

Holger Zaborowski

LA “VOCE DELL’AMICO” E IL SUO SILENZIO  
VERSO LA DIMENSIONE ETICA DI *ESSERE E TEMPO*

1. Grandezza e limite di *Essere e Tempo*

“Il nome di Heidegger”, poteva già dirlo Otto Pöggeler nel 1970, «è strettamente legato con quanto negli ultimi cinquanta anni è divenuto aspetto di discussione spirituale». Inoltre, «il nome di Heidegger risveglia le più svariate emozioni e provoca prese di posizioni.»<sup>1</sup> Heidegger era, ed è, un pensatore provocatorio che non solo ha messo criticamente se stesso in continua discussione nella ricerca delle possibilità del filosofare e di un nuovo inizio del pensiero con la storia della filosofia occidentale, ma, fino ad oggi, egli stesso è oggetto di discussioni spesso polarizzanti. Era soprattutto *Essere e Tempo*, quest’opera rimasta frammento e il suo “effetto magico”, che definiva autorevolmente Heidegger, già grazie alla fama consolidata con l’insegnamento a Freiburg ed a Marburg, come il “re nascosto”<sup>2</sup> della filosofia tedesca e come tratteggiò Gerd Haeffner occasionalmente in una maniera miticamente trasfigurata: «Con quest’opera entrava in scena un pensatore di un maturo stampo personale – per molti suoi contempora-

---

<sup>1</sup> O. PÖGgeler, *Einleitung: Heidegger heute*, in: O. PÖGgeler (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln e Berlin 1970<sup>2</sup>, pp. 11-35, p. 11.

<sup>2</sup> Cfr. J. VAN BUREN, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington 1994. La definizione di Heidegger come il “re nascosto” della filosofia ci è stata consegnata da Hannah Arendt.

nei così improvviso, come Atene deve essere nata con tutta l'armatura dalla testa del padre».<sup>3</sup>

Ma dov'è il motivo dell'effetto epocale di questo libro? Né il suo linguaggio, spesso oscuro e complicato, né il suo carattere frammentario, né la questione astratta del senso dell'essere, rimasta inosservata per lungo tempo invece di trovare una risposta, né le analisi e le interpretazioni in esso sviluppate, spesso male interpretate, facilitano una risposta alla questione sul perché *Essere e Tempo* sia diventata un'opera di cui non si possono evitare aspetti filosofici e storico-filosofici.

Senza dubbio, un motivo importante per il significato di *Essere e Tempo* consiste nel fatto che Heidegger, in questo libro, tenta di articolare, con la questione del senso dell'essere, una questione il cui senso, secondo la sua interpretazione, non è stato più capito fino ad oggi e, in considerazione dell'ovvietà del suo oggetto, è stato considerato come obsoleto. Heidegger, in *Essere e Tempo*, spiega in che senso questa questione non sia stata più posta e come essa nuovamente si ponga e conduca ad una possibile risposta. *Essere e Tempo* presenta, già nelle parti che venivano pubblicate, vale a dire nei primi due capitoli della prima parte, anche un confronto critico con la tradizione filosofica da Platone ed Aristotele e, soprattutto, con la filosofia moderna post-cartesiana.

Qui viene tentato un nuovo inizio radicale della questione filosofica e con ciò anche la "condensazione" (*Verflüssigung*) delle idee filosofiche tramandate. Così Heidegger, nella sua analisi dell'esserci (*Dasein*) in quanto l'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), critica i principi fondamentali della teoria della conoscenza e gli orientamenti della filosofia moderna. Poiché questa proverrebbe, secondo Heidegger nella sua fatticità, dal fon-

---

<sup>3</sup> G. HAEFFNER, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München 1981<sup>2</sup>, p. 5. Cfr. inoltre: G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt 1967<sup>3</sup>, p. 1: «Il libro di Heidegger, *Essere e Tempo*, ha provocato una strana agitazione filosofica, dalla lunga attesa, più di un anno dal termine, in un volume della cerchia-fenomenologi husserliani. Si legge quest'opera severa, difficile sistematica e si percepisce sensibilmente [...] questo libro è caduto come un fulmine». Cfr. in proposito inoltre: M. MÜLLER, *Kontinuität und Wandel. Martin Heidegger – l'Ottantenne*, in: *Martin Heidegger. M. MÜLLER, Briefe und andere Dokumente*, a cura di H. Zaborowski e A. Bösl, Freiburg e München 2003: «Allora il quarantenne si trovava – stimato da una cerchia stretta intorno a lui di colleghi e alunni che gli erano vicino da tempo, come „la grande speranza della filosofia tedesca“ – nella rapida gloria di un'opera, quale nello stesso tempo come un fulmine ha creato il panorama del pensiero del dopoguerra tedesco e la stessa impressione può essere forse confrontata solo con ciò che è stato suscitato alla fine del XVIII secolo di Kant».

damentale significato assolutamente intangibile della relazione tra un soggetto ed un oggetto della conoscenza, e farebbe con ciò non-visibile, attraverso un'interpretazione ontologicamente inadeguata dell'essere-nel-mondo, senza porre la questione sul senso in cui la supposizione di questa relazione è ontologicamente necessaria e sensata. Ugualmente fondamentale è la critica di Heidegger al fatto che l'essere nella tradizione è stato inteso come "persistenza nella presenza" (*Bestätigkeit in Anwesenheit*) e con questo solo dal presente e dall'oggi.<sup>4</sup> I principi fondamentali della tradizione filosofica vengono posti da Heidegger radicalmente in questione. Con ciò, seguendo l'approccio di Heidegger, è stato perlomeno possibile rinnovare un filosofare che si può confrontare con la questione fondamentale del senso dell'essere. Si può leggere *Essere e Tempo* come un documento finale della metafisica nella sua figura occidentale tramandata e con ciò, uno dei documenti filosofici di fondazione della post-modernità.

Ma, nello stesso tempo, ci offre un'altra lettura che mostra chiaramente il carattere ambivalente, continuamente rivisto di *Essere e Tempo*. Dunque, questo libro – e con esso una stazione importante del cammino del pensiero di Heidegger – non meno, sembra essere una critica radicale ai principi fondamentali della filosofia moderna ed anche la prospettiva, collegata con questi principi, del compimento della filosofia moderna.<sup>5</sup> Dunque, nonostante la critica, sviluppata da Heidegger nelle sue prime lezioni a Freiburg, particolarmente alla filosofia moderna e alle sue supposizioni problematiche nell' "ermeneutica della fattività" (*Hermeneutik der Faktizität*), egli stesso in *Essere e Tempo* ricade, in un certo modo, dietro le sue pretese, ossia dietro i suoi propri inizi filosofici.<sup>6</sup> *Essere e Tempo*, come ha os-

---

<sup>4</sup> Cfr. inoltre: M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 240 e seg.

<sup>5</sup> Per questa ambivalenza confronta anche O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, p. 11: «*Essere e Tempo* non è solo la continuazione della filosofia tramandata che si orienta alla tematica dell'essere; l'opera pone, piuttosto, questa filosofia radicalmente in questione». Per l'ambivalenza e per il „carattere ambiguo“ di *Essere e Tempo* confrontare inoltre: R. THURNHER, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach "Sein und Zeit"*, Tübingen 1997, p. 12-14, soprattutto p. 13: «L'ampiezza abbozzata con il principio dell'esserci e una profondità provvisoriamente non ancora sondata dei compiti e delle possibilità del pensiero vede in *Essere e Tempo* – come intendiamo, non senza tensione interiore – la questione fondamentale del senso dell'essere. Heidegger ha preso coscienza gradualmente in quale misura avrebbe recuperato la tradizione con questa questione e come avrebbe dovuto ostacolare per primo l'apertura a nuovi porti».

<sup>6</sup> L'opera tarda di Heidegger appare in molti nello sfondo di questo *detour* come un ritorno agli inizi. Per un'interpretazione del cammino del pensiero di Heidegger come ritorno ai suoi inizi confronta: G. FIGAL, *Martin Heidegger zur Einführung*, p. 163.

servato Walter Schulz, è «un'opera della filosofia della soggettività. Le definizioni fondamentali dell'esserci venivano intese come esecuzioni della comprensione propria della soggettività, che vedeva condizionate sempre in tutti i progetti attraverso il "che" [*Daß*] della sua gettatezza e che cercava di ottenere nella corsa verso la morte della sua autenticità». <sup>7</sup> La filosofia di Heidegger, sviluppata in *Essere e Tempo*, è per Schulz una filosofia trascendentale che, in confronto all'Idealismo tedesco, non viene meno ad un soggetto assoluto, ma ad un esserci finito. <sup>8</sup>

*Essere e Tempo*, proprio per il suo carattere ambivalente, solleva questioni importanti: Karl Jaspers, che per principio era rivolto al pensiero di Heidegger gentilmente, ha criticato «le idee del sistema monistico» <sup>9</sup> in *Essere e Tempo* e il positivismo in discesa di questa opera: «Senza amore. Perciò anche nello stile non degno d'amore. Solamente "risoluzione", non fede, amore, fantasia. Un nuovo positivismo. Tensione dell'esistenza, priva di mondo e di Dio, in se stessa di enorme intensità. Disciplina, risoluzione disperata. Incondizionata, ma vuota energia». <sup>10</sup> A questo punto non possiamo discutere dettagliatamente questa critica di Karl Jaspers e la questione se, e in che senso, l'osservazione di Jaspers di *Essere e Tempo* sia giusta. Ciò su cui possiamo richiamare l'attenzione è il fatto che nell'osservazione critica di Jaspers di *Essere e Tempo*, si mostra una critica che veniva continuamente articolata, ossia la critica che concerne la dimensione etica e, strettamente legata con essa, quella politica di *Essere e Tem-*

<sup>7</sup> W. SCHULZ, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, Pfullingen 1992, p. 219. Per la classificazione storico-filosofica dell'opera di Heidegger come la fine della metafisica occidentale confronta anche: W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, in: "Philosophische Rundschau" 1 (1953/54), pp. 65-93 e p.p. 211-232.

<sup>8</sup> W. SCHULZ, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, p. 233. Cfr. inoltre: M. Müller, *Das Denken wird zum Danken. Martin Heidegger zum 75. Geburtstag: «Essere e Tempo appartiene ancora alla corrente della "filosofia trascendentale", anche quando è stato cambiato il principio della coscienza a storica ed astratta della filosofia trascendentale a favore dell'esistenza storico-concreto»*. Qui sarebbero necessarie ulteriori differenziazioni circa il senso dei diversi aspetti e strati di *Essere e Tempo*. Questo si trova in: H. PHILIPSE, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton 1998.

<sup>9</sup> K. JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, a cura di von H. Saner, München und Zürich 1978, p. 32.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 34. Il rimprovero che il pensiero di Heidegger in *Essere e Tempo* nonostante la sua interpretazione esistenziale della terrenità (*Weltlichkeit*) e dell'*In-der-Welt-sein* rimarrebbe privo di mondo, si trova anche in: O. PÖGGELER (Cfr. *Heidegger heute*, in: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, p. 223: «Ciò che Heidegger ricava come produzione propria del tempo: l'esistere dell'esistenza fattiva, la sua corsa per la morte e la sua volere-avere-coscienza, è indicato inoltre attraverso una singolare *Weltlosigkeit*»).

po. Ma, fin dagli inizi e dalle prime tracce, questa dimensione non sembra darsi, oppure solo in considerevoli modi trasformati – nonostante *Essere e Tempo* non sia pensabile senza gli stimoli che Heidegger percepiva dalla lettura dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele o dalle opere di Agostino e di Sören Kierkegaard. Anche la critica di Heidegger ai modelli filosofici, in cui la riflessione veniva integrata su un soggetto teoretico attraverso un'etica, avrebbe potuto vedere meglio, che l'etica, ovvero l'etico, in *Essere e Tempo*, avrebbe assunto una posizione più centrale e, nei principi basilari del suo inizio, più integrativa, invece di dire semplicemente di *non essere* "inclusa".<sup>11</sup>

Una di queste tracce dell'etico di *Essere e Tempo*, vale a dire nel suo pensiero della seconda metà degli anni Venti, presenta il concetto di metontologia. Nella lezione "Principi fondamentali di metafisica della logica a partire da Leibniz" del semestre estivo del 1928, Heidegger fa riferimento al fatto che l'ontologia fondamentale esaurirebbe il concetto di metafisica. Si dovrebbe, infatti, comprendere che l'ontologia fondamentale potrebbe essere fatta «se è presente una possibile totalità dell'ente. Da qui si evince la necessità di una problematica peculiare che ora ha per tema l'ente nel suo intero. Questo nuovo modo di porre la questione si trova nella stessa essenza dell'ontologia e si evince dal suo capovolgimento, dalla sua *metabolé*. Questa problematica la descrivo come metontologia. È qui, nell'ambito del domandare metontologico-esistenziale, vi è anche quello della metafisica dell'esistenza (qui è possibile sollevare la questione dell'etica)». <sup>12</sup> Ma, oltre a questo riferimento alla metontologia e alla possibilità di porre la questione dell'etica da questo punto di partenza, è minima la possibilità di trovare in *Essere e Tempo*, più precisamente nel diretto campo temporale di quest'opera, dalla quale essa si formulerebbe, una risposta alla questione dell'etica o dell'etico in Heidegger. Non solo i primi

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, p. 316: «l'oggetto tematico è *separato dogmaticamente e artatamente* se lo si confina "innanzitutto" ad un "soggetto teoretico", per poi integrarlo "secondo il lato pratico" in un'"etica" aggiunta».

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, a cura di K. Held (=GA 26), Frankfurt a. M. 1978, p. 199. Per il concetto di Metontologie consultare: J. GREISCH, *Ethics and Ontology. Some Hypocritical Reflections*, in: "Irish Philosophical Journal", 4 (1987), pp. 76-93; K. E. MINK, *Heidegger: Ontology, Metontology, and the Turn*, Ann Arbor 1988 (Diss. Loyola University, Chicago, Ill.); B. CULLEN, *Heidegger, Metontologie und die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: Philosophie und Politik*, a cura di von D. Papanfuss e O. Pöggeler, Frankfurt a. M. 1991, pp. 207-213.

lavori di Heidegger a partire dagli anni Trenta, ma già l'accento al fatto che in *Essere e Tempo* si trovi, ciò che Jean Greisch ha chiamato il motivo levinassiano di Heidegger, mostrano che qui il filosofo friburghese era assolutamente cosciente di una problematica.

Lo stesso Heidegger ha anche richiamato l'attenzione sul fatto che la richiesta di un'etica era stata percepita: «Subito dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*, un giovane amico mi chiese: quando scrive un'etica?». Heidegger ha anche compreso chiaramente, come mai questa questione veniva posta esattamente a lui e al suo pensiero: «Laddove l'essenza dell'uomo viene pensata così nell'essenza, e cioè esclusivamente a partire dalla domanda sulla verità dell'essere, tuttavia l'uomo non viene innalzato al centro dell'ente, là deve ridestarsi la richiesta di un'indicazione obbligatoria e di regole che dicano come un uomo, conosciuto a partire dall'esistenza verso l'essere, debba vivere in maniera appropriata. Il desiderio di un'etica spinge con tanta maggiore solerzia verso la soddisfazione, di quanto le manifesta l'incertezza dell'uomo, non meno che quella celata che aumenta fino all'immisurabile». <sup>13</sup>

Innanzitutto, anche in riferimento l'*engagement* iniziale di Heidegger al nazionalsocialismo, ma anche per motivi filosofico-sistematici, si poneva la questione se vi era un legame tra la filosofia di Heidegger – e ciò significa soprattutto tra *Essere e Tempo* – e il suo impegno politico. Numerosi indizi, come press'a poco la “risolutezza disperata”, citata criticamente anche da Jaspers, la mancanza di amore, credo e fantasia oppure “l'energia vuota”, avvicinavano questa relazione. Heidegger in *Essere e Tempo* non descrive esattamente l'esperienza di vita di una generazione, la quale, con le esperienze della prima guerra mondiale e della Repubblica di Weimer, aveva perso orientamento e sostegno, senza indicare, in che cosa ci si poteva orientare? Ma questo pensiero non è esposto, in modo particolare, alle minacce di risposte seducenti? E' capace Heidegger di indicare criteri a tal fine, per cui ci si doveva decidere o meno? Come viene concretizzata la risolutezza in riferimento al contenuto o si tratta solo del compimento di un comportamento che non caratterizza in maniera più prossima il contenuto? La filosofia di *Essere e Tempo* non è, almeno per principio, aperta ad essere fraintesa ed abusata politicamente? E questo pericolo non si mostra, nel modo più chiaro, nella stessa presa di posizione di Heidegger al nazionalsocialismo? Queste questioni critiche, che sono state poste continuamente nell'opera di Heidegger, non dobbiamo qui lasciarle aperte.

---

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 104.

Trarre velocemente relazioni di questo tipo, dal punto di vista filosofico, è difficile e problematico. Spesso viene il tentativo di trarre queste relazioni tra vita e opera, come anche tra politica e filosofia, che la richiesta filosofica di Heidegger non riconosceva e perciò la sua filosofia viene criticata da una situazione sbagliata già in partenza. Inoltre, è necessario distinguere accuratamente tra la richiesta di Heidegger e la ricezione contemporanea del suo pensiero. *Essere e Tempo* non sviluppa né un'analisi del presente o un'antropologia filosofica, né una politica (e da ciò anche nessuna filosofia proto-nazional-socialista), ma è la sua pretesa verso l'ontologia fondamentale e con ciò il tentativo di una nuova fondazione, molto ambivalente, della filosofia, nel suo rapporto con la storia della filosofia e con la tradizione filosofica. Ci sono ovvi motivi (e forse, ancor più in profondità, nell'essenza, omissioni) in *Essere e Tempo* che l'impegno politico di Heidegger piace rendere comprensibile. Ma proprio questi motivi venivano recepiti anche da parte della resistenza francese contro il nazional-socialismo. *Essere e Tempo*, da questa prospettiva, è anche un libro molto ambivalente. La critica filosofica di un'opera e il dibattito con un pensatore può, però, accontentarsi di enunciare relazioni di questo tipo – cioè tra opera e fatti storici-biografici. Per quanto importante è il non lasciarsi scappare queste relazioni, tanto meno si può limitare la discussione con un pensatore su queste relazioni storiche-biografiche. È importante anche considerare seriamente la pretesa filosofica che trascende il contesto storico e biografico.

In questo modo si pongono ad Heidegger questioni in riguardo al senso, su un piano ancora generale, meno sulla biografia concreta di Heidegger o sulla storia del XX secolo, di progetti sviluppati in *Essere e Tempo* su base ontologica: è possibile articolare la questione del senso dell'essere, come anche si rende plausibile il senso di questa questione, si lascia analizzare l'esserci per preparare su queste basi la risposta alla questione del senso dell'essere senza che al punto prominente vengano discusse anche questioni etiche e politico-filosofiche? Noi potremmo formulare facilmente una risposta dalle prospettive interne: e Heidegger in *Essere e Tempo* non si sarebbe affatto interessato di trattare questioni di singole discipline filosofiche o scientifiche ma, invece, di dare una base fondamentale alle scienze e a tutte le ontologie possibili. Con questo, non si potrebbe richiedere all'ontologia fondamentale di poter essere accettata prima su un piano diverso, successivo e subordinato – sulla base dell'ontologia fondamentale. Ma tale argomento convince in riguardo a ciò che Heidegger stesso intraprende in *Essere e Tempo*? Proprio il tentativo di pensare con Heidegger,

non porta alla necessità di pensare anche *contro* ed oltre lui stesso? Otto Pöggeler nota come Heidegger in *Essere e Tempo*, sulla base delle sue questioni di ontologia fondamentale, eviti accuratamente «di decidere anticipatamente sugli stati delle cose che appartengono alle seguenti discipline, ossia all'ontologia fondamentale o all'ontologia regionale. [...] Tuttavia ci sia accorge che molto spesso vengono toccate questioni teologiche, ma che non vengono discusse dalle scienze che hanno assunto il compito della vecchia filosofia pratica. La parola "stato" viene usata solo quando appare nel titolo dei lavori di Dilthey citati; mancano, soprattutto, parole come "scienza dello stato", "scienza del diritto", "giurisprudenza", "filosofia sociale"». <sup>14</sup> A partire da questo esito, ad *Essere e Tempo* vengono formulate domande critiche.

Soprattutto in considerazione alla critica già rivolta all'indirizzo di Heidegger, la discussione filosofica, con un'opera filosofica, non può limitarsi ad analizzare ciò che un pensatore ha detto. Dunque, proprio in riguardo alla questione di un'etica, oppure dell'etico, nell'opera di Heidegger è importante innanzitutto chiedere ciò che egli non ha tematizzato, e in secondo luogo, perché, vale a dire per quali motivi, immanenti e non biografico-storici, la sua filosofia non ha tematizzato qualcosa. Qui si tratta del compito difficile di un'ermeneutica dell'oblio, abbozzabile solo nei suoi tratti, della quale - questo sarebbe annotato qui solo al margine - Heidegger stesso vuole darci un buon esempio, d'altro canto ambivalente. Dunque, non si tratta di elencare la totalità delle domande o degli argomenti non considerati, ma di riflettere su che cosa avrebbe potuto o dovuto essere tematizzato, che cosa, con altre parole, veniva dimenticato o taciuto. Quello che in un progetto filosofico viene "lasciato in oblio", nonostante si fosse potuto supporre che sarebbe diventato oggetto di discussione, per lo più non viene dimenticato o represso per la trascuratezza, tanto che si lascerebbe completare facilmente attraverso un ampliamento successivo. È meglio accettare il fatto che negli argomenti importanti che sono stati dimenticati, si trovano motivi sistematici più profondi - in seguito chiamati da Heidegger "dell'essere storico". Proprio qui - nell'ambito dell'oblio - si lasciano vedere chiaramente i cambiamenti dei paradigmi filosofici e i restringimenti di prospettive. Heidegger stesso era consapevole che in un pensatore, spesso, la cosa più importante rimane non detta ed al contrario egli ha posto questa sensibilità del non-detto nella propria opera non nel limite del giorno che occasionalmente ci si augurava. In seguito ci rivolgeremo a questa

<sup>14</sup> O. PÖGgeler, *Neue Wege mit Heidegger*, p. 276.

questione dell'oblio in *Essere e Tempo* e anche alla questione dei motivi sistematico-filosofici di questo oblio. Noi vorremmo condurre ciò, in modo esemplare, in base al fenomeno dell'"amicizia" e chiedere se, come e perché Heidegger ha dimenticato l'"amicizia" e che cosa significa questo per la discussione delle domande che si pongono in riguardo alla dimensione etica e politica del suo pensiero.

## 2. Oblio e trasformazione dell'amicizia nella filosofia di Heidegger

Iniziamo con una tesi: il concetto di "amicizia", uno dei concetti centrali della filosofia morale e sociale antica e medioevale, non ha nel pensiero di Heidegger un'importanza degna di nota – per lo meno fino alla cosiddetta svolta. Dovremmo ridurre la nostra tesi a quanto si riferiva il cammino del suo pensiero a partire dagli anni Trenta: anche se il concetto di amicizia non è in primo piano nel suo pensiero, il cammino del pensiero successivo, in confronto a *Essere e Tempo*, offre molteplici principi sullo sviluppo di una filosofia dell'amicizia. Heidegger, con il suo oblio, si trova, tuttavia, in una tradizione: all'interno della filosofia contemporanea – qui è da pensare soprattutto alla filosofia pratica – il concetto di amicizia viene trasformato e marginalizzato. Montaigne, con *De l'amitié*, ha scritto forse uno degli ultimi grandi trattati filosofici sull'amicizia. Solo nella filosofia del XX secolo l'amicizia torna nuovamente in primo piano, sia nella prospettiva sistematica che in quella filosofico-storica dell'interesse filosofico. Anche in relazione con la "riscoperta" – determinata in modo decisivo dalla discussione di Heidegger con Aristotele – della filosofia pratica nel pensiero di Joachim Ritter e la sua scuola, e il rinnovato impegno con la tradizione filosofica antica, ma anche, in pensatori come Michel Foucault e Jacques Derrida, si è avuto un rinnovato interesse per l'amicizia. Se la nostra tesi sul cammino del pensiero di Martin Heidegger, che in questo punto non viene sviluppata ulteriormente, se, dunque, Heidegger stesso nella sua opera, ciò significa innanzitutto nello sviluppo della sua opera, esemplifica i moderni nelle loro tensioni e rotture, come anche nei segni del loro superamento, questo dovrebbe poi spiegarsi anche in base alla questione su come Heidegger comprende la relazione dell'uomo con i suoi simili e come pensa sul fenomeno dell'amicizia, ossia quale implicazione ha il suo pensiero per la comprensione di questo fenomeno. Senza presentare una dettagliata interpretazione del cambiamento dei paradigmi proprio della modernità, che hanno portato alla trasformazione o all'oblio dell'amicizia, potremmo certamente tentare di chiedere, a partire da Heidegger, i motivi di

questo oblio. Ma, è da spiegare soprattutto in che senso si parla di oblio, ossia di una trasformazione dell'amicizia nell'opera di Heidegger fino a *Essere e Tempo*.

Un primo, quanto non ancora sufficiente, indizio per lo sviluppo di un argomento filosofico sull'"oblio", vale a dire sulla trasformazione dell'amicizia in *Essere e Tempo*, ce lo fornisce la riflessione dell'uso della parola "amico" e "amicizia" proprio di quest'opera. Mentre la parola "amicizia" non viene rinvenuta, ci sono tre citazioni di "amico", di cui una non è filosoficamente rilevante.<sup>15</sup> Un'altra citazione è filosoficamente rilevante in quanto chiama l'amico come esempio per l'ente (*Seiende*), qualcosa che è-qui-con (*mit-da-ist*), senza tuttavia esplicitare in che relazione l'amico è con gli altri enti. Lì significa: «Per esempio può essere imminente un temporale, l'ammodernamento della casa, l'avvio di un amico, un ente che, a seconda, è semplicemente-presente, utilizzabile oppure nel modo dell'esserci-con».<sup>16</sup> La terza citazione è filosoficamente più importante. Da questa, cioè da un significato marginale di "amico" all'interno dell'analitica esistenziale, il nostro sospetto, che l'amicizia sia stata dimenticata da Heidegger, può, ancora una volta, essere rafforzato. Che poi "l'amico" ha, ovvero poteva avere assolutamente, un posto nell'analitica esistenziale dell'esserci, lo mostra questo punto.<sup>17</sup> Esso dice: «l'ascolto costituisce addirittura l'apertura primaria e propria dell'esserci per il più proprio poter-essere, inteso come ascolto della voce dell'amico che ciascuno porta con sé».<sup>18</sup>

Otto Pöggeler commenta questo punto nel modo seguente: «*Essere e Tempo* non conosce solo la cura che accorre in aiuto dell'altro, ma anche ogni cura che anticipatamente accorre in aiuto del poter essere dell'altro, ossia che gli si presenta le sue più proprie possibilità, per poi lasciarlo a se stesso. L'aver cura, che accorre anticipatamente in aiuto, può divenire la "coscienza" dell'altro e dare accesso così al proprio essere-con-l'altro. Anche dall'isolamento attraverso l'esperienza della morte viene detto che essa renderebbe comprensibile l'esserci per il poter essere dell'altro. La lezione

<sup>15</sup> La citazione, filosoficamente non rilevante, si trova in: M. HEIDEGGER, *GA*, vol. 2, p. 526 («La tendenza filosofica propria di Dilthey nella comunicazione con i suoi amici, il conte Yorck [...]».)

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *GA*, vol. 2, p. 33.

<sup>17</sup> Per il significato marginale di questo punto e per la sua relazione all'interpretazione di Heidegger della coscienza cfr. inoltre: H. ARENDT, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, a cura di M. CcCarthy, München e Zürich 1998, p. 412.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *GA*, vol. 2, p. 217.

dell'estate del 1925 pone l'amicizia in un "costruire-con-l'altro nel mondo, deciso e reciprocamente libero". Secondo l'ideale antico dell'amicizia gli amici si aiutano a vicenda per liberarsi di volta in volta la propria via; l'amicizia in Aristotele è così la virtù che più dettagliatamente viene trattata». <sup>19</sup>

Pöggeler stabilisce qui una relazione tra la comprensione antica dell'amicizia e le poche dichiarazioni di Heidegger sull'amicizia e sul suo carattere in libertà, che tuttavia ha bisogno di ulteriori modifiche. Ciò che qui Pöggeler ignora, è il modo in cui si potrebbero intendere le due citazioni da lui addotte e dov'è la differenza tra la comprensione dell'amicizia di Heidegger, afferrabile in poche dichiarazioni, e la comprensione antica dell'amicizia, come quella presente in Aristotele. La supposizione lascia apparire evidente il fatto che le differenze sono più importanti dei paragoni.

Un motivo per questa interpretazione prospettica dell'amicizia e della filosofia di Heidegger sembra consistere nel fatto che Pöggeler definisce la comprensione di Heidegger dell'amicizia a partire da Nietzsche, e da qui pone una contraddizione con l'amore del prossimo, ossia con il dovere contro il prossimo: «Nietzsche, al contrario, porta l'amicizia in contrapposizione all'amore del prossimo, di cui polemicamente viene detto che nessuno si potrebbe trovare da sé, se ognuno non si saprebbe in dovere solo dal prossimo». <sup>20</sup> Una simile relazione, tra l'amicizia come una relazione esclusiva tra un Io e un Tu e il dovere nei confronti del prossimo, Pöggeler la trova anche in *Essere e Tempo*: «Il prossimo (anche se non il prossimo) viene lasciato, anche in *Essere e Tempo*, alla nuda quotidianità. Non si deve ammettere, in ogni caso, che il primo altro reprime ingiustamente il secondo altro, che l'altro può essere soprattutto una minaccia? Il criterio a cui deve essere sottomesso l'essere-con-l'altro, non può essere trovato né solo da un Io, né solo da un Tu. Certamente rimane la domanda se l'orientamento all'amicizia dell'essere-con-l'altro in *Essere e Tempo* non lasci scivolare nella non obbligatorietà, e che in tal modo la dimensione

---

<sup>19</sup> O. PÖGgeler, *Neue Wege mit Heidegger*, p. 278.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Cfr. inoltre: O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, p. 41: «Ad Heidegger, come a Nietzsche, rimane sconosciuto il fatto di vedere unita l'esperienza dell'eternità con il bisogno dell'uomo che lo fa per il "prossimo"; la premura rilevante, di cui *Essere e Tempo* parla, si può trovare, con l'insegnamento di Nietzsche dell'amicizia, in quella degli amici che si attivano per ottenere reciprocamente il fatto che in ognuno il mondo "sta lì pronto" [...]».

etica si ottenga solo difficilmente».<sup>21</sup> A questo punto dobbiamo chiederci se questo orientamento all'amicizia ci sia veramente in *Essere e Tempo*, oppure, se usciamo dall'interpretazione di Pöggeler, che cosa innanzitutto significa parlare di un "orientamento all'amicizia" in relazione con la filosofia di *Essere e Tempo*.

La tesi di Pöggeler trova sostegno solo con limitazioni, purchè un'interpretazione dettagliata dell'amicizia in *Essere e Tempo* abbia un'importanza secondaria, comprensibile a partire dalla comprensione nietzschiana di amicizia: innanzitutto, alla tesi di Pöggeler si pongono domande in base al reperto del testo dove, infatti, come abbiamo visto, si trova un solo significativo riferimento filosofico all'amico, in sé stesso difficile da interpretare. Inoltre, l'interpretazione proposta da Pöggeler sarebbe equivoca. Egli ha sicuramente ragione sul fatto che c'è anche una significativa tensione filosofico-morale e teologico-morale tra la relazione con l'amico e col prossimo. Ma, il fatto che "l'orientamento" all'amicizia posto da Pöggeler in *Essere e Tempo* lasci scivolare questo libro in un disimpegno (*Unverbindlichkeit*) "tale che la dimensione etica sarà ottenuta solo difficilmente", presuppone una comprensione molto speciale dell'amicizia e può convincere solo appena in riguardo alla filosofia dell'amicizia rifacentesi ad Aristotele. Dunque, anche all'interno della tradizione filosofica il significato dell'amore per il prossimo non ha portato in linea di principio al rifiuto del discorso dell'amicizia antica. Ancor di più, il discorso filosofico sull'amicizia all'interno del contesto cristiano-teologico è stato adattato e trasformato.

Innanzitutto, dunque, il rapporto di amicizia non è semplicemente disimpegnante; amicizia è sé stessa un fenomeno etico. D'altra parte, la tensione tra il dovere nei confronti del prossimo e il dovere nei confronti dell'amico non è così grande, come Pöggeler nota a partire da Nietzsche.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Per la comprensione di Nietzsche dell'amicizia cfr.: FR. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, (*Dell'amore del prossimo*): «Vi affollate intorno al prossimo e avete belle parole per questo. Ma io vi dico: il vostro amor del prossimo è il vostro cattivo amore per voi stessi. [...] Vi esorto io all'amore del prossimo? Vi esorto piuttosto alla fuga dal prossimo e all'amore del lontano! [...] Non vi insegno il prossimo, ma l'amico. L'amico sia per voi la festa della terra e il presentimento del superuomo. Vi insegno l'amico e il suo cuore colmo. Ma si deve saper essere una spugna, se si vuole essere amati da cuori colmi. Vi insegno l'amico in cui si trova, già pronto, il mondo, una coppa di bene, - l'amico creatore, che ha ognora un mondo pronto da donare. [...] Il futuro e il lontano sia te la causa dell'oggi: nel tuo amico devi amare il superuomo come la tua causa. Fratelli miei, non vi esorto all'amor del prossimo; vi esorto all'amore del lontano. Cos' parlò Zarathustra».

La relazione tra l'amico e il prossimo è molto complessa, sia nella prospettiva storico-filosofica e storico-teologica che in quella filosofico-sistemica e qui non può essere tematizzata nella sua profondità e in riguardo ai suoi aspetti problematici. Dobbiamo limitarci a poche considerazioni per abbozzare che l'orientamento all'amicizia non porta necessariamente a un disimpegno etico. Mentre il concetto del prossimo, in realtà, ha un quadro di riferimento più ampio rispetto al concetto di amicizia, l'amico può essere inteso come un caso particolare del prossimo: gli amici sono a me in maniera più eccellente prossimi. Sono prossimi con i quali sono legato, usando le parole di Cicerone, con un «accordo nelle cose divine e umane, unito con sentimento di benevolenza e di affetto»<sup>23</sup>. Se, in base all'esclusività del rapporto d'amicizia, ho visto limpidamente più prossimi che amici - che l'uomo ha sempre solo pochi veri amici, può valere come un tenore fondamentale della discussione filosofica dell'amicizia - nei confronti dell'amico ho sicuramente più obblighi e qualitativamente diversi. Le relazioni dell'uomo verso l'altro uomo non sono ancora una volta qui strutturati, in un modo non ulteriormente spiegabile, mediante prossimità e vicinanza.

Accanto alle reciproche relazioni di parentela degli uomini, nella strutturazione delle relazioni umane, ha un'importanza significativa la relazione amichevole causata da un'altra forma di vicinanza tra uomini. Rilevare questa struttura delle relazioni tra gli uomini avrebbe conseguenze rilevanti per l'etica. Per esempio, l'universalizzazione della responsabilità positiva dell'amico nei confronti di una relazione, che è necessaria per tutte le persone, veniva condotta dialetticamente ad una negazione della responsabilità e ad una trasformazione profonda del concetto di azione di responsabilità morale.<sup>24</sup> Con questo si mostra come il concetto di "amico" e "prossimo", come anche la differenza dell'amico dal prossimo, sono d'importanza centrale per la descrizione della relazione tra gli uomini e con questo della descrizione della relazione che, per parlare con Heidegger, l'esserci ha verso altri enti del tipo di essere dell'esserci.

L'oblio, rispettivamente la trasformazione nietzschiana dell'amicizia nell'opera di Heidegger, non è straordinario solo in virtù del significato

---

<sup>23</sup> M. T. CICERONE, *L'amicizia*, (trad. a cura di C. Saggio), BIT, Milano 1996, § 20, p. 35.

<sup>24</sup> Su questo problema cfr. inoltre: H. ZABOROWSKI, *On Freedom and Responsibility. Remarks on Sartre, Levinas and Derrida*, in: "The Heythrop Journal", 1/XLI (2000), p. 47-65.

storico-filosofico e sistematico-filosofico dell'amicizia, ma anche in riferimento al fatto che Heidegger, proprio a tal riguardo, avrebbe potuto trovare, nella discussione con *l'Etica Nicomachea* di Aristotele, presupposti per una fenomenologia dell'altro nelle vesti di un amico. Quando Aristotele sottolinea il fatto che l'amicizia non potrebbe darsi verso cose inanimate, come neppure verso animali o verso gli schiavi, in quanto schiavi (ossia in quanto sono considerati come "strumenti inanimati" e non come persone), ma solo verso persone in virtù della comunanza della natura umana (da ciò l'amicizia è possibile anche con schiavi, in quanto esseri umani),<sup>25</sup> qui Heidegger avrebbe potuto continuare facilmente a riallacciare, sui fondamenti della sua distinzione tra presente (*Vorhanden*), utilizzabile (*Zuhanden*) ed ente, del tipo di essere dell'esserci come essere-con l'altro (*Mitsein*), al decorso del pensiero aristotelico, soprattutto nel rispettivo collegamento con la comprensione aristotelica dell'amicizia, di sviluppare sui fondamenti della filosofia aristotelica dell'amicizia una fenomenologia dai diversi tipi di amicizia e con ciò di poter continuare a differenziare l'analitica esistenziale dell'esserci come essere-con. Che egli non abbia fatto questo, non indica, qui la nostra tesi, un problema casualmente dimenticato, ma un fenomeno integrabile, un problema profondamente strutturale nella realizzazione dell'analitica esistenziale dell'esserci.

Ma Heidegger non parla poco solo dell'"amico", ma pochissimo anche del "prossimo". Egli sviluppa la sua interpretazione dell'esserci come essere-con in modo che si annuncia formalmente a partire dal concetto dell'altro. Di conseguenza ha "dimenticato", così si può supporre, non solo il concetto di amico, ma anche del prossimo e la dimensione del fenomeno e dell'esperienza che in loro si manifestano. Dunque, il fatto che il "prossimo" nell'ambito del compito, da lui introdotto, di un'analitica esistenziale dell'esserci fosse del tutto fuori posto, non può essere sostenuto, soprattutto in riferimento ai lavori fenomenologici che sono nati in collegamento critico ad Heidegger. Con questo oblio è strettamente unita la comprensione problematica dell'incontro che Heidegger sviluppa in *Essere e Tempo* e che l'incontro tra uomini non soddisfa. Come ha sottolineato Michael Theunissen, è «per Heidegger l'incontro primario della cosa. L'intero concetto di incontro di Heidegger è adattato su questo, "incontro" in *Essere e Tempo* lo cita appena: noi ci incontriamo, ma quasi completamente: l'ente proprio del mondo incontra un esserci che si lascia incontrare. Nello stesso

---

<sup>25</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, (trad. a cura di C. Natali), Laterza, Roma-Bari 1999, 1161 b, p. 343.

modo quando l'ente, che va incontro, è un esserci-con, il senso specifico dell'incontro tra gli uomini [...] è eliminato anticipatamente».<sup>26</sup>

Il modo come le persone reciprocamente si incontrano, Heidegger non lo ha ricavato in *Essere e Tempo* come una "struttura" fondamentale dell'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), in modo che potesse nascere l'impressione, che il pensiero di Heidegger nonostante il rilievo, che l'esserci sarebbe qua in vista di altri, ricadeva in un non giustificato solipsismo attraverso fenomeni, con i quali descriveva quindi, nelle sue premesse dogmatiche, il compimento del soggettivismo contemporaneo.

Heidegger ha visto da sé il pericolo che *Essere e Tempo* poteva essere il modello del solipsismo (e con ciò il radicarsi in una prospettiva che nella sua tendenza può essere considerata come caratteristico per il pensiero contemporaneo). Nella lezione "Principi metafisici della logica a partire da Leibniz" del semestre estivo del 1928, egli fa chiarezza di fronte al possibile modello di solipsismo, che "questo neutrale esserci, non sia l'egoistico singolo, né l'ontico individuo isolato". Poiché "l'egoismo del singolo non si sposta nel centro di ogni problematica. Però la stabilità dell'essenza dell'esserci di appartenere a sé stesso nella propria esistenza, deve venire assunto come approccio. L'approccio alla neutralità significa, appunto, un peculiare isolamento dell'uomo, ma non in senso effettivamente esistenziale, quasi fosse il centro del mondo colui che filosofa, ma essa è l'isolamento metafisico dell'uomo".<sup>27</sup> Questo rimando del modello del solipsismo alla base della divisione di un piano ontico, cioè reale-esistenziale, e su un piano ontologico-metafisico, può convincere? Non si pone proprio davanti allo sfondo di questa spiegazione della sua intenzione, domande critiche al piano di un isolamento metafisico dell'individuo e con ciò all'oblio metafisico dell'amico e del prossimo?

Ma quali motivi sistematici-strutturali ci sono per questo oblio e questa prospettività, con i quali Heidegger sviluppava la sua interpretazione dell'esserci come essere-con? La nostra tesi è che questo oblio non solo ritorna, ma anche sul significato centrale della temporalità per la comprensione dell'esserci come un'"espressione pura dell'essere" e, con ciò strettamente legata, la "innaturalità" (*Naturlosigkeit*) dell'esserci e la com-

<sup>26</sup> M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, p. 170. Per la problematica di un'eliminazione di un senso specifico della relazione tra gli uomini cfr. inoltre: B. CASPER, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg e München 2002 (nuova edizione), p. 333.

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (=GA 26), p. 172.

preensione aporetica della natura di *Essere e Tempo*. Quest'opera, infatti, pone assolutamente lo storico e il temporale in una tendenza "pan-ermeneutica", è inoltre caratterizzata da una perdita di natura che si è annunciato già nel corso di *Essere e Tempo*.<sup>28</sup> Ma che cosa significa questo?

Con il concetto di "innaturalità dell'esserci" e di "oblio della natura" non viene espresso il fatto che Heidegger non parlasse assolutamente di natura e che la natura non avesse alcuna importanza, ma che in *Essere e Tempo* si presupporrebbe un determinato concetto di natura riduzionistico influenzato dalla comprensione della natura delle scienze naturali. Egli non tiene conto delle dimensioni della natura, ossia del naturale, che fino alla prima modernità, e forse fino al presente, sono stati d'importanza centrale per l'adeguata comprensione filosofica della natura e dell'uomo. Heidegger comprende la natura non a partire da essa stessa, ma dall'esserci; come sostiene Otto Pöggeler, «per Heidegger, la propria interpretazione della vita, ossia dell'esserci, diventa il terreno sul quale rendere accessibile, soprattutto l'ente, anche l'ente naturale, sul quale può essere sviluppata anche la differenza tra la natura e la storia nel senso delle parole tramandate».<sup>29</sup> Questo restringimento di prospettiva del concetto di natura implica che Heidegger non è più capace di pensare una dimensione centrale della natura e che poteva aprirsi solo un'ermeneutica della natura, rispettivamente del naturale e dover aprirsi veramente sulla sua via di pensiero più lontana. Quando Heidegger nella sua opera tarda ritroverà una comprensione ampliata della natura, in questo si vedrà non solo una dimensione etica e politica del suo pensiero, ancora sconosciuta ad *Essere e Tempo*, ma anche un tentativo meno ambivalente, che accenna già nella sue prime lezioni friburghesi, per un'ermeneutica della fatticità, a porre in questione radicale soprattutto i principi basilari del pensiero moderno. Nella sua opera tarda,

---

<sup>28</sup> Cfr. O. PÖGgeler, *Neue Wege mit Heidegger*, p. 171: «Husserl, nell'ambito della sua fenomenologia trascendentale, aveva impiegato entrambi i suoi assistenti di Freiburg, Oskar Becker e Martin Heidegger, per la concretizzazione dei suoi principi, da una parte nell'ambito della matematica e delle scienze della natura (Naturwissenschaften), dall'altra nell'ambito delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) e della storia; quando lui nello stesso tempo nel suo annuario del 1927 pubblicava *Essere e Tempo* di Heidegger e *Mathematische Existenz* di Becker, sembrava avesse raggiunto il suo scopo e i due lavori distruggevano le fondamenta di una filosofia fenomenologica comune. Parla appena per la filosofia, che ogni corrente, la quale raggiungeva una larga pubblicità, lasciava da parte le questioni della matematica e delle scienze della natura». Cfr. Inoltre: O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, pp. 13, 21 e seg. e 408 e seg.

<sup>29</sup> O. PÖGgeler, „Geschichtlichkeit“ im Spätwerk Heideggers, in: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg e München 1983, p. 145.

Heidegger comprenderà gli uomini non più solo a partire dalla una temporalità, ma anche dalla terra e il suo abitare nella e con la natura e di conseguenza della spazialità deviata dell'esserci che si apre nella natura, non più dalla temporalità.<sup>30</sup>

In seguito, in uno dei primi passi dell'inizio di Heidegger, arriveremo ad comprendere l'esserci interamente dalla sua spazialità, a rifiutare la presentazione di una precedente essenza in un certo qual modo l'esistenza dell'esserci e a paragonare esistenza ed essenza dell'uomo. In un ulteriore passo chiediamo innanzitutto del significato del concetto di natura in *Essere e Tempo* e tentiamo di indicare in che senso *Essere e Tempo*, e con ciò anche l'interpretazione analitico-esistenziale dell'esserci, è caratterizzata da una comprensione problematica della natura, che vorremmo indicare come oblio della natura. In conclusione chiederemo dell'implicazione dei due aspetti strettamente connessi, innanzitutto in riferimento alla dimensione etica (e indirettamente anche politica) di *Essere e Tempo* e alla comprensione dell'amico e dell'amicizia.

### 3. L' "essenza" dell'esserci si fonda nella sua esistenza

*Essere e Tempo* spiega, come Günter Figal ha mostrato con grande effetto, una fenomenologia della libertà. Heidegger pensa la libertà ma, come la concepiva una tendenza della filosofia contemporanea, a spese del concetto di natura. Prima di occuparci più da vicino della comprensione della natura in *Essere e Tempo*, dobbiamo considerare una delle sue premesse centrali, ossia – dipendenti dalle prospettive – una delle conseguenze centrali di essa. Si tratta del significato della -temporalità per lo svolgimento della risposta alla domanda dell'ontologia fondamentale e dell'analitica esistenziale.

La richiesta di *Essere e Tempo* consisteva nel non intendere più, come nella tradizione filosofica occidentale, essere e tempo come posti in contrapposizione, ossia l'essere pensato a partire da un presente come eterno, ma a pensare essere *come* tempo.

Questo tentativo presenta una critica radicale all'idea centrale, secondo Heidegger, per la metafisica occidentale, secondo cui l'essere sarebbe com-

---

<sup>30</sup> «La temporalità dell'essere-nel-mondo così determinata si rivela come il fondamento della spazialità specifica dell'esserci. Si dovrà quindi chiarire la costituzione temporale del disallontanamento e dell'orientamento direttivo», in: M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, (a cura di P. Chiodi) UTET, Torino 1969, § 335, p. 487

comprensibile nel senso dell'entità dell'ente, esso sarebbe eterno, senza tempo e da qui il tempo e il divenire contrapposti, come anche la comprensione del tempo tramandata. Indipendente da questa domanda, qui non a lungo trattata, se l'interpretazione di Heidegger della storia della metafisica occidentale e la sua tesi, secondo cui la domanda sul senso dell'essere nel pensiero metafisico occidentale veniva dimenticata, ossia articolata male, *in toto* può convincere, (proprio una rilettura della storia della filosofia occidentale da Heidegger in poi, ha svelato recentemente qualche dimensione dimenticata della filosofia occidentale), deve essere sottolineato che la filosofia sviluppata da Heidegger in *Essere e Tempo* presenta un correttivo importante e una critica radicale ai principi filosofici incerti.

Il progetto filosofico proprio di Heidegger, di pensare essere come tempo, presuppone che Heidegger, in *Essere e Tempo*, non rifletteva appositamente fino in fondo ciò che a partire dagli anni Trenta gli era sempre più chiaro. Tanto meno come l'essere, in quanto semplice-presenza, può essere colto a partire dall'adesso del presente (e da qui storicamente veniva spesso mal inteso e sbagliato), può essere capito solo come compimento o atto dell'essere nella sua temporalità. Questo è, in un certo qual modo, l'effetto finale dell'analisi dell'esserci heideggeriano. Dunque, per Heidegger l'esserci è, per primo, l'indicazione terminologica di quell'ente che è caratterizzato con ontico, per il fatto che è ontologico, per il fatto che, con altre parole, «nel suo essere, ne va di questo essere stesso».<sup>31</sup> Accanto a questa definizione del termine esserci c'è sicuramente una seconda, che Friedrich-Wilhelm von Hermann descrive, giustamente, come la più importante. Si tratta della determinazione del termine esserci «quale pura espressione d'essere» per la designazione di un ente chiamato anche esistenza, la cui determinazione dell'essenza «non può aver luogo mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale», piuttosto l'essenza del quale «consiste piuttosto in questo che essa ha sempre da essere il suo essere come suo proprio».<sup>32</sup> La sua interpretazione dell'esserci unisce Heidegger nel modo seguente: «L'esserci è ontologicamente del tutto diverso dalla semplice-presenza e dalla realtà. La sua "consistenza" non si fonda nella sostanzialità della sostanza, ma nella "sussistenza per sé" del se-stesso concretamente esistente, il cui essere è stato definito come Cura».<sup>33</sup>

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, § 12, p. 65.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, § 303, p. 447.

Con questa definizione dell'esserci a partire dal compimento della cura, Heidegger cerca di pensare un essere pensato puramente temporale come cura. Heidegger vede in modo assoluto che si potrebbe obiettare criticamente contro la sua filosofia, la sua tesi del sé doveva "soltanto" essere compresa come un modo di essere di questo esserci" equivalente a una "volatilizzazione del "nocciolo" genuino dell'esserci."<sup>34</sup> Egli rifiuta questa obiezione immediatamente, poiché secondo la sua opinione ritornerebbe su una capovolta preliminare, e cioè su quella che si accetta il fatto che il *l'esserci* sia una semplice-presenza. Certamente Heidegger con questa obiezione non riflette e non chiarisce in che modo l'esserci potrebbe essere una semplice-presenza, che cosa poi potrebbe significare semplice-presenza e come dalla "semplice-presenza" dell'esserci, debba essere modificato il concetto heideggeriano della semplice-presenza, o se questa critica o questa convinzione della tesi dovesse ritornare sul fatto che necessariamente l'esserci sarebbe semplice-presenza; bensì, egli afferma in maniera tetica, che la "sostanza" (corsivo e in virgolette in originale di H.Z.) dell'uomo non è lo spirito, come la sintesi di anima e corpo, ma l'esistenza.<sup>35</sup> Con ciò Heidegger ripete ancora una volta la sua tesi esposta nel paragrafo precedente, secondo cui l' "essenza" dell'esserci si fonderebbe nella sua esistenza e la domanda sul Chi dell'esserci potrebbe trovare una risposta solo «nella delucidazione fonemenale di un determinato modo di essere dell'esserci»,<sup>36</sup> senza, tuttavia, portare un argomento convincente su questa tesi.

All'interno della sua argomentazione, la tesi di Heidegger acquista la sua forza dal rifiuto della riduzione parziale della tesi contraria presentata, l'accesso verso l'esserci dovrebbe essere una «riflessione puramente percettiva sull'io degli atti».<sup>37</sup> In queste spiegazioni di Heidegger si mostra un restringimento prospettico che pensa la temporalità dell'esserci a costo della sua naturalità e con ciò la sua spazialità, in quanto di uguale origine, con la sua temporalità.<sup>38</sup> Ma, come pensa Heidegger la natura? Quali implicazioni ha la comprensione riduttivistica della natura e a quale dialettica è sommersa?

---

<sup>34</sup> *Ivi*, § 117, p. 203.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, § 115, p. 201.

<sup>38</sup> Cfr. inoltre: O. PÖGGELER, *Neue Wege mit Heidegger*, p. 197.

#### 4. La comprensione della natura in *Essere e Tempo*

Sarebbe sbagliato supporre che Heidegger avrebbe dimenticato la natura in *Essere e Tempo*. Molto più giusto è, con Manfred Riedel, parlare di una “comprensione aporetica della natura nell’ambito del pensiero di *Sein und Zeit*”.<sup>39</sup> Per capire in che senso il pensiero di Heidegger in *Essere e Tempo* è definito da una comprensione aporetica della natura, dobbiamo spiegare innanzitutto quale comprensione della natura presuppone Heidegger in *Essere e Tempo*, in che senso presenta qui una comprensione della natura riduzionistica e perché questa comprensione della natura è da sé natura aporetica.

Una ricerca del concetto di natura in *Essere e Tempo* porta al primo esito: il concetto di natura – altro rispetto al concetto di tempo o di storia – non ha alcuna importanza essenziale in *Essere e Tempo*. All’interno di una ricerca ulteriore si possono differenziare tre diversi concetti di natura, ossia tre dimensioni del concetto di natura.

Mentre Heidegger riesce ad interpretare la prima e la seconda dimensione almeno nei principi, non riesce invece in riguardo alla terza dimensione. Le tre dimensioni di significato del concetto di natura si trovano nell’analisi di Heidegger dell’ente che si incontra nell’ambiente. Heidegger comprende la natura come utilizzabile (*Zuhandenes*), come presente (*Vorhandenes*) e come forza naturale (*Naturmacht*).

Heidegger richiama l’attenzione sul fatto che l’uso degli utensili scoprirebbe anche «la “natura” alla luce del prodotto naturale».<sup>40</sup> Questa natura, così scoperta, non potrebbe tuttavia, così continuava Heidegger, essere capita solo come l’ancora presente, e non già come forza naturale. Poiché la natura nel suo proprio modo è anche utilizzabile. Il prendersi cura del mondo nella costruzione di vie, strade, ponti e palazzi, cioè nell’intervento della natura, può essa stessa, secondo Heidegger, essere scoperta «secondo particolari direzioni».<sup>41</sup> Può essere capita a partire dal suo uso per gli uomini: «La foresta è legname, la montagna è cava di pietra, la corrente è forza d’acqua, il vento è vento “in poppa».<sup>42</sup>

<sup>39</sup> M. RIEDEL, *Naturermeneutik und ethik im Denken Heideggers*, in: D. PAPENFUSS - O. PÖGGELER (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Band 1: Philosophie und Politik*, Frankfurt a. M. 1991, pp. 75-100.

<sup>40</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, § 70, p. 143.

<sup>41</sup> *Ivi*, § 71, p. 144.

<sup>42</sup> *Ivi*, § 70, p. 143.

In un movimento di astrazione può essere appreso, tuttavia, che si può prescindere sia dalla natura nella sua utilizzabilità, che dalla natura come forza naturale ed essere scoperta e definita «essa stessa nella semplice-presenza». <sup>43</sup> Il presupposto di questa comprensione della natura giace, per Heidegger, in una comprensione definita dello spazio, di un determinato tipo di accesso allo spazio: infatti, in una «scoperta dello spazio libera da visioni ambientali, solamente osservante», nella quale il mondo non è più mondo-ambiente, ma solamente "mondo della natura": «il "mondo" come intero mezzo utilizzabile viene specializzato in una interdipendenza di cose estese, solamente presente sottomano. Lo spazio omogeneo della natura si mostra solo sulla via del modo di scoprire l'ente che ci viene incontro, modo che ha il carattere di una di una specifica *demonizzazione* della conformità al mondo utilizzabile». <sup>44</sup>

Il prezzo di un accesso naturale alla natura è di conseguenza la perdita del mondo. A questa riduzione della natura a qualcosa di semplice-presenza rimane nascosta, tuttavia, una terza dimensione importante della natura, infatti la terza, la «natura come ciò che vive e tende, ciò che ci assale, ciò che ci emoziona nel paesaggio. Le piante del botanico non sono fiori del campo; le "sorgenti" di un fiume, stabilite geograficamente non sono "la polla nel terreno"». <sup>45</sup> Questa natura è indicata da Heidegger in altri punti come la «"natura", che ci circonda», <sup>46</sup> che sarebbe, appunto, un ente intramondano, «ma non rivela né il modo di essere dell'utilizzabile né della semplice-presenza nel senso della "cosa di natura"». <sup>47</sup> Senza dubbio, in riferimento a questo essere della natura, egli si limita ad interpretazioni e lascia aperto, «come questo essere della "natura" piace essere sempre interpretato». <sup>48</sup> Sembra che non si tratti della semplice-presenza nel senso di una semplice-presenza della cosa della natura, ma di un preciso modo della semplice-presenza.

La natura è, dunque, definita da Heidegger come l'"unità" delle molteplici semplici-presenze". <sup>49</sup> Gli eventi naturali possono servire, a partire da Heidegger, come esempio per il fatto che la semplice-presenza si può diri-

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> *Ivi*, § 112, p. 197.

<sup>45</sup> *Ivi*, § 70, pp. 143-144.

<sup>46</sup> *Ivi*, § 211, p. 326.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> «Ma anche l'"unità" del presente molteplice, la natura, viene scoperta sulla base dell'apertura di una sua *molteplicità*», in: *Ivi*, § 144, p. 239.

gere contro l'esserci: «La semplice-presenza, in quanto incontrata dall'esserci, può, per così dire, andare contro il suo essere; ad esempio, gli essere naturali che sconvolgono e distruggono». <sup>50</sup> Mentre è semplicemente-presente, ossia mentre in essa sono riuniti molteplici cose in quanto semplici-presenze, è da un altro – e appunto ancora una volta non solo altro categorie – tipo d'essere come l'esserci. A motivo della differenza tra la cosa utilizzabile e la natura semplicemente-presente, all'ente che è qui insieme, così Heidegger nella spiegazione del corso della sua ricerca all'inizio del quarto capitolo, era necessario che si limitasse innanzitutto sulla cosa utilizzabile e la natura semplicemente-presente per poi rendere accessibile l'essere-nel-mondo come essere-con e essere da sé. Tuttavia, ciò che per Heidegger rimane fisso è il fatto che «tutti i modi di essere dell'ente intramondano sono fondati ontologicamente nella mondità del mondo e quindi nel fenomeno dell'essere-nel-mondo». <sup>51</sup>

Questa comprensione della natura nella sue diverse dimensioni, come anche nelle differenze tra utilizzabile e semplice-presente da una parte, ed esserci dall'altra, presuppone l'innaturalità dell'esserci, ossia con altre parole, Heidegger, a partire dall'esistenza, rileva e definisce nuovamente l'essenza e la sostanza dell'esserci, nel senso che l'esserci non è solo un'essenza storica ma anche naturale. <sup>52</sup> Dunque, pensare l'esserci a partire da una natura a lui propria, e ciò nonostante divisa con altri esserci e quindi come libertà sempre limitata e condizionata, significherebbe, sui principi del concetto di natura pensato da Heidegger, pensare l'esserci a partire da una semplice-presenza non ulteriormente chiarita in modo interessante in *Essere e Tempo* e con ciò a fraintendere il senso temporale dell'esserci. Questo, però, significherebbe, secondo Heidegger, ripetere ancora una volta uno sbaglio fondamentale dalla storia della filosofia occidentale.

##### 5. Le implicazioni del concetto di natura di Heidegger

Il fatto che Heidegger non abbia lavorato sufficientemente sulle diverse dimensioni del concetto di natura, e soprattutto sulla terza, ha conseguenze rilevanti sulla sua interpretazione fenomenologia dell'essere-con e

<sup>50</sup> *Ivi*, § 152, p. 249.

<sup>51</sup> *Ivi*, § 211, p. 326.

<sup>52</sup> Diversamente Karl Löwith, che ha ben sottolineato, che la natura solo per questo può essere forza naturale (ed anche dall'uomo utilizzabile), perché anche l'uomo è "natura". Cfr. Inoltre: K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in: *Sämtliche Schriften 1: Mensch und Menschwelt*, a cura di K. Stichweh, Stuttgart 1981, p. 62.

dell'esserci-con e, indirettamente anche sulla comprensione dell'amicizia. Ciò che viene detto, infatti, nei paragrafi sull'essere-con e l'esserci-con diverge in modo vistoso dai tradizionali accessi alla comprensione degli altri uomini.

Questo possiamo chiarirlo innanzitutto in riferimento alla filosofia di Kant. Come Heidegger distingue radicalmente tra ciò che è semplicemente-presente e ciò che è utilizzabile, e tra ciò che è come esserci e ciò che è come esserci-con, Kant, nell'opera *La metafisica dei costumi*, distingue tra ciò che ha valore nel regno degli scopi, e ciò significa che ha solo un valore relativo, e ciò che in questo regno ha una dignità, ossia ciò che ha un valore interiore, uno scopo a sé stesso: «Ciò che ha un valore, allo stesso posto può essere messo qualcos'altro come equivalente; al contrario, ciò che va oltre tutti i valori, non trova alcun equivalente, questo ha una dignità». <sup>53</sup> In base a questa distinzione fondamentale, Kant sviluppa il noto imperativo categorico: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo». <sup>54</sup>

Per la comprensione di Kant della persona come scopo a sé stesso è centrale il fatto che non può pensare né la persona né l'umanità senza riferimento alla natura. Le sue argomentazioni a tal proposito seguono: «la persona è definita come essere razionale [...], perché la sua natura si distingue già come scopo a sé stesso, cioè come qualcosa che non può essere usata solo come mezzo». <sup>55</sup> Di conseguenza questo non è solo l'atto razionale dell'essere, ma la natura razionale, che contraddistingue la persona come scopo a sé stesso. Senza questa premessa non si potrebbero comprendere le riflessioni di Kant su questo, che «non posso affatto disporre, nella mia persona, dell'uomo per mutilarlo, per corromperlo o per ammazzarlo». <sup>56</sup>

Ma la distinzione particolare dell'uomo come uno scopo assoluto e come diverso dagli scopi relativi, non solo veniva fondata nella storia della filosofia nel regresso al concetto di natura, ma anche nei rapporti che gli uomini hanno reciprocamente – come prossimo o amico. Aristotele aveva interpretato l'amicizia come un fenomeno naturale e, in un certo qual modo, come un "impulso" «Si ritiene che per natura vi sia affetto nel genitore

---

<sup>53</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 78.

<sup>54</sup> Cfr. *Ivi*, BA 66 e seg.

<sup>55</sup> *Ivi*, BA 65.

<sup>56</sup> *Ivi*, BA 67.

verso la sua progenie e nella progenie verso chi li ha generati, e ciò non solo tra gli uomini, ma anche tra gli uccelli e nella maggior parte degli animali; che vi sia anche affetto reciproco tra gli animali della stessa specie, e soprattutto tra gli uomini, e da ciò derivano le lodi per i filantropi. Anche nelle spedizioni si può vedere come ciascun essere umano senta vicino a sé, e quindi amico, ogni essere umano». <sup>57</sup> Già nella *Liside* di Platone – che tuttavia finisce con aporia - nel dialogo sull'amicizia viene accentuata la domanda se ci sia un riferimento tra la *physis* – ciò significa: i "parenti" dalla natura - e l'amicizia. <sup>58</sup> Se, sia Platone che Aristotele, rifiutano una comprensione filosofico-naturale, cosmologica dell'amicizia, come l'aveva sviluppata Empedocle, essa rimane un fenomeno che ha un riferimento stretto con la natura comune dell'uomo o, per usare le parole di Cicerone, con «la comunità della stirpe umana fondata dalla natura stessa» <sup>59</sup>, allora l'amicizia dell'uomo è riferita al fatto che tutti gli uomini sono di *una* natura. Questa preoccupazione per il pensiero filosofico sull'amicizia era d'importanza centrale.

In Heidegger, il concetto di natura, non ha un significato rilevante per la caratterizzazione dell'uomo rispetto ad un altro ente, ed inoltre per la determinazione della relazione reciproca tra gli uomini. Non è più il comune della natura ma la comunanza dell'atto dell'essere, ossia del compimento dell'essere che determinano l'essere-con e l'esserci-con. Ma, su questo fondamento, è rinvenibile un accesso all'altro? <sup>60</sup>

<sup>57</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1155a, p. 311.

<sup>58</sup> PLATONE, *Liside*, 221 d7 e seg.: «[...] Allora, a quanto sembra, l'amore, l'amicizia e il desiderio sono di ciò che è proprio, pare, Menesseno e Liside? - Assentirono - Se voi due siete amici uno dell'altro, per natura siete in certo modo affini l'uno all'altro. - Precisamente, risposero. - e se uno desidera o ama un altro, dissi, non potrebbe mai desiderarlo né amarlo né essergli amico, se non fosse affine a ciò che è amato o nell'anima o in qualche carattere dell'anima o nel comportamento o nell'aspetto. - Certo, rispose Menesseno. Liside invece taceva. - Bene, dissi. A noi è apparso necessario amare ciò che è affine per natura».

<sup>59</sup> M. T. CICERONE, *L'amicizia*, § 19, p. 35: «Così dunque mi par di scorgere che siamo venuti al mondo con questo principio, che vi sia una specie di vincolo fra tutti, più stretto per altro quanto più ci si trova vicini. Quindi i concittadini sono più cari che i forestieri, i parenti che gli estranei. Con essi infatti la natura medesima genera l'amicizia; ma non è abbastanza salda. Poiché l'amicizia in questo è superiore alla parentela, che alla parentela può togliersi l'affetto, all'amicizia no: tolto l'affetto, l'amicizia non c'è più; la parentela invece rimane. Quanta poi sia la forza dell'amicizia, si può vedere nel fatto che il legame della smisurata società umana, costituito dalla natura stessa, si riduce e si stringe talmente che ogni affetto si accende fra due o fra pochi».

<sup>60</sup> Anche Karl Löwith ha posto questa domanda nello sguardo retrospettivo critico sul *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Cfr.: K. L. LÖWITH, *Das Individuum in der*

Heidegger ha senza dubbio ragione nel rifiutare l'idea moderna dell'originarietà ontologica e della funzione centrale gnoseologica di un soggetto senza mondo e nel rimandare, nella sua interpretazione della mondità dell'esserci, al fatto che esso, in quanto esserci, è nel mondo e che nel mondo "sono incontrati unitamente ai mezzi impiegati nel lavoro,"<sup>61</sup> e che essi dunque non debbano venir pensati "successivamente" in aggiunta a ciò che è semplicemente-presenza e a ciò che è utilizzabile. Il mondo dell'esserci è sempre un mondo fatto in parti, un mondo-con. Heidegger, da qui, si pone apertamente contro il fraintendimento della sua interpretazione dell'incontro dell'altro, come se essa fosse orientata al proprio esserci e con ciò contraddistinta da una raffigurazione e da un isolamento dell'"io". Importante sarebbe anche, secondo Heidegger, fare attenzione a ciò che l'altro propriamente intende: "gli altri", afferma, non come: il residuo intero, il rimanente fuori me, da cui si mette in risalto l'io gli altri sono piuttosto coloro dai quali perlopiù non ci si distingue, tra i quali anche si è".<sup>62</sup> Per quanto gli altri non sono semplicemente-presenti, non sono nemmeno semplicemente-presenti-con. Essi sono -con ed anche -ci.

Tuttavia Heidegger certamente non esplicita questo per farci sapere se "qualcosa" è semplice-presenza o utilizzabilità, oppure è -con ed anche -ci. Noi diamo l'impressione di sapere già che l'altro è uno come me, per quanto concerne il suo modo di essere. A tal riguardo questo è giusto, come noi nell'incontro con l'altro non analizziamo in primo luogo qualcosa e poi in base ai nostri risultati definiamo come un "altro", come una "persona" o come un altro ente del tipo di essere dell'esserci, ma già sappiamo che egli è un altro che è anche qui come noi. Quale altro motivo può darsi per questo sapere rispetto alla natura comune che dividiamo con lui? E come potremmo dire, al contrario, degli animali sul fatto che anche essi non sono e non sono qui -con, rispetto al fatto che sappiamo già che essi sono di un'altra natura. Tuttavia Heidegger a questa visione deve rimanere cieco. È considerato come chiuso il fatto che l'altro, che è -con ed anche ci, non è semplicemente-presente o utilizzabile e, sulla base della comprensione della natura sviluppata da Heidegger in *Essere e Tempo* può essere capito co-

---

*Rolle des Mitmenschen* (prefazione della nuova edizione), in: *Sämtliche Schriften 1: Mensch und Menschenwelt*, p. 14 e soprattutto in riferimento alla dimenticanza del mondo, ovvero della natura a motivo dell'accentuazione dello storico; - , *Welt und Menschenwelt*, p. 295-328.

<sup>61</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, § 117, p. 204.

<sup>62</sup> *Ivi*, § 118, p. 205.

me altro ente, a partire dal tipo di essere dell'ente anche e non dalla sua natura divisa con tutti gli altri enti del tipo di essere dell'ente.

La legittimità di questa critica ad Heidegger si mostra nel fatto che egli fa ancora premesse che non recupera nel proprio principio. Questo non spiega molto, accanto al caso già citato, la critica esposta successivamente alla filosofia di Heidegger dalla tesi di Karl Rahner sul fatto che l'essenza dell'uomo sarebbe fondamentale "operabel".<sup>63</sup> Questa osservazione critica di Rahner si può ritenere al contrario come una correzione ed una critica al proprio principio, il quale presuppone visioni che Heidegger non faceva ancora negli anni Venti. Ancor di più, questo si mostra in ciò che la presenza fattiva di un altro, per la definizione dell'esserci come essere-con, non è necessaria, che da ciò anche l'essere solo dell'esserci sarebbe essere-con.<sup>64</sup> Dunque, qui si presuppone l'idea di una socialità naturale dell'uomo che, tuttavia, non si può recuperare dai fondamenti dell'analitica esistenziale nella forma da lui sviluppata.

C'è un ulteriore indizio per il carattere aporetico del concetto di natura sviluppato in *Essere e Tempo*, ossia per il fatto che Heidegger ha elaborato o corretto, perlomeno implicitamente, il concetto di natura, da lui percepito. Questo indizio sul fatto che la definizione di natura di Heidegger come una semplice-presenza, in un modo che si definisce ancor più preciso, non resiste coerentemente, si mostra in ciò che si può chiamare, in base al concetto di antropomorfo, la comprensione della vita dell'**esserci-morfo**. Il vivere deve, secondo Heidegger, «essere inteso come un modo d'essere a cui appartiene l'essere-nel-mondo. La vita può esser determinata ontologicamente solo in virtù di un orientamento negativo dell'esserci».<sup>65</sup> Questa necessità, di capire la vita a partire dall'esserci, e ciò significa con essa l'importanza paradigmatica della comprensione dell'esserci per la comprensione della vita mediocre del non-esserci, viene motivata da Heidegger

---

<sup>63</sup> Cfr. K. RAHNER, *Experiment Mensch*, in: H. ROMBACH, *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, pp. 45-69; pubblicato inoltre in: - , „Schriften zu Theologie“, 8, Zürich 1967, pp. 260-285, e in: H. ZABOROWSKI (a cura di), *Wie machbar ist der Mensch? Eine theologische und philosophische Orientierung*, Mainz 2003, pp. 137-159. Per la critica di Heidegger alla tesi di Rahner cfr.: M. HEIDEGGER/M. MÜLLER, *Briefe und andere Dokumente*, a cura di H. Zaborowski e A. Bösl, Freiburg e München 2003, p. 55: «Ma, se Karl Rahner con la sua tesi, sul fatto che l'uomo nell'essenza sia "operabel", non va troppo lontano? Sarebbe necessaria una spiegazione più intima».

<sup>64</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, § 120 e §123.

<sup>65</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, § 246, p. 373.

nel modo seguente: «anche l'esserci può essere considerato come un semplice vivente. Sottoposto ad una ricerca puramente fisica e biologica, esso indietreggia nella regione dell'essere che noi conosciamo come mondo animale e vegetale». <sup>66</sup>

Se l'esserci non avesse un fondamento naturale, se, cioè, detto con altre parole, non sarebbe più solo compimento nella sua temporalità, non si potrebbe capire non solo la comprensione di Heidegger della vita, ma anche il perché Heidegger rifiuta l'interpretazione secondo cui sarebbe "il non-più-essere-nel-mondo, proprio del morto [...]– a rigor di termine – è ancora un modo di essere, ma nel senso dell'essere-solo-più-una-presenza, una cosa corporea che si incontra nel mondo". <sup>67</sup> Il "rivolgimento di un ente dal modo d'essere dell'esserci (vale a dire della vita) nel non-più-esserci" non significa che l'esserci ora è solo ancora presente. Dunque «lo stesso cadavere semplicemente-presente, considerato teoreticamente, costituisce ancora un oggetto possibile di anatomia patologica, la cui considerazione scientifica continua ad essere guidata dall'idea della vita. Ciò che è qui solo semplicemente-presente è qualcosa di "più" di una cosa materiale *inanimata*. Noi lo vediamo come un *non-vivente*, che è tale perchè ha perduto la vita». <sup>68</sup>

A partire da ciò, il defunto può divenire "oggetto" di cui prendersi cura – Heidegger prende come esempi il funerale, la sepoltura e il culto della tomba: «E ciò, di nuovo, perché il defunto, nel suo modo d'essere, è "ancora qualcosa di più" di un mezzo di cui ci si prende cura come utilizzabile intramondano. Nell'intimità con lui, soffrendo e pensandolo, coloro che rimangono sono con lui nel modo dell'averne cura deferente. Il modo di rapportarsi ai morti non può quindi assolutamente esser paragonato al *prendersi cura dell'utilizzabile*». <sup>69</sup> Si tratta di una relazione di assistenza, dell'aver-cura (*Fürsorge*). Ma questo è possibile solo quando, non solo il compimento della cura, ma anche con il corpo, i fondamenti naturali di questo compimento, è costitutivo per la comprensione dell'esserci. Altrimenti sarebbe l'esserci, che non è più in relazione d'assistenza (e con questo, nelle circostanze, anche l'esserci dormiente), ad essere solo presente dopo un cambiamento repentino in un non-più-esserci. Se fosse così, il corpo sarebbe, in quanto fondamento naturale del compimento della cura,

---

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ivi*, § 238, p. 362.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

possibilmente anche per il vivente, cioè nel-mondo-dell'esserci-dell'ente, solo semplicemente-presenza e la comprensione di Heidegger dell'uomo, sarebbe diretta, contro la sua volontà, verso un dualismo. Che questo non sia il caso, è unito al fatto che Heidegger, almeno implicitamente, fa delle supposizioni che lui esplicitamente non coglie – come ha dimostrato la discussione etica nella conclusione critica ad Heidegger – e che è di grande significato per l'aspetto etico. Proprio nella corporeità dell'uomo si mostra che l'uomo è anche un essere naturale e che questa naturalezza è di rilevanza etica. Fino a quando non vengono chiarite queste domande, il pensiero di Heidegger rischia di scivolare in uno spiritualismo trascendentale-solipsistico: in una filosofia del compimento della cura, che nella sua individualità, e con questo nella sua particolarità, non può assolutamente essere pensata libera da contraddizioni, senza riferimento ad una dimensione naturale in essa posta – come il pensiero che Heidegger ha sviluppato da sé in *Essere e Tempo* – può essere pensata solo in modo problematico o aporetico.

Con l'“innaturalità” dell'esserci si muovono conseguenze etiche e politiche-filosofiche importanti. Queste si mostrano in base al concetto del prossimo, dell'amico e dell'amicizia. Mentre la filosofia classica comprende l'amicizia in una complessa rete di riferimento etico e politico-filosofico e, inoltre, nel ritorno al concetto di natura, Heidegger usa il concetto di amicizia - soprattutto quando - in un modo che ricorda la significativa tradizione trasformata e più vicina a Nietzsche che a quella aristotelica, e si mostra con ciò – proprio in questo “oblio della natura” – come un pensatore moderno.

Questa comprensione dell'amicizia e le sue conseguenze etiche e politico-filosofiche mostrano chiaramente che i tre aspetti centrali della tradizione filosofica, che ha sottolineato il significato centrale di un concetto di natura non-riduzionistico per la comprensione dei rapporti tra gli uomini e che si lasciano confermare inoltre nell'opera di Kant, sono andati persi: il primo aspetto consiste nel fatto che gli uomini, in base alla loro natura comune, sono reciprocamente amici e prossimi e stanno in una relazione eticamente rilevante. Il secondo aspetto consiste nel fatto che c'è un ordine di relazioni tra gli uomini di nuovo strettamente connesso alla natura, e terzo il sapere che l'amicizia ha da sé implicazioni politiche, ciò significa in un contesto della socialità naturale e dell'ordine del politico deve essere capito a partire da un ordine della giustizia. Possiamo formularlo anche al contrario: il fatto che Heidegger in *Essere e Tempo* premetta una comprensione aporetica della natura e il fatto che siano andati persi nei tre aspetti soprac-

citati citati, ossia che non vengono più proposti, rimanda non solo ad un aspetto importante del pensiero di *Essere e Tempo*, ma chiarisce anche su un piano più profondo e filosoficamente più incisivo rispetto al piano dei fatti storico-biografico, perché Heidegger non soddisfa la "voce dell'amico" e ciò che significa questo avvicinarsi.

## 6. Gli amici dell'essenziale e del semplice

Gli anni dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo* si presenta per Heidegger un periodo di crisi e di ulteriore sviluppo fondamentale per il suo pensiero. *Essere e Tempo* rimane un frammento anche quando pubblicazioni come *Kant e il problema della metafisica* o i *Fondamenti della fenomenologia* (1975) gettano una luce sul modo in cui *Essere e Tempo* avrebbe potuto continuare. Negli anni Trenta Heidegger intraprenderà, in discussione con i presocratici, con Nietzsche, Schelling e Hölderlin,<sup>70</sup> una revisione fondamentale, ossia un'allargamento del suo pensiero. Mentre si radica ancora una volta il momento della storicità all'interno del pensiero dell'essere storico, Heidegger controlla sempre di più la tendenza soggettivista e filosofico-trascendentale dei principi esplicitati in *Essere e Tempo*. Inoltre, controlla anche una comprensione della natura riduzionistica, secondo la sua tendenza orientata, soprattutto, alle scienze naturali moderne e giunge ad una comprensione della natura più profonda, che diventa il fenomeno più giusto. Dunque, egli riconosce già nella lezione *Principi fondamentali della logica a partire da Leibniz*: «La possibilità che ci sia essere nel comprendere ha per presupposto l'esistenza effettiva dell'esserci, e questa a sua volta l'effettivo essere presente sottomano della natura».<sup>71</sup> Questo ricordo della natura permette anche di parlare nuovamente dell'amicizia.

In un primo passo dello sviluppo ulteriore del suo pensiero, e il riordinamento ad esso legato secondo *Essere e Tempo*, si annuncia una comprensione nuova dell'amicizia, ambivalente anche nel suo orientamento ad un essere neutrale. Essa matura da una nuova riflessione sull'essenza della filosofia, che viene capita a partire da un'appropriazione rinnovata della

---

<sup>70</sup> Sul fatto che nell'interpretazione di Hölderlin di Heidegger si trovano concetti "paraesistenziali" e con ciò anche un superamento della prospettiva caratteristica per l'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, rimanda inoltre: O. BECKER, *Paraexistenz. Menschliches Dasein und Dawesen*, p. 92 e seg.

<sup>71</sup> M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (=GA 26), p. 199.

questione dell'essere: «la questione dell'essere emergerà da questa problematicità di nuovo nel suo elementare impeto ed ampiezza? Oppure siamo diventati già i giullari dell'organizzazione, della macchina in funzione, della velocità, per poter essere gli amici dell'essenziale, del semplice e costante, nella quale "amicizia" (*philia*) solamente si compie il volgersi all'ente in quanto tale, dalla quale cresce la domanda sul concetto dell'essere (*sophia*), la domanda fondamentale della filosofia?». <sup>72</sup>

L'ulteriore via di pensiero di Heidegger – innanzitutto nella sua comprensione della natura e della sua interpretazione del mondo come quadrilatero – presenta passi importanti per eliminare non solo l'oblio naturale del pensiero nell'ambito di *Essere e Tempo*, ma anche l'assenza di mondo e il primato dell'ontologia davanti all'ontico. Da qui non parte la via che, nella critica di Oskar Becker, è andata verso le tendenze pan-ermeneutiche del pensiero di Heidegger. Mentre Becker paragona l'esserci e, con esso la sfera della storicità dell'essenziarci-stato e l'ontologia alla paraontologia e – giustamente – ricorda il fatto che nella natura o nella matematica si tratta di qualcosa che giace al di là della storia, mentre, con altre parole, Becker sviluppa un due ambiti mondo su cui continuano, soprattutto nella modernità, le distinzioni problematiche, Heidegger sviluppa un concetto di natura complesso, che non pensa la natura solo in contrapposizione alla storia e formula una contrapposizione critica alla dicotomizzazione platonica o moderna della natura e storia. Con questo egli sviluppa anche un progetto speculativo orientato non più ad una comprensione scientifica-naturale-moderna della natura, a pensare la natura – un progetto dal quale si lascia vedere che pensare la natura non significa necessariamente ricadere in un pensiero d'identità statico e ontologico-sostanziale, ma premette storicità ed anche libertà, differenza e diacronia. Questo presupporrebbe di sviluppare un ermeneutica del naturale e con ciò – con il secondo Heidegger - di legarla ad un pensiero che è cosciente del fatto che la storia e la libertà sono vuote senza la natura, e che la libertà e la storia sono cieche senza il naturale.

(Trad. it. di *Maria Antonietta Colluto*)

<sup>72</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 246.