astrolabio, Roma 1973, pp. 210-224.

dell'ontologia fondamentale. D'altro canto l'analitica deve rimanere ancorata alla questione del senso dell'essere, ed in quanto tale essa non si preoccupa di fornire una interpretazione del senso dell'essere dell'ente che viene analizzato, anche se il suo operare può contribuire a porre allo scoperto l'orizzonte entro il quale tale interpretazione può essere elaborata, ovvero a preparare il terreno per una metafisica dell'esserci.³⁴ Tuttavia anche se l'interpretazione del senso rimarrà in sospenso, l'analitica mostrerà come la temporalità sia il senso dell'essere dell'ente che è chiamato esserci. È proprio questa la cesura che Heidegger pone a distinguere la metafisica dell'esserci da ogni antropologia filosofica, la quale ha sempre pensato l'essere dell'uomo in maniera indistinta rispetto agli altri enti del mondo, ovvero come presente sottomano, trascurando la temporalità dell'essere dell'uomo, che per il filosofo tedesco è contrassegnata dalla *Zeitigung*, ossia dalla maturazione entro il tempo. La temporalità si mostrerà infatti l'orizzonte entro cui l'esserci, che è stato caratterizzato come l'ente che si rapporta all'essere, comprende l'essere. Heidegger intende mostrare come il tempo non sia solo un momento accessorio alla comprensione d'essere, ma che al contrario ogni ontologia è radicata nel fenomeno del tempo, così come l'esserci stesso. Naturalmente questo comporterà una completa revisione del concetto di tempo tramandato dalla storia del pensiero occidentale. Proprio per la stretta connessione al problema del tempo la domanda sul senso dell'essere non potrà essere esaudita con una semplice risposta, che consiste in una «isolata e cieca» frase. La positività dell'esito della ricerca non sarà determinata nemmeno dalla proposizione di un "nuovo" punto di vista della problematica tematizzata. «La risposta dà, secondo il suo senso più proprio, un'indicazione per la ricerca ontologica concreta, da iniziare con un domandare che va ricercato all'interno dell'orizzonte posto allo scoperto – ed essa dà solo questo».³⁵

In base a quanto abbiamo sottolineato la metafisica dell'esserci risulta in definitiva estranea al programma interno a *Sein und Zeit*;³⁶ e certamente non possiamo che ripetere quello già detto, ossia che l'analitica dell'esserci si muove esclusivamente sulla spinta di una

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 17.

³⁵ *Ivi*, p. 19.

³⁶ Questo aspetto è sottolineato anche da J. Derrida, *Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)*, in *Heidegger et la question*, cit., p. 151.

domanda sul senso dell'essere. Da qui il rifiuto di ogni interpretazione antropologista di *Sein und Zeit*, come Heidegger ha ripetutamente ribadito. Tuttavia lo stretto legame che il filosofo teorizza tra la metafisica della finitudine e l'ontologia fondamentale lascia supporre che lo sviluppo immediato dell'analitica dell'esserci andava concretizzandosi in questa direzione.

Una dimostrazione della nostra ipotesi è da rinvenire nella trattazione del problema del mito, che in quegli anni era fortemente presente nel lavoro di Heidegger. Il filosofo tedesco infatti pone attenzione al mito proprio nell'intento di chiarire le modalità fondamentali entro cui la comprensione d'essere accade nell'esserci. Senza approfondire questo aspetto esaminiamo brevemente quanto Heidegger scrive nella recensione al secondo tomo della *Philosophie der symbolischen Formen* di Cassirer, intitolato *Das mythische Denken*, e quanto afferma ai suoi studenti a proposito della *Weltanschauung* nel corso del 1928/29.

Innanzitutto ciò che emerge immediatamente all'inizio della *pars construens* della recensione, ossia quella dove Heidegger comincia a chiarire la sua posizione sul problema in questione, è un riferimento preciso alla metafisica dell'esserci. Tale sarebbe infatti la domanda sulla «modalità fondamentale dell'essere della "vita" mitica»³⁷ che secondo Heidegger lo stesso Cassirer vorrebbe porre, ma invano: per questo è necessaria infatti una precedente elaborazione della costituzione fondamentale dell'essere dell'esserci, ossia di un'analitica del *Dasein*. La metafisica dell'esserci è quella che deve porre la questione sull'essenza dell'uomo in un modo che giace prima di ogni antropologia filosofica ed ogni *Kulturphilosophie*, come quella di Cassirer.³⁸ Da questo punto di vista è chiaro che per Heidegger non è sufficiente una mera rappresentazione dei diversi ambiti dell'attività umana come quella del neokantiano. Al contrario è necessario che questi

³⁷ M. Heidegger, *Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken*, in *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 267. La recensione è apparsa per la prima volta sulla *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft*, neue Folge, 5. Jg. Berlin 1928, pp. 1000-1012; quindi è stata ripubblicata come appendice a partire dalla quinta edizione del *Kantbuch* insieme ad altri scritti che riguardano il rapporto tra i due filosofi, come la disputa di Davos e la risposta di Heidegger alle critiche di Cassirer per la sua interpretazione di Kant.

³⁸ Cfr. le note di Heidegger per i suoi *Davoser Vorträge*, in *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 273.

studi sul linguaggio e sul mito rientrano nella dinamica dell'accadere fondamentale dell'esserci, che la *Metaphysik des Daseins* ha per oggetto di ricerca.³⁹ È questa dunque a nostro parere lo sfondo su cui si staglia l'interpretazione heideggeriana dell'esserci mitico in queste pagine, cercando di abbozzare una metafisica dell'esistenza di questo ente alla luce della analisi preparatoria delle sue strutture fondamentali portata a compimento in *Sein und Zeit*.

Una conferma di questa nostra interpretazione la troviamo in una delle appendici al corso di lezione del 1929, dove, descrivendo gli orizzonti, ovvero il carattere di una questione fondamentale come quella della metafisica dell'esserci, Heidegger distingue due momenti: «A) Procedimento ed approccio. B) L'accadere interno in essa stessa. Messa in salvo ed atteggiamento stabile. Balzo, e certamente nella finitudine, e questa nella totalità, e questa sulla temporalità originaria».⁴⁰ La *Metaphysik des Daseins* ha dunque per oggetto l'accadere della comprensione d'essere nell'esserci, vista attraverso le possibilità fondamentali di questo ente, che sono principalmente due, la *Bergung* e la *Haltung*, la messa in salvo e l'atteggiamento stabile. Con tali termini Heidegger denominava nel semestre precedente le due possibilità fondamentali di *Weltanschauung*, con cui l'esserci cerca di dare risposta alla sua costitutiva mancanza di stabilità (*Haltlosigkeit*) nel suo essere-nel-mondo.⁴¹

Si è cercato di ricostruire la genesi del cambiamento di prospettiva di Heidegger, sottolineando come il periodo immediatamente successivo a *Sein und Zeit* fu contrassegnato dai frequenti colloqui con Scheler e dalla convinzione che la *Fundamentalontologie* ha le proprie prospettive metafisiche.⁴² Se da una parte, sotto l'influsso di Scheler, era la contrapposizione tra spirito e vita ciò che ora sottendeva al lavoro del filosofo, dall'altra era il mettere Dioniso contro il Crocifisso da parte di Nietzsche e la sua affermazione della morte di Dio, che segnarono per Heidegger una vera e propria cesura rispetto al passato. È fuor di dubbio dunque che la crisi succeduta alla pubblicazione di *Sein und Zeit* ha avuto per il filosofo di Meßkirch, figlio di un sacre-

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Davoser Disputation*, in *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 285.

⁴⁰ M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 236.

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 357 e segg.

⁴² Cfr. O. Pöggeler, *Einleitung*, in *Hölderlin, Hegel und Heidegger*, Hrsg. C. Jamme e K. Harries, Fink, München 1992, pp. 17-18.

stano e giovane frequentatore di seminari, una dimensione non solo filosofica ma anche religiosa, in cui sono da rinvenire forse alcuni motivi del suo successivo impegno politico.⁴³ La crisi filosofica si è soliti localizzarla con le lezioni tenute nell'inverno 1929/30 in cui Heidegger abbandona il cammino dell'analitica dell'esserci, per indirizzare tematicamente la sua attenzione al mondo, interpretato in quanto *come* di ogni ente che ci viene incontro. L'approccio al problema in questione si presenta però opposto rispetto a quello dell'opera del '27; se allora infatti doveva essere l'analitica dell'esserci a mettere in condizioni di porre la domanda sull'essere – ma si è mostrata percorribile questa via? – nei *Grundbegriffe der Metaphysik* invece è la struttura del $\bullet \square \diamond \forall \square \times$, in cui l'ente viene a manifestarsi, che dona la possibilità di interpretare la *Weltbildung* e quindi la configurazione essenziale dell'esserci. Il problema dell'abbandono della metafisica dell'esserci è determinato probabilmente dalle prospettive che una attenta riflessione su tale problema aveva aperto: questa nuova disciplina prepara il terreno per porre in modo nuovo la domanda sull'essere o ripropone invece un problema metafisico, muovendosi quindi all'interno di strade già battute e che hanno portato all'oblio dell'essere? La lettura di Nietzsche e dei Presocratici mostrò ad Heidegger la necessità di abbandonare questo progetto – ancorato anche linguisticamente a *Sein und Zeit* – per dirigersi verso un altro ancora più originario, volgendo lo sguardo all'accadere stesso della verità dell'essere, ovvero verso quel fondamento da cui proviene ogni metafisica, anche una metafisica dell'esserci.

⁴³ Si veda ciò che Heidegger scriveva il 12 settembre del 1929 all'amica Elisabeth Blochmann a proposito del potere originario della notte, che resta mitico e metafisico, e di come invece Cattolicesimo e Protestantismo appaiano ormai un abominio, poiché si tengono a quelle fragili potenze che si trovano davanti, senza cercare l'originario (Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, cit., pp. 31-32).