



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

UMBERTO MARCANTONIO

L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung* del
Sommersemester 1922

(Seconda parte)

EPEKEINA, vol. 13, n. 1 (2021), pp. 1-33

Hermeneutical and Phenomenological Ontology

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung* del Sommersemester 1922 (Seconda parte)*

Umberto Marcantonio

1. Il compito dell'interpretazione e i suoi presupposti

Nella *Prima parte* di questo articolo abbiamo visto come uno dei motivi fondamentali per cui Heidegger si avvicina ad Aristotele sia quello di ricercare ciò che Ralf Elm chiama una «attuazione dell'origine» («Ursprungsvollzug»¹), la quale consente alla vita di avere una comprensione di se stessa nel suo autentico essere.² È a partire da questa prospettiva che il filosofo tedesco, nel corso del *Sommersemester* (d'ora in poi = SS) 1922,³ compie la traduzione integrale di *Metafisica A 1-2* che abbiamo analizzato nella parte precedente.⁴ In questi passi infatti Aristotele prende in esame il modo in cui si sviluppa la σοφία, che nella traduzione di Heidegger si rivela come quel comprendere autentico (*eigentliches Verstehen*) unico tra tutti i modi d'essere a svilupparsi da sé e per sé, e in cui la vita corrisponde pienamente all'inclinazione (*Neigung*) al puro vedere fine a se stesso connaturata ontologicamente nell'uomo. La conclusione che Heidegger trae alla fine della sua traduzione è quella di una netta prevalenza data dallo Stagirita al θεωρεῖν, il quale inoltre funge da principio ontologico direttivo per la caratterizzazione degli

* La *Prima parte* di questo contributo è stata pubblicata in «Epekeina» 12/2 (2020).

1. R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles' Differenzierung von φρόνησις und σοφία und ihre Transformation bei Heidegger*, in A. Denker - G. Figal - F. Volpi - H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und Aristoteles*, «Heidegger-Jahrbuch» 3 (2007), Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2007, pp. 255-282, qui p. 268.

2. Cfr. *Prima parte*, pp. 2-5.

3. Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, in GA 62, G. Neumann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 1-339. Si avverte che le opere di Heidegger verranno citate sempre con l'abbreviazione GA (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss.), seguita dal numero del corrispondente volume e dalla rispettiva paginazione.

4. Cfr. GA 62, pp. 16-46, e *Prima parte*, pp. 7-23.

altri modi d'essere, in particolare quello della $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. In quest'ultima sono racchiusi tutti quei comportamenti pratico-produttivi che a partire dal $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ vengono visti esclusivamente come forme di conoscenza inferiori e modalità inautentiche di vivere superate e lasciate indietro soltanto nella quiete divina della contemplazione teoretica.⁵

Terminata la traduzione, in cui come si è visto egli traspone le pagine della *Metafisica* già nel proprio orizzonte linguistico e concettuale, Heidegger avvia una densa e dettagliata interpretazione in cui ripercorre gli stessi passi prima tradotti, mirando ora a un approfondimento degli aspetti emersi a partire dal testo aristotelico. Tale approfondimento si rivela essere però allo stesso tempo anche un disvelamento dei fenomeni impliciti e dello sguardo prospettico latente che stanno a fondamento della trattazione della $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ da parte di Aristotele. È a tal proposito che Heidegger riprende il compito-guida, da lui posto all'inizio del corso, di comprendere il senso (*Sinn*) dell'ontologia aristotelica nella sua stessa attuazione (*Vollzug*), cioè in quanto atteggiamento di interrogazione (*Frageshaltung*) filosofica. Nell'ottica di Heidegger, cercare il senso significa infatti rintracciare ciò che sta alla base di qualcosa, ciò su cui qualcosa è fondato. La necessità dell'interpretazione che il filosofo tedesco intraprende è dovuta al fatto che al senso si può accedere solo mediante un'esplicazione interpretativa. Egli dichiara inoltre che il senso è un fenomeno (*Phänomen*).⁶ Per chiarire questo assunto può essere utile rifarsi a *Essere e Tempo* (d'ora in poi = *SZ*), in cui si distinguono chiaramente i *fenomeni fenomenici*, che sono quelli che effettivamente appaiono ai sensi, e i *fenomeni fenomenologici*. Questi ultimi stanno alla base dei primi e possono essere portati alla luce soltanto mediante un'interpretazione fenomenologica. Avendo poi questo tipo di fenomeni a che fare con l'essere, l'interpretazione fenomenologica volta a individuarli deve avere carattere ontologico.⁷ Il senso va visto dunque come un fenomeno d'essere, e il compito dell'interpretazione dei passi di *Metafisica* A 1-2, in quanto ricerca del senso dell'attuazione della $\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ aristotelica, diventa quello di rilevare i caratteri fenomenologico-ontologici che stanno a fondamento del testo aristotelico e che rimangono in esso impliciti. Heidegger parla in

5. Cfr. GA 62, p. 46.

6. *Ibi*, pp. 13, 15-16 e 47.

7. Cfr. GA 2, pp. 49-50.

merito di un campo fenomenico (*Phänomenfeld*) concreto da fornire per l'elaborazione del problema ontologico aristotelico. Trattandosi qui dell'attuazione di un atteggiamento di interrogazione, il senso d'essere che innanzitutto sta a principio è quello della vita (*Leben*).⁸ Come Heidegger rivelerà nel cosiddetto *Natorp-Bericht* pochi mesi dopo, la vita è un *πολλαχῶς λεγόμενον*, si dice in molti modi (*Weisen*), rientra in una molteplicità di modi del significare.⁹ Questo riferimento alla modalità è per Heidegger di fondamentale importanza, perché gli permette di sottolineare la priorità del "come" (*Wie*) sul "cosa" (*Was*), a maggior ragione per l'essere della vita, che in quanto movimento non va obiettivata e cristallizzata in un "cosa", ma va lasciata esprimere in quanto attuazione, la quale può avvenire in varie modalità, in vari "come" possibili.¹⁰ Heidegger però non lascia indefinita la molteplicità dei modi d'essere della vita, bensì individua un criterio che distingue attuazioni di tipo autentico, tra cui annoverare quell'attuazione originaria da lui ricercata in cui la vita comprende se stessa, e attuazioni di tipo inautentico, contrassegnate da uno scadimento rovinante della vita nell'occultamento del proprio essere. Egli dà anche una determinazione formale a questo essere-avuto (*Gehabtwerden*) del senso d'essere della vita da parte della vita stessa in modalità autentiche o inautentiche, che è quella del *più o meno* (*mehr oder minder*). La vita fattizia infatti, a partire da questa prospettiva secondo l'autentico e l'inautentico, può possedere una visione comprensiva di sé maggiore o minore.¹¹

Queste formulazioni dall'apparenza astratta e meramente teoretica valgono in realtà per l'interpretazione di Aristotele, visto che Heidegger

8. GA 62, p. 48.

9. *Ibi*, pp. 341-419. Si tratta dell'elaborato redatto da Heidegger nell'autunno del 1922 in occasione di un bando di concorso per un posto da ordinario alle Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga.

10. Un passo riassuntivo, schematico ma utile, di quanto finora detto sul senso e sulle modalità d'essere che riguardano la vita, è fornito da Heidegger poco dopo: «Sinn (ist eine Grundkategorie) besagt das jeweilige Wie des Seins eines Seienden vom Seinscharakter (menschlichen) Lebens; >Sinne< = Weisen, Wie des Lebens. Das >Wie< – kategorial ontologischer Vorrang vor dem Was» («Senso (è una categoria fondamentale) indica il come dell'essere momentaneo di un ente che ha il carattere d'essere della vita (umana); >Sensi< = modi, come della vita. Il >come< – la precedenza ontologica categoriale rispetto al cosa», *ibi*, p. 49; laddove non specificatamente indicato, le tr. saranno sempre mie).

11. *Ibi*, p. 48.

le vede in gioco proprio nella comprensione che della vita ha lo Stagirita. È in quest'ultimo che il filosofo tedesco nota un approccio ad essa secondo il principio dell'essere-mosso, valido per ogni ente.¹² E sempre nel pensatore greco Heidegger vede la pluridirezionalità dell'attuazione cinetica della vita.¹³ Per quanto riguarda invece l'autocomprensione autentica o inautentica della vita, determinata formalmente secondo il più e il meno, anch'essa sarà intravista da Heidegger in Aristotele. È

12. Due passi in grado di attestare la centralità e l'onnicomprendività dell'essere-mosso in Aristotele sono: *Phys.* B 1, 192b8-23, dove si distinguono i φύσει ὄντα dai τέχνη ὄντα sulla base dell'avere rispettivamente in sé e al di fuori di sé il principio del proprio movimento, e *ibi*, Θ 1, 250b13-15, dove il movimento viene rilevato come una sorta di vita che riguarda tutti gli esseri sussistenti in natura. In merito al primo motore definito da Aristotele immobile invece, Heidegger ha una sua teoria personale che lo vede anch'esso come caratterizzato dalla motilità, ma tale questione verrà trattata nella terza parte.

13. Si può dire che quasi l'intero itinerario dell'interpretazione fenomenologica heideggeriana di Aristotele sia un'esplorazione e un'analisi delle diverse possibilità di attuazione della vita: mentre in questo corso Heidegger è concentrato sulla σοφία a partire da *Metafisica* A 1-2, nel *Natorp-Bericht* e nella prima parte del corso del *Wintersemester* (d'ora in poi = WS) 1924/25 egli approfondirà tutti i modi dell'ἀληθεύειν per lo più partendo da *Etica Nicomachea* Z (cfr. rispettivamente GA 62, pp. 376-386, e GA 19, pp. 21-188). Infine, nel corso del SS 1924, interamente dedicato ad Aristotele e a vari passi del suo *corpus*, vengono prese in considerazione molte modalità del vivere: si va dalla κοινωνία dell'essere-l'un-con-l'altro nella πόλις (cfr. GA 18, pp. 45-64) e dalla δόξα in essa imperante (cfr. *ibi*, pp. 136-160), entrambe fondate sul λόγος, fino alle ἕξεις e ai πάθη (cfr. *ibi*, pp. 172-207), ma viene anche prestata attenzione, seppur rapidamente, alla vita vegetale o animale. Su quest'ultimo aspetto cfr. C. Bailey, *Animal Dasein. The Genesis of Existentials in the early Heidegger's Interpretations of Aristotle*, in «Heidegger Circle Proceedings» 1 (2011), pp. 199-212, in cui soprattutto si mette in risalto la continuità tra animale e uomo. Per una trattazione generale ma comunque dettagliata su tutti gli altri concetti cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza (versione eBook), Bari 2010 (ed. digitale 2014), pp. 38-57. Per studi più incentrati sui modi dell'ἀληθεύειν, prime fra tutte σοφία e φρόνησις, cfr. J. Backman, *Für das Wohnen denken. Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 199-220, in particolare pp. 212-218; F. Volpi, *Heidegger und Neoaristotelismus*, *ibi*, pp. 221-236; A. P. Ruoppo, *Von Hegel zu Aristoteles*. Phronesis, ethos, *Ethik im frühen Denken Martin Heideggers*, *ibi*, pp. 237-254, in particolare pp. 245-254; R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, *ibi*, pp. 273-282; J. Taminaux, *The Interpretation of Aristotle's Notion of Aretê in Heidegger's First Courses*, in François Raffoul - David Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY, New York 2002, pp. 13-27; C. Lo Casto, *L'essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 68-83.

una delle prime questioni affrontate nell'interpretazione che andremo adesso a vedere.

2. La provenienza del senso della σοφία dalla fatticità e l'ambiguità connaturata alla θεωρία

L'aspetto su cui Heidegger si concentra innanzitutto riguarda il carattere d'incontro (*Begegnischarakter*) con il quale è dato inizialmente ad Aristotele il comprendere autentico. In che modo lo Stagirita accede a quest'ultimo? Con quale approccio interpretativo? Secondo Heidegger in primo luogo Aristotele in *Metafisica A* 1-2 è interessato alla determinazione della σοφία nel suo esser-come («Wiesein»), il quale però non è inteso *staticamente*, bensì *dinamicamente*, vale a dire in quanto divenire-come («Wiewerden»), dunque in quanto risultato di un processo. Decisivo qui per Heidegger è che l'essere sia compreso a partire dal divenire, e non, egli aggiunge, da un divenire qualunque, ma dal divenire della φύσις. In questa vengono a coincidere e a formare un'unità il "come" (*Wie*), l'essere (*Sein*) e il divenire (*Werden*), poiché la φύσις è il *modo di maturazione (Zeitigung) ontologica (Seinshaft)* dell'ente, in questo specifico caso la vita umana. Per il pensatore tedesco la prova che Aristotele determina il comprendere autentico a partire da questa prospettiva sta alla fine di *Metafisica A* 2, quando lo Stagirita conclude la sua ricerca sulla φύσις della σοφία (*Metaph.* 983a21). Infatti, tale ricerca si rivela essere per Heidegger trattazione sulla genesi e lo sviluppo della σοφία in quanto maturazione essenziale e autentica della vita umana.¹⁴ Tuttavia, quanto detto finora vale a livello teoretico, mentre deve necessariamente esserci a principio una modalità d'accesso (*Zugang*) più concreta, fattizia. Dove la si può scovare tra i passi letti? Secondo Heidegger la σοφία, il σοφός e il σοφώτερος vengono incontro innanzitutto a partire dalla modalità d'espressione della vita fattizia quotidiana: il discorso (*die Rede*). L'interpretazione della σοφία da parte di Aristotele ha quindi come sua base di partenza il discorso svolto dalla vita pubblica, e a dimostrarlo sarebbe per Heidegger il passo di *Metaph. A* 2, 981b27-29, dove Aristotele afferma che tutti («πάντες») intendono la σοφία come scienza che ricerca le cause

14. GA 62, p. 53. Tali considerazioni sulla φύσις presuppongono quanto già esposto nella *Prima parte*, pp. 7-8 e n. 21.

prime e i primi principi. In questo modo, secondo Heidegger, «*vermag sich der in solcher Auslegung zugängliche Sinn als etwas zu bekunden, worin faktisches Leben nach seinem eigentlichen Seinssinn sich bewegt – als eine Weise, in der es mit sich selbst zu sich selbst spricht (nichts Erdahtes!)*» («*si può mostrare il senso accessibile in questa interpretazione [della σοφία da parte di Aristotele] come qualcosa in cui la vita fattizia si muove secondo il suo senso d'essere proprio – in quanto un modo nel quale essa parla con se stessa e a se stessa (nulla di escogitato!)*», GA 62, p. 54). Con l'ultima espressione tra parentesi Heidegger intende dire che il senso in cui Aristotele interpreta la σοφία non è inventato, ma scaturisce dalla fatticità pubblica. È in quest'ultima che si viene a creare un discorso di comprensione sulla base del quale soltanto si può parlare del senso. Il senso infatti ha a che fare con il discorso, il quale a sua volta si esercita sempre e soltanto tra uomini legati l'un l'altro e che comunicano fra loro in un mondo comune e condiviso dove la vita esprime se stessa a sé e agli altri. Solo partendo da questa predisponibilità di un senso comune si può indagare e interpretare in maniera più rigorosa. Aristotele ha dunque piena coscienza della situazione (*Situation*) in cui la vita fattizia quotidiana si muove, e nelle sue indagini parte da quanto essa dice di se stessa.¹⁵ Tornando al discorso fattizio, ciò che esso esprime secondo Heidegger sono le ὑπολήψεις, termine che abbiamo visto tradotto in tedesco con *Dafürnahmen*: assunzioni.¹⁶

15. Varrebbe a questo punto la pena di rispondere affermativamente alla domanda posta da Ralf Elm nel titolo del suo contributo: *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., e alla quale alla fine l'Autore risponde negativamente. Ma per Elm la risposta da dare è negativa soltanto se si considera l'Aristotele che ci presenta l'interpretazione di Heidegger; sarebbe quest'ultimo a consegnarci lo Stagirita come se fosse cieco alla dimensione della fatticità. Questo accade per Elm a causa dell'approccio troppo restrittivo di Heidegger al filosofo greco: sarebbe infatti la prospettiva dello «Ursprungsvollzug» (p. 268) a condurre il filosofo tedesco a ignorare la dimensione fattizia per come essa era presente ad Aristotele (cfr. pp. 272-273 e 277-282). Io non credo però che Elm abbia del tutto ragione. È vero che Heidegger, ad esempio con la sua neutralizzazione ontologica dell'etica, dovuta alla ricerca del fenomeno della visione originaria di sé da parte della vita, priva di tutta la dimensione dell'ἦθος fattizio il discorso di Aristotele sulla φρόνησις (cfr. pp. 277-282), ma è anche vero che in tutti i suoi corsi apprezza l'atteggiamento aristotelico di partire nelle sue interpretazioni dalla fatticità. Un esempio su tutti è quello dell'analisi e della valorizzazione della dimensione della δόξα, soprattutto nella parte sui *Topici*, svolta nella *Vorlesung* del SS 1924 (cfr. GA 18, pp. 136-161).

16. Cfr. GA 62, p. 22, e *Prima parte*, p. 10.

Si tratta per Heidegger di modi interpretativi di prendere possesso dell'ente, dunque di forme intenzionali sempre riferite a un determinato oggetto. Egli nota inoltre che tali assunzioni della fatticità hanno la tendenza a mettere a confronto le cose e a interpretarle in modo comparativo (*vergleichenderweise*). Secondo il filosofo tedesco è da qui che emerge il senso del σοφώτερος, e quindi l'uso in forma comparativa (*komparativisch*) del discorso basato su queste assunzioni comuni. L'esprimersi in tal modo da parte della fatticità rivela come l'ente che le viene incontro si manifesti a essa con il carattere del *più* (*mehr*). Il passo richiamato da Heidegger come localizzazione fenomenica di quanto finora sostenuto è *Metaph.* A 1, 981b18-20, in cui Aristotele afferma che sempre sono stati considerati («ἀεὶ [...] ὑπολαμβάνεσθαι»), qui Heidegger individua il giudizio condiviso dalla fatticità pubblica) *più* sapienti coloro che hanno scoperto arti finalizzate al piacere rispetto a quelli che hanno scoperto le *più* utili. Dalla traduzione sappiamo che il *più* dell'esser-*più*-sapiente è fondato sul *mehr Sehen* (μᾶλλον εἰδέναι)¹⁷: è questo che la vita fattizia incontra nel mondo.¹⁸

Il fenomeno del *mehr Sehen* ha la sua origine nel passaggio dall'ἐμπειρία alla τέχνη, in quanto il tecnico, a differenza dell'empirico, prende visione dell'εἶδος. Heidegger si chiede ora, nell'ottica dell'interpretazione, quale senso stia a principio di questo concetto che adesso sappiamo manifestato da Aristotele a partire dal discorso fattizio. Secondo il filosofo tedesco, ciò che accade nel passaggio dall'ἐμπειρία alla τέχνη è il reindirizzamento dell'orientamento del prendersi-cura. Sempre in riferimento al proprio mondo in quanto mondo del prendersi-cura (*Besorgenswelt*), la vita ri-orienta tale prendersi-cura verso ciò che dell'ente viene incontro in quanto *più* e grazie al quale ottiene un *più* di se stessa nel *mehr Sehen*. Questo ri-orientamento è equivalente a un mutamento del commercio (*Umgang*) mediante cui quindi la vita acquisisce un *più* nella visione e di qui anche un *più* di se stessa. Il senso che sta a fondamento di quanto detto per Heidegger è quello di

17. Cfr. GA 62, p. 25, e *Prima parte*, p. 10.

18. GA 62, pp. 55-56. Osservazioni sintetiche ma precise su questa provenienza del senso della σοφία e del *mehr Sehen* dalla fatticità quotidiana si trovano in H. Vetter, *Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 77-95, in particolare pp. 87-88, e in R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, ibi, p. 273.

una *motilità* (*Bewegtheit*) di *maturazione della cura* (*Sorgenszeitigung*) che coinvolge anche ciò di cui ci si prende cura e che è oggetto della preoccupazione della cura. Quest'ultimo infatti è il *di più* sempre diverso e maggiormente difficile (*χαλεπόν*) da cogliere di cui si preoccupa il moto rovinante del *mehr Sehen*.¹⁹ Si può notare come la vita nel suo prendersi-cura e l'ente oggetto di questa cura siano intimamente legati tra loro: al cambiamento del modo in cui è visto l'uno corrisponde l'attuazione di una nuova possibilità del commercio dell'altra. Difatti, il *di più* con-cui (*womit*) ha a che fare la *τέχνη*, come detto, è il puro e semplice aspetto (*Aussehen*) essenziale dell'ente; quest'ultimo così viene colto in maniera del tutto diversa da quella della visione comune, a cui l'aspetto universale è indisponibile e che quindi vede solo particolari (*ἕκαστα*). Viceversa, questo nuovo modo di vedere l'ente è quel *mehr Sehen* in quanto attuazione di una possibilità della cura prima rimasta inespressa.

Concentriamoci ora sul senso prima esposto da Heidegger: esso ci dice che con il vedere o il vedere di più della vita si rimane comunque «nella motilità rovinante della cura» («in der ruinanten Bewegtheit des Sorgens»), ciascuna volta emerge un «come» del moto di rovinio della vita fattizia. Ma il senso individuato da Heidegger mette anche in luce come nella prospettiva greco/aristotelica questo movimento rovinante del vedere sempre di più sia anche quello della *maturazione della cura stessa*. Secondo quanto emerso dalla traduzione di *Metafisica* A 1-2, infatti, la vita matura e si sviluppa da sé verso il *mehr Sehen*. Heidegger mostra che è la vita stessa che si prende cura affinché si giunga all'attuazione del puro vedere. Tale è solo il *θεωρεῖν* della *σοφία*, ma ciò comporta significative conseguenze: innanzitutto perché si inserisce la *σοφία* nel circuito del vedere sempre di più *determinato in modo graduale* (*bestimmtstufig*), e questo significa per Heidegger trovare nell'ἐμπειρία e nella *τέχνη* i modi d'origine (*Herkunftsweise*) da cui scaturisce la *σοφία*. Inoltre, aspetto ancor più importante, se le modalità del *mehr Sehen* hanno il loro senso nella motilità di maturazione della cura, allora anche la *σοφία*, che a maggior ragione è il compimento della visione, sarà un «come del commercio» («Wie des Umgangs»), del

19. Per il rovinio del *mehr Sehen* cfr. *Prima parte*, pp. 18 e 22.

prendersi-cura, cioè sarà un modo della cura, e anzi il più autentico.²⁰ Sembrerebbe non esserci nulla di strano in questo, ma si ricorderà che Heidegger, traducendo il passo di *Metaph.* A 1, 981b20-23, aveva presentato gli uomini dediti esclusivamente all'attività teoretica fine a se stessa come liberi dalla cura («frei [...] von der Sorge»²¹). Si è ancora una volta di fronte all'ambiguità del $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ filosofico: se nella *Prima parte* infatti è emerso il carattere contemporaneamente di rovinio e di contro-rovinio della filosofia,²² adesso affiora come la $\sigma\phi\acute{\alpha}$ sia allo stesso tempo esonero dalla cura e realizzazione autentica della stessa. Sembra allora che questa ambiguità sia effettivamente connaturata alla $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ aristotelica. Per accertarsi ulteriormente di questa determinazione equivoca, si può richiamare la caratterizzazione heideggeriana, trattata nella *Prima parte*, della *Sorge* come $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$.²³ Infatti, se secondo Heidegger, come detto, per un verso dal contesto di *Metafisica* A 1-2, in particolare dal passo visto poco sopra, il $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ risulta essere *al di là* della $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ /*Sorge*, per altro verso prendendo in considerazione l'*Etica Nicomachea* si può osservare che esso viene giudicato come *la più alta forma della $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$* , quindi appunto come realizzazione della cura. Nel contesto della filosofia aristotelica infatti ciò che l'etica cerca, in quanto scienza pratica, è la migliore forma dell'agire pratico per conseguire la felicità (εὐδαιμονία). Presentato all'inizio come *forma di vita contemplativa* (βίος θεωρητικός, cfr. *Eth. Nic.* A 5, 1095b14-19), il $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ della $\sigma\phi\acute{\alpha}$ viene analizzato nel libro Z in quanto virtù dianoetica (cfr. *Eth. Nic.* Z 3, 7, 12, 13), mentre nel libro K la $\sigma\phi\acute{\alpha}$ stessa assume il primato per realizzare una vita felice (cfr. *Eth. Nic.* K 7, 1177a12-18; tra l'altro, in questo come in altri passi: cfr. *ibi*, 1177b26-28, 30-34, K 8, 1178b21-23, 25-27, Aristotele continua a descrivere ambiguamente l'attività filosofica come più propria di ciò che è divino ma al contempo possibile all'uomo). L'interpretazione heideggeriana dell'*Etica Nicomachea* svolta in seguito nel *Natorp-Bericht*

20. GA 62, pp. 56-58.

21. *Ibi*, p. 29; cfr. *Prima parte*, pp. 11-12.

22. Cfr. *ibi*, pp. 16-18 e, per vedere questo tipo di ambiguità nella divinizzazione della $\sigma\phi\acute{\alpha}$, pp. 20-21.

23. Cfr. *ibi*, pp. 11-12 e n. 32. Riprendo da quest'ultima della letteratura critica in merito: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 46-49, e A. Caputo, *La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926)*. *Fonti, stratificazioni, scelte lessicali*, in «Logoi.ph» 6 n. 15 (2020), pp. 98-160, in particolare pp. 127-141.

e nel corso sul *Sofista* di Platone, non è argomento di questo contributo. Nel corso che si sta analizzando, ad Heidegger preme soprattutto sottolineare questa caratterizzazione ambigua del θεωρεῖν che lo vede sia fuori che dentro la sfera della πράξις, caratterizzazione che per lui rappresenta il principio della decadenza che porterà a una separazione netta tra teoria e prassi.²⁴ Ciò è accaduto perché tra una teoria come forma suprema di πράξις e una teoria che prescinde ed è indipendente dalla πράξις, ha prevalso la seconda. Heidegger è chiaramente contro questa separazione tra le due, e se da una parte ne vede in Aristotele la causa scatenante,²⁵ dall'altra è consapevole del fatto che nello Stagirita θεωρία e πράξις sono ancora unite. Per il filosofo tedesco è dunque da qui che bisogna ripartire, dall'unità tra le due, precisamente dal θεωρεῖν come modo della πράξις in quanto essenza della vita umana; e occorre farlo attenendosi a quanto emerge dal testo aristotelico stesso, guardando ai passi che si stanno esaminando. Nel prosieguo del corso verranno presi in considerazione anche altri passi della *Metafisica*, che si riveleranno anche più decisivi per la trattazione di tale problematica,²⁶ mentre invece non si chiama ancora in causa l'*Etica Nicomachea*, alla quale in questo corso vi è solo qualche accenno. A mio avviso, in un certo senso tale operazione di recupero dell'unità dimenticata di θεωρία e πράξις prendendo le mosse proprio dal luogo in cui essa comincia a sfaldarsi, ricorda quella annunciata da un Heidegger ormai maturo di tornare all'inizio della storia del pensiero occidentale per trovare in esso gli spunti per un "altro inizio" (*der andere Anfang*), il

24. Indicazioni su questa decadenza, anche se fornite in modo piuttosto schematico e sommario, si trovano in GA 62, pp. 119-120, 282-283, dalla trascrizione Bröcker, 306 e 309, e, dalla trascrizione Weiss, 316.

25. Anche nell'*Etica Nicomachea* ci sono elementi che potrebbero avere contribuito a questa divisione rilevata da Heidegger, come ad esempio la neutralizzazione etica del βίος θεωρητικός di cui parla Ralf Elm. Secondo quest'ultimo, rispetto al compito profondamente etico e politicamente rinnovatore che aveva la teoresi filosofica in Socrate e in Platone (soprattutto nella *Repubblica*), dovuto anche allo sconvolgimento che stava attraversando la πόλις in quegli anni, il conservatorismo etico-politico di Aristotele avrebbe spogliato di qualsiasi compito morale e pratico il θεωρεῖν, motivo per cui da quel momento in avanti la forma di vita contemplativa e quella politico-morale avrebbero preso due strade diverse (cfr. R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 258-267).

26. Questi ultimi saranno presi in esame nella terza parte.

quale sia in grado di portare su una strada diversa da quella che si è intrapresa a partire dal “primo inizio” (*der erste Anfang*).²⁷

3. Il senso direttivo della *πρᾶξις* a fondamento di quello della *θεωρία*

Tornando a *Metafisica* A 1-2, nel paragrafo precedente è stata messa in luce la provenienza fattizia del senso della *σοφία*, il cui posto è da localizzare entro una motilità di maturazione della cura che abbiamo visto essere formalmente organizzata secondo *il più e il meno*, precisamente secondo il vedere di più o di meno. In questo modo, Heidegger ritrova la propria articolazione dell'attuazione della vita in modi autentici e inautentici successivamente formulata in *SZ* anche nella prospettiva interpretativa della fatticità greca, ma con una grande differenza: mentre per il filosofo tedesco autenticità e inautenticità verranno in *SZ* esplicitamente fatte dipendere dalla decisione dell'esserci, la quale a sua volta si basa sull'autocomprensione della propria esistenza nel progettarsi verso la morte,²⁸ per la fatticità greca, le cui assunzioni vengono esposte in *Metafisica* A 1-2, autenticità e inautenticità dipen-

27. Uno studio che interpreta la questione dell'“altro inizio” anche come un tentativo di recupero in forme nuove dell'unità nascosta tra *θεωρία* e *πρᾶξις* che si intravede nel “primo inizio”, di contro al modo in cui esse sono state distinte e divise dalla tradizione metafisica occidentale, è quello di R. Bernasconi, *The Fate of the Distinction Between Praxis and Poiesis*, in «Heidegger Studies» 2 (1986), pp. 111-139. Degno di nota è il fatto che il problema della relazione *θεωρία-πρᾶξις* sia stato notevolmente preso in considerazione nella seconda metà del Novecento da vari allievi di Heidegger – su tutti Hannah Arendt e Hans-Georg Gadamer –, i quali dichiararono di prendere spunto nelle loro riflessioni dalle lezioni marburghesi di Heidegger sull'*Etica Nicomachea* di Aristotele, il tutto nell'ottica di una nuova filosofia pratica e di una riabilitazione della *πρᾶξις*, ritenuta da essi sottomessa al dominio della *θεωρία* e della *ποίησις*. Si veda in merito il contributo di J. Backman, *Für das Wohnen denken*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 199-202 e 209-220, che sottolinea il tentativo della Arendt di riformulare la relazione tra *θεωρία* e *πρᾶξις* per come si è impostata nel mondo greco, anche qui in direzione di un altro inizio che ridia centralità alla *πρᾶξις* nei suoi caratteri essenziali. Con Aristotele infatti, essendo considerato il *θεωρεῖν* la vera *πρᾶξις*, il fondamentale aspetto politico-morale di quest'ultima è stato reso semplice strumento per garantire lo sviluppo e la continuità della vita contemplativa. Per altri spunti in merito cfr. J. Taminaux, *The Interpretation of Aristotle's Notion of Areté in Heidegger's First Courses*, in *Heidegger and Practical Philosophy*, cit., pp. 24-27, e F. Volpi, *Heidegger und Neoaristotelismus*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit.

28. Cfr. GA 2, pp. 332-411.

dono dalla pura e semplice visione teoretica. Ciò significa che il *sensu direttivo* a partire dal quale vengono caratterizzati e qualificati i modi d'essere dalla fatticità greca è quello del $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$. Esso però non sarà l'unico senso-guida ad essere individuato.

Mantenendosi nell'orizzonte di quanto ottenuto a partire dalle $\acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\acute{\eta}\psi\epsilon\iota\varsigma$ della fatticità pubblica, la quale mediante esse fornisce nella trattazione aristotelica il pre-possesso (*Vorhabe*) della σοφία e quindi il suo pre-concetto (*Vorgriff*), vi sono secondo Heidegger alcune considerazioni da fare, sempre al fine di andare a svelare i caratteri ontologici che stanno a fondamento di ciò che è manifesto. Si è visto che il *mehr* a cui si rivolge il commercio del tecnico è l'aspetto (*Aussehen*) dell'ente. Questa conoscenza dell'εἶδος che è apportata dalla τέχνη rispetto all'ἐμπειρία corrisponde, sulla base di *Metaph. A 1*, 981a28-30, alla conoscenza del per-questo (*darum*), del "perché" (*das Warum*) una cosa è così-e-così (*so und so*), laddove l'empirico sa solo "che" (*daß*) essa è così-e-così (si tratta della contrapposizione tra ὄτι e διότι). È infatti l'aspetto, la forma, quindi il modo in cui deve essere strutturata una cosa, che spiega perché questa poi appaia (*aussieht*) in tal modo. L'ente che viene a stare in un determinato aspetto è sempre un ente che "è lì" (*da ist*), vale a dire qualcosa di localizzato, di individuato, di singolo, in altre parole un esser-ci (*da-sein*). Il senso d'essere è quello dell'esser-lì: questa è l'οὐσία di cui parla Aristotele. Il perché fornito dall'aspetto è dunque riferito all'essere-che-è-lì; ma Heidegger vuole andare ancora più a fondo nel chiedersi quale sia il senso d'essere degli enti con cui ha a che fare il commercio fattizio. È quest'ultimo che risulta decisivo per il filosofo tedesco, poiché l'ente è sempre riferito a un prendersi-cura, il quale mediante la sua visione interpretativa determina il modo d'essere in base a cui l'ente stesso gli viene incontro. Ora, nell'atteggiamento fondamentale della τέχνη la vita ha una visione pratico-produttiva, ed è per tale motivo che l'ente è colto nel senso dell'essere-fatto, -creato, -prodotto (*Gemachtsein*). Per Heidegger questo implica che il perché va compreso come il da-dove (*Woher*), ossia come ciò da cui proviene qualcosa, ciò a partire da cui qualcosa si realizza.²⁹ Al fine di comprendere

29. Su questo cfr. le *Nachschriften* di O. Becker, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 9-48, in particolare pp. 18-19 e 42; GA 62, p. 266; GA 18, pp. 35 e 283-284; GA 19, p. 243. In questi passi Heidegger parla dell'εἶδος in quanto il τὸ τί ἦν εἶναι, l'"essere che già era". Infatti, l'aspetto formale in sé rispetto all'ente che viene a stare in esso

quanto illustrato, egli rimanda al testo di *Metafisica* Z 7, senza tuttavia approfondire ulteriormente.³⁰ Ci viene in aiuto comunque il suo primo lavoro su Aristotele, il seminario del SS 1921, il quale mostra come il filosofo tedesco ritrovi tali aspetti proprio in questo passo aristotelico. Se infatti ci soffermiamo un attimo sul seminario in questione, vediamo che secondo Heidegger Aristotele, in merito alla generazione per via artistica (cfr. *Metaph.* Z 7, 1032a25-b23), pone l'εἶδος nel pensiero dell'artefice come principio (ἀρχή) dell'intero processo di produzione che riguarda le cose originate dalla τέχνη. Inoltre, tale εἶδος per Heidegger è rappresentazione dell'ente formato (*gestaltet*), motivo per il quale va ammesso che quest'ultimo è inteso dal tecnico come prodotto della sua opera.³¹ Ma, come detto, l'aspetto è anche ciò in cui deve venire a stare l'ente una volta realizzato; è per questo infatti che Aristotele parla della produzione come di un processo che va, ad esempio, dalla casa alla casa, cioè dalla casa puramente ideale e immateriale, colta dalla mente del produttore, alla casa materiale costruita (*ibi*, 1032b11-12). L'ente prodotto è dunque inteso come materia (ὕλη) organizzata in una certa forma, precisamente quella forma da cui è partito il processo. In definitiva si può dire che la poiesi consista nel condurre la forma dal pensiero dell'artefice all'ente stesso. Da questo passo aristotelico si può evincere che l'εἶδος non sia colto in modo astratto e puramente teoretico, bensì entro l'attività poetica. Tornando alla *Vorlesung* del '22, Heidegger sostiene a tal proposito che l'εἶδος ha certamente una forte valenza teoretica, in quanto rappresenta comunque l'essenza dell'ente, il suo "cosa" (*Was*) essenziale, di cui espressione è il λόγος definitorio, quindi un λόγος di tipo osservativo. Ma per il filosofo tedesco è anche vero che l'εἶδος è oggetto di considerazione del prendersi-cura nel

era già ed è anzi ciò a causa del quale l'ente è così come è. In quanto tale l'aspetto è dunque ciò da cui proviene (*her-kommen aus*) qualcosa: ecco perché Heidegger lo interpreta come γένος, che egli non traduce con *Gattung*, "genere", termine a suo parere fuorviante, ma con *Stamm*, "ceppo", *Abkünftigkeit* o *Herkünftigkeit*, "provenienza", *Ursprung*, "origine". Per il nesso tra εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι e γένος cfr. A. D'Angelo, *Un'interpretazione heideggeriana della κίνησις*, in «La Cultura» 52 n. 1 (2014), pp. 77-94, in particolare p. 78.

30. GA 62, pp. 59-61, e nn. 11 e 13.

31. Cfr. le *Nachschriften* di O. Becker, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., p. 20. Tali osservazioni saranno riprese anche nel corso sul *Sofista* (cfr. GA 19, pp. 40-47).

suo atteggiamento pratico-produttivo quotidiano, la sua funzione è intimamente legata all'attività di produzione.³²

Chiarito ciò, non va dimenticato che l'orizzonte interpretativo generale individuato da Heidegger è quello di una maturazione della cura, a partire dalla quale diviene comprensibile che la τέχνη è il terreno (*Boden*) su cui si sviluppa la σοφία.³³ Secondo Heidegger, come il vedere rivolto all'εἶδος (*Hinsehen*) ai fini della produzione di un ente è un modo del commercio del prendersi-cura, così il vedere del σοφός rivolto alle cause prime e ai principi va compreso come una modificazione (*Modifikation*) riguardante questo stesso commercio. Dal punto di vista formale, ciò che cambia è il *sensu di riferimento* (*Bezugssinn*) all'ente approcciato dal prendersi-cura, riferimento che nella τέχνη è ancora contrassegnato dall'intenzione di eseguire la produzione. Nel passaggio verso la σοφία, a questa tendenza pratico-produttiva della cura si appone un μή, un no. Ciò che ne consegue per la *Sorge* è un suo *trasporsi* (*sich verlegen*), il quale è allo stesso tempo un *rimanere* (*bleiben*), in ciò che le resta nel proprio commercio, ossia il solo vedere chiarificante, che adesso, a differenza di quello della τέχνη, è assolutamente autonomo. La vita fattizia assume anche la σοφία come *mehr Sehen*; sia questa che la τέχνη sono modalità di tale fenomeno in sé molteplice. La differenza sta nel fatto che nella σοφία non ne va della produzione di un ente. Ciò però non vuol dire per Heidegger che la tendenza al commercio con il mondo non vi sia più o sia indebolita. Semplicemente, il prendersi-cura, rimanendo tale, in questo nuovo modo del commercio *abbandona* (*aufgibt*) qualsiasi pianificazione di tipo tecnico, non se ne preoccupa (*besorgt*) più. Riguardo a ciò si è accennato a un μή da legare al prendersi-cura pratico-produttivo. Heidegger lo ritrova in *Metaph.* A 1, 981b21-22: «μή πρὸς ἡδονήν, μή πρὸς τὰναγκαιά» («né in relazione al piacere, né in relazione alle necessità»). Questo μή πρὸς per Heidegger è indice del senso di riferimento del prendersi-cura, che descrive qui il fatto che il *Besorgen* non è più in relazione alle τέχνηαι, sia che queste siano rivolte al piacere sia che siano rivolte ai bisogni primari della vita. Grazie a tale μή πρὸς, la cura non è lasciata andare verso la comune preoccupazione per pianificazioni e

32. GA 62, p. 61 e n. 14.

33. Per individuare la derivazione della σοφία dalla τέχνη Heidegger si rifarà anche, nel corso sul *Sofista*, a *Eth. Nic. Z 7*, 1141a12 (cfr. GA 19, pp. 56-57 e 611).

progettazioni tecniche mirate alla soddisfazione di esigenze o di piaceri della vita; questa tendenza viene in un certo senso *arrestata* (*gesperrt*), di modo che nell'abbandonare (*Aufgeben*) quella preoccupazione di tipo pratico-produttivo, percepita dai Greci come rovinante, la cura possa invece *preoccuparsi* (*Besorgen*) della sola visione teoretica, e così *permanere* (*bleiben*) in essa. Come si vede, non è che non vi sia più un commercio prendentesi-cura: si viene a stare invece in una sua possibilità (*Möglichkeit*) di attuazione, la quale inoltre, sentita dai Greci come inaggrabile (*unumgänglich*) alla luce della naturale inclinazione umana verso il vedere, compie (*vollzieht*) questo stesso commercio. Rifacendosi a *Metaph.* A 1, 981b19-20, Heidegger nota come la stessa vita fattizia, individuata ancora per mezzo dell'«ἀεὶ [...] ὑπολαμβά-νεσθαι», vedesse maggiore comprensione là dove non c'è relazione all'utile («μὴ πρὸς χρῆσιν»), poiché in tal modo, nell'*arresto* (*Sperrung*) di una sua propria possibilità, la vita può trasporarsi (*sich verlegt*) nel puro vedere, e così raggiungere il massimo grado di conoscenza. Il μὴ πρὸς, in cui Heidegger vede espresso l'abbandono di un determinato tipo di commercio, non è dunque un tirarsi fuori (*Heraustreten*) del tutto dal prendersi-cura che commercia. È infatti nel commercio stesso, prendendosi cura e preoccupandosi di se stessa, cioè della propria inclinazione al vedere, che la vita abbandona un suo modo d'essere così da liberarne e farne maturare un altro in cui trasporarsi e rimanere, *preoccupandosi* di rimanervi. Bisogna nuovamente precisare però che, essendo la σοφία lo sviluppo della τέχνη, questo rimanere della vita nel vedere puro in un certo senso è un rimanere dove già si è, perché anche nella tecnica c'è pur sempre una conoscenza teoretica. Il rimanere viene però ulteriormente sviluppato attraverso l'abbandono del fine pratico-produttivo. Il compito dell'abbandono è quello di permettere la maturazione definitiva del rimanere, rendendolo autonomo nel puro soffermarsi contemplativo.³⁴

Finora ci si è concentrati sul prendersi-cura – diciamo – in se stesso, cioè sul suo senso di riferimento (*Bezugssinn*), ed è emersa tanto la continuità quanto il distacco tra σοφία e τέχνη. Ebbene, allo stesso modo stanno le cose riguardo al senso di contenuto (*Gehaltssinn*), vale dire rispetto all'oggetto del loro prendersi-cura. Infatti, così come già

34. GA 62, pp. 64-66, n. 29, e p. 268.

la τέχνη, anche la σοφία coglie l'aspetto dell'ente. Ora però, rispetto alla τέχνη, che con la propria visione trova nell'aspetto formale quel "perché" (*Warum*) in base a cui nella produzione di un ente si deve operare in un certo modo piuttosto che in un altro, la σοφία, grazie all'abbandono della pratica produttiva che le consente di concentrarsi sul solo vedere, *si preoccupa* di penetrare sempre di più (*mehr und mehr*) nei "perché" dell'ente, fino a scovare quelli primari. Che si tratti di vera e propria *preoccupazione*, quindi di un prendersi-cura, è per Heidegger manifesto dal fatto che l'atteggiamento di approccio all'ente in vista dei suoi perché ultimi, è quello dell'interrogazione: la *Fragehaltung*. L'ente è dunque oggetto di cura in quanto interrogato (*befragt*). Ma nel passaggio dalla τέχνη alla σοφία, secondo Heidegger è l'intero mondo degli enti oggetto di cura che cambia, il suo *sensu d'esserci* (*Daseinssinn*) viene modificato. Nella σοφία il mondo «sieht [...] erst überhaupt so und so aus [...] nach dem jetzt ausrichtend-besorgensfreien Was» («appare [...] soltanto in quanto tale così e così [...] secondo il *cosa* ora libero dal prendersi-cura-pianificante»). Già nella τέχνη c'è il *Was*, ma qual è allora la differenza con quello proprio della σοφία? Perché va considerato il fatto che ora il *Was* è libero dal prendersi-cura tecnico? A tal proposito Heidegger introduce una distinzione terminologica, a mio avviso acuta, per distinguere i due tipi di εἶδος con cui si ha a che fare nella τέχνη e nella σοφία: il commercio chiarificante tecnico coglie più l'aspetto in quanto *prospetto* (*Aussichtig*), tramite cui ottiene una conoscenza ancora di tipo pratico, che consente di saper operare per la produzione, ossia l'*Auskennen* (qui sta ancora il collegamento con l'ἐμπειρία).³⁵ Solo la σοφία invece, secondo Heidegger, coglie il semplice *aspetto* (*Aussehen*), il come sta ed è formato il mondo nella sua essenza. Qui per il filosofo tedesco, da una parte sta il principio dell'effetto rovinante di riduzione del mondo a mera cosa (*Sache*), che a suo parere caratterizza la storia del pensiero occidentale; dall'altra parte però esso, in quanto preso in considerazione e interrogato dalla vita, rimane il mondo del commercio (*Umgangswelt*) del prendersi-cura.³⁶

Conclusa questa analisi, appare chiaro che sia dal punto di vista del senso di riferimento, sia da quello del senso di contenuto, il θεωρεῖν va

35. Per l'ἐμπειρία come *Auskennen* cfr. *ibi*, pp. 20-21, e *Prima parte*, p. 10.

36. GA 62, pp. 66-67 e n. 31.

considerato a tutti gli effetti come un modo del prendersi-cura, e quindi della *πρᾶξις*. Esso infatti scaturisce dalla cura di sé della vita, cioè da una preoccupazione che la vita ha per ottenere quel possibile *più* di se stessa grazie a cui realizzarsi autenticamente. Questa possibilità che porta a compimento il vivere è appunto il vedere teoretico puro, per permanere nel quale è richiesta sempre alla vita continua apprensione. Anche dal lato della relazione all'ente, il *θεωρεῖν*, in quanto atteggiamento di interrogazione e in quanto si preoccupa della ricerca e della trattazione dei primi principi, manifesta il suo essere un modo della *Sorge/πρᾶξις*.

Due fenomeni su cui Heidegger si concentra per rimarcare ulteriormente gli aspetti di inquietudine e di apprensione, nonché di cura di sé, legati al *θεωρεῖν*, sono quelli dello *σχολάζειν* e del *θαυμάζειν*. Per quanto riguarda il primo, Heidegger sostiene che esso consiste in un determinato modo del prendersi-cura al fine di prendere tempo (*Zeit nehmen*) appositamente per la contemplazione teoretica, al fine di darle tempo (*Zeit geben*). La vita solitamente è invischiata nel quotidiano prendersi-cura pratico-produttivo, e non ha tempo per nient'altro. Ecco perché anche per l'osservazione e la trattazione teoretica dell'ente occorre uno specifico prendersi-cura tramite il quale riuscire a rendersi disponibile del tempo (*Zeit verfügbar machen*), a conservarselo (*Zeit behalten*) per potere svolgere tale attività. Ora, dare tempo (*Zeit*) a qualche attività significa permetterle di distendersi nel tempo, di essere continua nel tempo, significa consentirne la maturazione nel tempo (*Zeitigung*).³⁷ Da ciò soltanto può svilupparsi un determinato modo di vivere, cioè un *βίος*, in questo caso il *βίος θεωρητικός* di cui si parla nell'*Etica Nicomachea* (cfr. *Eth. Nic.* A 5, 1095b14-19). Molto interessante in merito risulta la citazione heideggeriana di *Pol.* H, 1333a30-b2, dove si distinguono due tipi di *βίος*: quello in cui si pratica ciò che *non ha alcun tempo per sé* (*keine Zeit für sich hat*) ma solo in vista di altro, come, secondo l'esempio di Aristotele, la guerra condotta allo scopo della pace (*ibi*, 1333a34-35); e quello in cui si pratica ciò che *si dà tempo* (*Zeit sich gibt*) per se stesso e non per fini ulteriori. Sempre seguendo Aristotele (*ibi*, 1333a35) si vede che questa distinzione comprende il rapporto tra l'attività pratica (*ἀσχολία*) e l'ozio (*σχολή*). Tutte le

37. Per il collegamento tra *Zeit* e *Zeitigung* cfr. *Prima parte*, p. 7 e n. 20.

occupazioni pratiche infatti vengono compiute sempre al fine di abbandonarsi all'ozio, che Heidegger nella parte finale della traduzione di *Metafisica* A 1-2 aveva anche indicato come carattere del θεωρεῖν.³⁸ Quest'ultimo è quindi un'attività a cui si dedica del tempo per il suo stesso fine; alle occupazioni pratiche invece viene dato del tempo solo per raggiungere altri scopi, mentre in sé sono piuttosto delle perdite di tempo. Nella prospettiva di Heidegger ciò prova in modo certo che il θεωρεῖν è sentito dai Greci come espressione di vita autentica, perché solo in questa, secondo il filosofo tedesco, si attuano possibilità a cui viene dato tempo senza perderlo in altro.³⁹ Questo tempo è quello che consente la propria maturazione (*Zeitigung*), ed è per tale motivo che Heidegger definisce la σχολή attraverso l'espressione, ripresa da *Pol.* Δ 6, 1293a7, «ἡ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια», cioè cura di sé.⁴⁰

Anche nel θαυμάζειν Heidegger ritrova quell'inquieto prendersicura per il θεωρεῖν, da interpretare come cura di sé, ravvisato nello σχολάζειν. Nella traduzione di *Metaph.* A 1, 981b13-17, il *mehr Sehen* era stato messo in luce nel suo essere oggetto di ammirazione (θαυμάζεσθαι) da parte del mondo pubblico (*Mitwelt*).⁴¹ La visione maggiore che si incontra quando avviene una scoperta conoscitiva da parte di qualcuno viene ora interpretata da Heidegger come ciò che *colpisce* (*auffällt*) la vita fattizia. Secondo il filosofo tedesco, questo accade perché nel trovarsi davanti al *mehr Sehen* la vita è condotta al di là delle modalità correnti e usuali di conoscenza del mondo-ambiente (*Umwelt*); essa infatti può vedere adesso gli enti nel loro semplice aspetto. Ma qual è il motivo profondo che spiega questo essere-colpita della vita e quindi l'ammirazione che ne consegue, i quali vediamo suscitati dal cogliere gli enti nel loro aspetto? Per Heidegger, questo colpire ricade su un modo d'essere della vita prima sopito e ora risvegliato dallo sguardo sull'aspetto dell'ente, ossia la visione teoretica autonoma e indipendente nell'arresto (*Sperrung*) dell'atteggiamento pratico-produttivo. Per la vita, essere-colpita dal *mehr Sehen* significa prendere coscienza della

38. Cfr. GA 62, p. 41, e *Prima parte*, p. 23.

39. Su questa connessione tra il tempo e la vita autentica o inautentica si focalizza anche SZ: cfr. GA 2, p. 542; qualcosa in merito, anche a partire dal rapporto tra attività teoretica e attività pratica, è stata detta già nella *Prima parte*, p. 12 e n. 35.

40. GA 62, p. 67 e, dalla trascrizione Weiss, 317-318.

41. Cfr. *ibi*, p. 28, e *Prima parte*, p. 10.

sua possibilità di portare a maturazione (*Zeitigung*) un nuovo modo di vivere, il quale non è da attuare in vista di altro ma di se stesso, il che vuol dire per la vita svilupparlo unicamente per il proprio sé. Il fatto che si abbia a che fare con un tale colpire e con un tale meravigliarsi, indica per Heidegger come qui sia coinvolto l'interesse della vita nel suo commercio. La vita scopre di avere una propensione (*Geneigtheit*) naturale al puro vedere, ed è così spinta nel suo prendersi-cura ad accondiscendere a tale inclinazione e dunque a raggiungere questo stato di contemplazione per se stessa.⁴²

Concluse anche queste considerazioni su *σχολάζειν* e *θαυμάζειν* alla luce di quanto già mostrato nell'analisi del *Bezugssinn* e del *Gehaltsinn* nella *σοφία*, risulta chiaramente visibile come il *θεωρεῖν* vada a tutti gli effetti compreso entro la sfera della *πρᾶξις*. Nello specifico, si sono visti la *preoccupazione* che si richiede per la permanenza in esso; il suo essere un determinato modo del *commercio* con alcuni caratteri dell'ente; e ancora, l'*apprensione* e l'*inquietudine* necessarie per concedergli tempo e portarlo a maturazione; infine, il suo essere parte integrante e anzi fondamentale per la *motilità* di *cura di sé* della vita. Preoccupazione, commercio, apprensione, inquietudine, motilità, cura di sé, sono tutti elementi distintivi della *πρᾶξις*. Ne consegue che, seppur adombrato, a fondamento del senso direttivo del *θεωρεῖν* c'è quello della *πρᾶξις*. Certo bisognerà capire anche come stanno le cose rispetto ad un'altra caratteristica fondamentale che è stata individuata in merito alla *θεωρία*, cioè lo statico permanere (*bleiben*), che sembra al contrario sospendere la motilità essenziale della vita. Ma su questo ci concentreremo nella terza parte.

4. I sensi di *δύναμις* ed *ἐνέργεια* e il dominio del senso di contenuto nell'interpretazione delle cinque assunzioni fattizie di *Metafisica A 2*

Prima di trattare il problema del rapporto tra motilità e quiete, che sembrano contrastarsi nel *θεωρεῖν*, Heidegger continua a cercare ulteriori sensi nascosti che stanno alla base del discorso aristotelico. È a questo scopo che egli si rifà brevemente a un ultimo concetto ripreso da *Metafisica A 1*, dal quale ricava un senso fondamentale che in parte gli

42. GA 62, p. 68.

sarà utile anche per l'interpretazione di *Metafisica* A 2. Tale concetto è il δύνασθαι διδάσκειν (*Metaph.* A 1, 981b7-8): il potere insegnare. Anche questo fenomeno si inserisce nella motilità di maturazione della cura (*Sorgenszeitigung*) secondo il *mehr Sehen*. Infatti si tratta di un modo d'essere per cui si distingue innanzitutto un τεχνίτης rispetto a colui che ha solo ἐμπειρία, per il semplice fatto che il primo dispone dei “perché” dell'ente ed è quindi in grado di spiegare a qualcuno il motivo per cui una cosa sta in un modo invece che in un altro. Il senso alla base di tale modo d'essere è quello che Heidegger definisce del “può” (*Kann*), del potere, senso che in greco è espresso con il termine δύναμις, traducibile qui con *capacità*. Ora, il potere insegnare secondo Heidegger è una capacità che si distingue in quanto rivela una tipica motilità fondamentale della vita fattizia. Per il pensatore tedesco, insegnare (*lehren*) vuol dire rendere disponibile ad altri un modo del commercio a partire dal quale acquisire i “perché” dell'ente, fare sì che altri si appropriino di modalità del commercio conoscitivo superiori rispetto a quelle adoperate comunemente. L'atto dell'insegnamento è dunque quello di diffondere (*Mitteilen*) nel mondo pubblico (*Mitwelt*) il *mehr Sehen*. Ciò è indice per Heidegger di come il *mehr Sehen* tenda, attraverso l'insegnamento, per sua propria maturazione (*Zeitigung*) ad estendersi all'intero contesto sociale fattizio in vista della possibile formazione di una maggiore chiarezza (*Erhelltheit*) e di una maggiore sicurezza (*Sicherheit*) conoscitive nel commercio con il mondo.⁴³ Tale espansione del vedere-di-più nella fatticità pubblica è naturalmente parte integrante della già nota motilità generale della cura che propende ad accrescere questo stesso vedere. Heidegger adesso reinterpreta tale motilità alla luce del senso fondamentale della δύναμις, dicendo che:

«Das >mehr< Hinsehen ist in seiner Bewegtheit selbst immer das Sorgen um das >mehr< seiner selbst; dieses >mehr< hat die Richtung auf sein >am meisten<. *Die Weisen des Lebens stehen für die griechische Philosophie in der Grundkategorie der ἀρετή*. An dem Sinn dieser Kategorie ist zu ersehen, weshalb in den Auslegungen über eine bestimmte, z. B. die Rede von >mehr<, >am meisten<, also die Bedeutung von >Größe<, Ausmaß sich nahelegt» (GA 62, p. 71, corsivo mio).

43. *Ibi*, p. 69.

«Il vedere >di più< è nella sua motilità in sé sempre il preoccuparsi per il >più< di se stesso; questo >più< è direzionato verso il suo >più di tutto<. *I modi della vita stanno per la filosofia greca nella categoria fondamentale dell'ἄρετή*. È da scorgere nel senso di questa categoria il motivo per cui nelle interpretazioni di qualcosa, per esempio nel discorso sul >più<, sul >più di tutto<, si mostra evidente il grado, quindi il significato di >grandezza<».

Abbiamo già visto che Heidegger interpreta i passaggi compiuti dal prendersi-cura per l'accrescimento del *mehr Sehen* a partire dalla formulazione comparativa presente nel testo aristotelico, la quale secondo il pensatore tedesco deriva dal modo di esprimersi della fatticità comune. Quel che viene manifestato ora è il senso categoriale su cui tali comparazioni si basano, ossia quello dell'ἄρετή. Poco dopo il passo appena citato, Heidegger definisce l'ἄρετή: «das die Eiferungstendenz jeder faktischen Bemühung erfüllende *Wiessein*, das den vollen Einsatz einer Vollzugstendenz faktischen Lebens erfüllende *Wiessein*» («il modo d'essere che soddisfa la tendenza allo zelo di ogni attività fattizia, il modo d'essere che realizza il pieno impegno di una tendenza di attuazione della vita fattizia», *ibi*, pp. 71-72). L'ἄρετή è dunque innanzitutto un modo d'essere,⁴⁴ ma secondo quale senso dell'essere va interpretata? Heidegger sostiene che è una ἕξις, cioè un abito,⁴⁵ essendo quest'ultimo una capacità acquisita, l'ἄρετή va considerata anch'essa una δύναμις.⁴⁶ Tornando alla definizione, si vede poi che l'ἄρετή è determinata come

44. Opera qui quella “radicalizzazione ontologica” della filosofia etico-pratica di Aristotele di cui parla Franco Volpi (*Heidegger e Aristotele*, cit., p. 72). Sull'ontologizzazione delle ἀρεταὶ cfr. soprattutto GA 62, pp. 376-386, e GA 19, pp. 21-188. Uno studio che prende in esame il modo in cui Heidegger interpreta le ἀρεταὶ è quello di J. Taminiaux, *The Interpretation of Aristotle's Notion of Aretê in Heidegger's First Courses*, in *Heidegger and Practical Philosophy*, cit.

45. GA 62, p. 71, n. 1. Heidegger si soffermerà ad analizzare l'ἄρετή come ἕξις in GA 18, pp. 172-191.

46. Al di là della schematica identificazione posta tra ἕξις e δύναμις nel *Seminare* del WS 1922/23 (*Nachschriften* di O. Becker, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 23-48, qui p. 46: «ἕξις = δύναμις»), Heidegger approfondisce il rapporto tra la ἕξις e la δύναμις soprattutto nella parte del corso del SS 1931 dedicata a *Metaph.* Θ 3 (GA 33, pp. 160-224). Uno studio che prende in considerazione tale relazione, nonché quella tra la δύναμις e le ἀρεταὶ, secondo l'interpretazione di Heidegger, è quello di C. Lo Casto, *L'essere come dynamis*, cit., in particolare pp. 47-79. Due passi aristotelici a mio avviso utili per comprendere la ἕξις come δύναμις sono *Metaph.* Θ 5, 1047b31-35, e *De an.* B 5, 417a22-b2. Su tale questione cfr. anche M.-Th. Liske, *Kinesis und Energeia*

ciò che soddisfa una tendenza a svolgere una qualche attività fattizia con zelo; o ancora, come ciò grazie a cui un'attuazione della vita può svolgersi secondo un impegno pieno, quindi al meglio. Heidegger riprende tale definizione della virtù dalla determinazione aristotelica dell'ἀνθρώπινον ἀγαθόν data in *Eth. Nic.* A 7, 1098a16-18, secondo la quale il bene dell'uomo è ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν: *attività dell'anima secondo virtù*. Da quest'ultima definizione si apprende che l'ἀρετή riguarda un'ἐνέργεια, un'attività. I modi d'essere fondamentali della vita suscettibili di ἀρετή sono dunque le attività (ἐνέργεια). Ciò ha per Heidegger un'importanza decisiva, in quanto in tal modo emerge che il senso d'essere a partire dal quale la vita – in Aristotele detta ψυχή – va determinata, è quello dell'ἐνέργεια. Cosa però nello specifico è l'ἀρετή rispetto alla sua corrispondente ἐνέργεια? A tal proposito Heidegger cita e traduce *Metaph.* Δ 16, 1021b21-23, in cui Aristotele caratterizza l'ἀρετή propria di qualcosa come τελείωσις, ossia *perfezione*, tradotto in tedesco con *Vollendung*. Heidegger stravolge però il testo aristotelico nell'affermare che ciascuna cosa è perfetta «wenn es in Hinsicht auf das Worauf seiner eigensten Zeitigungstendenz in keiner Weise sich etwas vergibt an dem seiner seinshaften Zeitigung entsprechenden Ausmaß» («se rispetto al verso-che della sua più propria tendenza di maturazione, in nessun modo si cede qualcosa nella grandezza [μέγεθος] corrispondente alla sua maturazione ontologica [φύσις]», GA 62, p. 72). Con verso-che (*Worauf*) Heidegger intende il fine, la perfezione a cui tende qualcosa, perfezione che sarà presente solo nel momento in cui non mancherà nulla rispetto alla “grandezza” (*Ausmaß*) a cui ciascuna cosa può giungere secondo la sua φύσις. L'uomo può conseguire la perfezione solo per mezzo di un'attività virtuosa, e la sua “grandezza”, come si può evincere dal passo citato all'inizio, è quella descritta dai gradi di comparazione della vita fattizia, gradi tra i quali ce ne sarà uno massimo, che sarà espresso mediante la forma superlativa.⁴⁷ La cura per il *mehr Sehen* può essere vista ora come la tendenza al

bei Aristoteles, in «Phronesis» 36 n. 2 (1991), pp. 161-178, in particolare pp. 163-164 e 172-178. Per l'ἀρετή come δύναμις cfr. inoltre *Rhet.* A 9, 1366a36-37.

47. Heidegger tratterà in modo approfondito l'essere della vita (ψυχή) umana in quanto ἐνέργεια, il suo ἀγαθόν, e la questione dell'essere “perfetto”, compiuto, finito (τέλειον), in GA 18, pp. 43-101. Per ciò cfr. A. Caputo, *La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926)*, cit., pp. 127-141.

raggiungimento dell'ἀνθρώπινον ἀγαθόν in quanto ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν. Heidegger infatti, seguendo *Etica Nicomachea* Z, asserisce che la σοφία è un'ἀρετή, in quanto perfezione rispetto all'attività della visione comprensiva (εἰδέναι),⁴⁸ e anzi di essa, come emerge in *Metafisica* A 2, è il grado superlativo (μάλιστα). Anche τέχνη ed ἐπιστήμη sono ἀρεταί, e rientrano nella gradazione comparativa del *mehr Sehen* al di sotto del grado supremo della σοφία. Peraltro Aristotele, in *Eth. Nic.* A 7, 1098a16-18, sostiene che, se ci sono più virtù, sarà l'attività secondo quella migliore che corrisponderà al bene umano, e tale virtù migliore (βελτίστη ἕξις) è per lo Stagirita proprio la σοφία, che in *Metafisica* A 2 emerge come culmine del *mehr Sehen*. Heidegger conclude infine le sue considerazioni sull'ἀρετή in riferimento alla gradazione comparativa mettendo in risalto il ruolo della δύναμις, in quanto afferma che la "grandezza" di qualcosa dipende dal *poter-essercome* (*Wiesein-können*) di quest'ultima, ossia dalle sue *possibilità*, da ciò che può essere.⁴⁹ Questo fatto ha per Heidegger un'importanza decisiva per l'ontologia della vita, in quanto in tal modo tutti i modi d'essere del vivente si rivelano delle δυνάμεις. La vita è organizzata in capacità, nel suo essere va determinata in base a ciò di cui è capace o può essere capace. Alcune capacità le sono infatti congenite, come ad esempio possono essere quelle sensoriali; altre invece devono essere acquisite, come le varie virtù (cfr. *Metaph.* Θ 5, 1047b31-35). Non va considerato certamente una contraddizione il definire il vivente da una parte partendo dalle sue capacità, quindi dalla δύναμις, dall'altra in base alle sue attività, cioè dall'ἐνέργεια. Δύναμις ed ἐνέργεια infatti sono tra loro interconnesse: la δύναμις è tale solo di un'ἐνέργεια e viceversa. Le attività del vivente sono tutte attuazioni delle capacità corrispondenti: il camminare è l'atto della capacità di camminare, lo stesso è per il volare e così via. Secondo Heidegger, il cuore dell'ontologia della vita aristotelica sta proprio nei due concetti interrelati di δύναμις ed ἐνέργεια.⁵⁰ Essi affascinano il pensatore tedesco e gli sono

48. Per la traduzione heideggeriana di εἰδέναι con "vedere" (*Sehen*) cfr. GA 62, p. 17; per una delucidazione sui motivi di questa scelta cfr. *Prima Parte*, p. 7, e T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, p. 239.

49. GA 62, p. 72.

50. Per la centralità che Heidegger attribuisce alla coppia concettuale δύναμις-ἐνέργεια nell'economia del pensiero aristotelico sulla vita cfr. le *Nachschriften* di O.

utili per il suo progetto di un'ermeneutica ontologica della fatticità, i cui risultati sono visibili in SZ. L'idea dell'esser-ci come *poter-essere* o della sua essenza come equivalente alle diverse modalità di esistenza, testimoniano, tra le altre cose, quanto questi due principi aristotelici abbiano influenzato la sua ricerca.⁵¹

I concetti di δύναμις ed ἐνέργεια, soprattutto il secondo, assumono un ruolo importante nel prosieguo dell'interpretazione che si sta analizzando. In merito a *Metafisica* A 2, Heidegger nota inizialmente come Aristotele continui a seguire le assunzioni (*Dafürnahmen*) fattizie anche per la discussione sui caratteri pertinenti alla σοφία e al σοφός (cfr. *Metaph.* A 2, 982a4-b7). Egli precisa inoltre che questa determinazione degli aspetti da attribuire alla filosofia e al filosofo avviene sulla base del *verso-che* (*Worauf*), termine con il quale qui intende ciò a cui il vedere mira e accede nella sua motilità.⁵² Che le assunzioni interpretative fattizie seguano il principio del verso-che, manifesta per Heidegger come a dominare nelle considerazioni della fatticità greca fosse il senso di contenuto (*Gehaltssinn*). Così il primo aspetto riconosciuto come proprio del sapiente è il *potere* (δύναμις) rivolgere il vedere a tutto (*auf alles Hinsehen können*). È quindi a partire dal contenuto a cui è rivolto, in questo caso il tutto, che si può distinguere il sapiente. Chiaramente, sapere di tutto non significa avere una conoscenza specifica per ogni singola cosa, ma essere capaci di prendere visione dell'aspetto universale dei vari enti, il che vuol dire comprendere questi ultimi nel loro fondamento (*im Grunde*).⁵³

Per la vita fattizia il sapiente è anche colui che *dispone* (*verfügt*) di una peculiare *capacità* (δύναμις), di un particolare "può" (*Kann*): quello di familiarizzare con e tenere come familiare ciò a cui per gli uomini è difficile (*schwer – χαλεπόν*) accedere. Ancora una volta dunque, da

Becker, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., p. 20; GA 62, p. 21, n. 13; GA 17, pp. 26, 30 e, dalla trascrizione Weiss-Marcuse, 295; GA 18, pp. 43-101 e 223-239; GA 22, pp. 182-188 e, dalla trascrizione Mörchen, 308-314.

51. Contributi che mettono in risalto la centralità di δύναμις ed ἐνέργεια nel pensiero di Heidegger sulla vita sono ad esempio quelli di C. Lo Casto, *L'essere come dynamis*, cit., in particolare pp. 47-79, e F. Volpi, *La «riabilitazione» della δύναμις e dell'ἐνέργεια in Heidegger*, in «Aquinas» 33 n. 1 (1990), pp. 3-27, in particolare pp. 7-11.

52. GA 62, p. 71.

53. *Ibi*, pp. 72-73.

un lato il σοφός si contraddistingue per il possesso (ἔξις) di δυνάμεις specifiche, acquisite in base alle possibilità a cui può pervenire la vita secondo la “grandezza” del suo poter-essere; dall'altro, queste capacità sono individuate a partire da ciò a cui si rapportano, il quale è per la fatticità comune, che non le possiede, indisponibile. L'orizzonte direttivo delle interpretazioni fattizie rimane in tal modo il senso di contenuto.

Heidegger si sofferma su questo secondo caso, dove il *Worauf* è il χαλεπόν, poiché mostra il rovinio in cui scade la vita fattizia comune. Infatti, secondo Heidegger il motivo per cui questa qualifica ciò a cui si relaziona la visione filosofica come difficile sta nel modo in cui si attua la sua curiosità (*Neugier*), la quale con la propria visione tende a indugiare comodamente (*bequem*) presso ciò che viene incontro nella prossimità, piuttosto che rivolgersi ai principi e alle cause prime. Nel vedere curioso comune compiuto sospendendo il prendersi-cura pratico-produttivo, quindi cessando ogni rapporto con gli enti secondo l'utile, l'inclinazione è comunque quella di rimanere nella pubblicità mondana. La visione curiosa rimane ancorata alle sensazioni e l'aspetto cui mira è solo quello della mera apparenza (*Aussehen*). Essa ha solo «amore per le sensazioni» («ἀγάπησις τῶν αἰσθήσεων», *Metaph.* A 1, 980a22), e il *più* che cerca nella visione è il più nuovo (*neu*) o quello delle occasioni (*Gelegenheiten*) per balzare (*abspringen*) da una cosa all'altra mirando a soddisfare la propria goduria visiva in ciò che offre il mondo. Il vedere della fatticità comune che si libera dal peso (*Last*) delle preoccupazioni quotidiane è dunque volto a un commercio spensierato (*unbeschwert*) con il mondo e alla facilitazione (*Erleichterung*) anziché all'ulteriore preoccupazione e cura per il *mehr Sehen*. Invece di maturare quest'ultimo come cura di sé, la vita è incline a maturare la ῥαστώνη, il vivere molle, rilassato, perso tra le attrazioni e gli intrattenimenti del mondo. Secondo Heidegger, essa nel mondo pubblico suggerisce e raccomanda di mantenersi nel semplice, nel facile, nel leggero (*das Leichte*) in qualunque modo d'essere. Attraverso questo atteggiamento di tentazione e di rassicurazione (*tentativ-quietativ*), la fatticità si spinge verso il rovinio (*Ruinanz*) e la corruzione (*Corruption*) di sé. Attuandosi in tal modo, la comune curiosità per il vedere fine a se stesso non apporta alcun tipo di *mehr al Sehen*. Il *più* nella visione potrà ottenersi solo opponendo una *resistenza* (*Widerstand*) a questa tendenza d'attuazione inautentica, il che vuol dire una *controtendenza*

(*Widerzug*) per mezzo della quale, al posto del vedere s-cadente nelle leggerezze del mondo, mirare al perfezionamento (ἀρετή) della visione portandola fino ai “perché” ultimi giacenti lontano dal mondo-ambiente quotidiano. Se la *Neugier* inautentica è propensa all’alleggerimento (*Erleichterung*) e allo sgravarsi dalle preoccupazioni, quella autentica che si prende cura per il *mehr Sehen* consiste in un nuovo *caricarsi di un peso* (*Erschwerung*) e sforzarsi per scoprire i fondamenti universali degli enti. Come si può notare, il vedere fine a se stesso che si libera una volta sospese le preoccupazioni quotidiane non tende immediatamente di per sé al θεωρεῖν autentico. È proprio perché l’impulso comune non è rivolto a quest’ultimo ma alle attrazioni sensoriali che la vita fattizia parla di ciò a cui il θεωρεῖν mira come qualcosa di difficile. Nel desiderio curioso per il vedere, il θεωρεῖν è così una modalità del commercio che può essere e anzi è per lo più mancata (*verfehlt*). Alla base di questo discorso c’è per Heidegger *Eth. Nic.* B 1, 1103b6-8, passo nel quale Aristotele sostiene che la virtù si realizza nelle stesse azioni in cui la si può mancare. In questo caso, è nello stesso vedere che si può cedere viziosamente alla tentazione della leggerezza oppure contrastare quest’ultima mirando con ἀρετή al *mehr Sehen* del θεωρεῖν.⁵⁴ Heidegger crede che i Greci non furono in grado di scorgere il “diabolico” (*das Teufliche*) insito nel senso di rovinio della fatticità,

54. *Ibi*, pp. 73-76. Heidegger affronta approfonditamente le tematiche della *Neugier*, della *Ruinanz* e del contro-movimento (*Gegenbewegung*) filosofico nel corso su Agostino del SS 1921 (cfr. GA 60, pp. 157-299, qui in particolare pp. 205-246) e in quello che introduce all’interpretazione di Aristotele del WS 1921/22 (cfr. GA 61, pp. 79-155), ma anche, in modo più sintetico, nel *Natorp-Bericht* (cfr. GA 62, pp. 352-362). Su questi temi cfr. S.-J. Arrien, *Heidegger lettore di Agostino: verso un’ermeneutica della fatticità, attraverso l’esperienza della vita religiosa*, in «Bollettino Filosofico» 35 (2020), pp. 159-171, in particolare pp. 164-168; S. Jollivet, *Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 130-155, in particolare pp. 135-138; T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, cit., pp. 200-213 e 242; C. Sommer, *L’inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922)*, in «Les Études philosophiques» 76 n. 1 (2006), pp. 1-28. È interessante secondo me notare come il discorso sul modo di direzionare il vedere venga compiuto a partire dalla cornice etica. Il θεωρεῖν viene interpretato in quanto frutto della scelta virtuosa del *mehr Sehen*, l’orizzonte ermeneutico da cui Heidegger muove è quindi quello della φρόνησις, la quale medita sui mezzi per l’εὐπραξία. Ciò per un verso richiama quella “fronetizzazione” della σοφία di cui parla Ralf Elm (*Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., p. 257) e di cui si sono intravisti degli aspetti nella *Prima parte*, pp. 4-5, 14-15,

quindi le sue tentazioni e il suo suggerire le vie facili per il proprio scadimento. Inoltre, egli sostiene che persino il trattare con il χαλεπὸν è in realtà ancora una forma di commercio tesa all'alleggerimento e allo sgravamento, in quanto la contemplazione degli enti nelle loro cause è sempre un prendersi-cura che proietta al di fuori di sé, che porta a fuggire rovinosamente da sé, a non fare i conti con il peso del proprio esser-ci in quanto tale e dell'inquietudine che lo muove. La ragione dell'assenza dello sguardo sul proprio esserci secondo Heidegger sta nel fatto che i Greci, credendo di conseguire così la φύσις dell'uomo, si preoccuparono soltanto di acquisire una visione migliore per scovare i principi dell'ente, misurando autenticità e inautenticità del vivere in base al *mehr Sehen*.⁵⁵ Ciò vuol dire che in ultima istanza a condizionare l'interpretazione greca della vita continua ad essere il contenuto a cui si riferisce il commercio: il *Worauf*. Da questo dipende infatti il grado della visione e quindi il giudizio sull'autenticità o meno del vivere.⁵⁶

Sempre a partire dal senso di contenuto è colto il terzo aspetto del σοφός dalle assunzioni fattizie, poiché queste ritengono che ad accostarsi alla comprensione autentica è chi ha un commercio con i “perché” *più rigoroso (strenger)*, cioè conduce la trattazione con essi secondo ἀρετή. Bisogna precisare che tale ἀρετή si dà all'interno di un modo d'essere quale è il determinare chiarificante (*erhellendes Bestimmen*), traduzione heideggeriana di ἐπιστήμη. La σοφία è l'ἀρετή somma tra le ἐπιστήμαι. Il commercio che tratta con i “perché” senza altri scopi infatti non è uniforme, bensì ha un suo sviluppo che dipende da come si rapporta all'aspetto dell'ente, da fino a che punto vi accede. Quanto più profondamente si penetra nei “perché” e quanto più questi vengono resi oggetto di vera e propria interrogazione e trattazione chiarificante, tanto più si ha come verso-che (*Worauf*) del commercio l'εἶδος e quindi si è nella comprensione autentica.⁵⁷

e nn. 13 e 40. Per altro verso si attesta ulteriormente che il θεωρεῖν va inteso come modo della πράξις.

55. GA 62, p. 75.

56. In GA 60, p. 63, Heidegger sostiene che la determinazione formale del contenuto (*Gehalt*) ha dominato l'interesse dell'intera storia della filosofia occidentale. Per la *Ruinanz* che ne deriva cfr. R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 274-275.

57. GA 62, pp. 76-77.

La quarta assunzione va legata alla seconda, in quanto espone, ora sulla base della categoria dell'a-causa-di-cui (*Weswegen*), che per la σοφία non bastano l'arresto (*Sperrung*) e l'abbandono (*Aufgeben*) del commercio tecnico-organizzativo, con il conseguente lasciarsi-andare (*Sichüberlassen*) alla visione di ciò che sta intorno. Soltanto quel vedere che ha l'a-causa-di-cui, vale a dire il fine, in se stesso possiede un processo di maturazione secondo ἀρετή verso la σοφία. La *Neugier* inautentica, proprio perché è inautentica, non ha a cuore in modo ferreo il vedere fine a se stesso. Se lo avesse, non ci sarebbero ostacoli per la maturazione della visione verso la sua espressione migliore. Il vero e autentico voler vedere autonomo è invece quello che porta la visione alle sue massime possibilità. Il verso-che del commercio è realmente osservato in ciò che esso è soltanto quando il vedere è vissuto e compiuto in modo puro, cioè quando c'è un vero permanere (*bleiben*) nell'ente, laddove nell'inautentica *curiositas* e nel prendersi-cura pratico quest'ultimo è oggetto momentaneo di un correr-dietro (*nachgehen*) e di un correr-via (*weglaufen*) continuo che non si sofferma.⁵⁸

Per quanto riguarda la quinta assunzione, la fatticità considera il σοφός come colui che in virtù dello svolgimento di un'attività fine a se stessa si porta al gradino più alto (*die höchste Stufe*) in una relazione di padronanza e di servizio (*Herrschafts- und Dienstverhältnis*). Per Heidegger tale *sensu gerarchico* domina nascostamente nella caratterizzazione fattizia di ogni modo d'essere e quindi nell'organizzazione sociale del commercio. Entro di essa il σοφός viene ad assumere il ruolo di chi fornisce attraverso i "perché" degli oggetti il carattere essenziale del con-che (*Womit*) del commercio, andando così a chiarificare quest'ultimo. Insieme alla τέχνη e all'ἐπιστήμη, la σοφία fa parte di quei modi del prendersi-cura rivolti all'aspetto dell'ente. Potendo rispetto alle altre due andare più a fondo in esso, la σοφία ha di conseguenza in questo tipo di commercio una funzione direttiva.⁵⁹

Una volta presentate queste considerazioni, che secondo Heidegger rappresentano assunzioni proprie della fatticità, Aristotele esegue un ripercorrimiento delle stesse. Per il filosofo tedesco si tratta di un'interpretazione chiarificatrice personale dello Stagirita, la quale dimostra

58. *Ibi*, pp. 77-78.

59. *Ibi*, p. 78.

che quest'ultimo non segue la tendenza d'interpretazione (*Auslegungstendenz*) della fatticità soltanto lasciandosi dare delle ὑπολήψεις sul σοφός. Heidegger ritiene che Aristotele nella sua interpretazione personale si attenga alle assunzioni fattizie tenendo conto del loro carattere comparativo, secondo il μᾶλλον e l'ἄρετή, rilevandone ora un μάλιστα, un grado assoluto. Nello specifico, secondo Heidegger Aristotele interpreta la σοφία, di cui si tratta nel discorso della fatticità in termini comparativi, come il massimo grado a cui può giungere l'εἰδέναι, e come tale da esprimere non utilizzando il comparativo, bensì il superlativo. Per il filosofo tedesco allo stesso modo Aristotele interpreta il verso-che (*Worauf*) della visione considerato dalle assunzioni fattizie: anch'esso va individuato come ciò a cui può giungere da ultimo il comprendere, il suo autentico verso-che in quanto quello finale. Tale *Worauf*, che consiste nei primi "perché", è quindi un μάλιστα. Delle ὑπολήψεις fattizie il filosofo greco segue anche, afferma Heidegger, la prospettiva secondo la quale la comprensione autentica *dipende* (*es kommt darauf an*) proprio dal commercio con questo *Worauf*. Come detto, è il senso di contenuto che assume centralità nell'interpretazione greca. Heidegger sostiene infatti che nel ripercorrimento delle assunzioni l'interesse di Aristotele, in un discorso che resta sempre quello inerente agli aspetti del σοφός, sia principalmente quello di determinare in modo più preciso l'oggetto del prendersi-cura filosofico.⁶⁰ Secondo Heidegger a tal proposito risulta decisiva la riconsiderazione della prima assunzione, dove Aristotele spiega cosa significa conoscere ogni cosa nel suo fondamento (*im Grunde*). Nelle parole del filosofo tedesco, questo accade quando si prende visione di ciò che nel proprio essere si mostra come "in riferimento a (καθ' – *in Hinsicht auf*) ogni cosa che sia un oggetto (ὅλου – *jegliches und alles, was Gegenstand ist*): il καθόλου. Rifacendosi a *Metaph.* Δ 26, 1023b29-32, Heidegger interpreta l'universale aristotelico come una peculiare unità (ἔν), ovvero come una connessione di oggetti (*Gegenstandszusammenhang*) che viene a costituirsi in quanto autonomo e indipendente riferimento oggettuale del prendersi-cura in virtù del suo essere il "perché" unitario che spiega

60. *Ibi*, pp. 78-79. Per uno sguardo sintetico sulle cinque assunzioni fattizie e sul grado superlativo rilevato da Aristotele a partire da esse cfr. H. Vetter, *Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 88-89.

l'esser così dei molteplici particolari. Questa interpretazione chiarificante di Aristotele, tramite cui si specifica il καθόλου come oggetto del prendersi-cura filosofico, per Heidegger è talmente importante da rendere comprensibili tutte le altre assunzioni. Ciò nella misura in cui esse, nell'individuare i caratteri del σοφός, mettono al centro sempre il verso-che del commercio di questo, verso-che di cui ora Aristotele svela il senso come καθόλου. In particolare, Heidegger ritiene che da ciascuna singola assunzione, presa nei suoi elementi caratterizzanti, venga tratta in ultima misura una chiarificazione ulteriore del καθόλου.⁶¹

Rispetto alla seconda assunzione, ad esempio, era già stato evidenziato prima come la visione della *Neugier* comune rimanesse schiava della sensibilità e di conseguenza come non potesse andare oltre i singoli particolari. Heidegger aggiunge ora che anche nello sguardo tecnico domina ancora il particolare. Il τεχνίτης infatti opera rivolgendosi a un oggetto specifico individuando il perché universale che spiega il suo esser così al fine di orientare il commercio organizzativo. L'essenza universale viene espressa avendo di mira un oggetto considerato nella sua particolarità (*Jeglichkeit*). La visione del tecnico rimane dunque riferita al particolare: è καθ'ἕκαστον. Se però la tendenza tecnico-organizzativa viene sospesa per il puro θεωρεῖν, l'εἶδος smette di fungere da criterio orientativo per la produzione. Nella τέχνη infatti l'orientamento è *proveniente* dall'oggetto (*ausgehend vom Gegenstand*), colto nel suo "perché", ma inerente alla produzione di qualcosa. Nel θεωρεῖν invece l'orientamento si cerca *nell'oggetto* (*am Gegenstand*), cioè nel suo aspetto stesso. L'εἶδος non fa più da principio di movimento (ἀρχὴ κινήσεως) della produzione, bensì diviene il verso-che sul quale soffermarsi in maniera stabile per ricercarvi ora le condizioni-per-cui (*Insofern*) l'oggetto è tale; precisamente, si indaga adesso sui caratteri d'oggettualità (*Gegenständlichkeit*) a causa dei quali l'oggetto è oggetto. Si viene a trattare quindi quest'ultimo nei suoi modi d'essere (*Sein*) osservandolo semplicemente in quanto essente (*seiend*). Questo vuol dire che nel θεωρεῖν non ci si riferisce più all'oggetto nella sua particolarità, l'orientamento si sposta (*sich verlegt*) invece esclusivamente sul καθόλου, attraverso il quale si considerano in un'unità universale tutti gli oggetti assieme (*Sachzusammenhang*).

61. GA 62, pp. 79-81.

Heidegger sottolinea che a fondamento della trattazione dell'aspetto riguardante ogni oggetto in quanto tale vi è un annullamento della diversità presente tra un oggetto e l'altro, annullamento dal quale scaturisce l'aver a che fare con oggetti totalmente indifferenti entro il mondo-ambiente (*umweltindifferenten Gegenstände*). È a partire da questa equiparazione (*Gleichstellung*) che si discute di un aspetto pertinente a tutti gli oggetti, ovvero di un aspetto che li riguardi soltanto in quanto sono oggetti. La condizione di senso (*Inwiefern*) dominante diventa dunque quella dell'oggettualità (*Gegenständlichkeit*). In questo modo, ci si libera completamente da ogni orientamento rivolto a oggetti particolari e anche da modi del commercio che si occupano di determinare oggetti di specifici ambiti regionali, come le ἐπιστήμια. Per una visione così generale è richiesta inoltre la rinuncia alle relazioni con gli oggetti che, o per necessità o per piacere, sono più diffuse entro il contesto sociale fattizio. Tutto ciò porta di conseguenza molto lontano dal mondo (*Welt*) con cui hanno a che fare gli altri modi del commercio della vita, ed è per tutti questi motivi che la visione filosofica secondo il καθόλου è ritenuta dalla fatticità comune difficile. Detto questo, il dato fondamentale emerso dall'esame di questa riconsiderazione della seconda assunzione fattizia sta nella prospettiva della *Gegenständlichkeit*, secondo la quale la σοφία, nel suo senso di attuazione (*Vollzugssinn*), opera in quanto interrogazione rivolta all'oggetto al fine di rintracciare le condizioni per cui è tale.⁶² In base a questa prospettiva infatti, la σοφία viene presentata unicamente come interessata a un particolare *Worauf* del prendersi-cura. Viene quindi nuovamente alla luce come l'interpretazione greca dei modi della vita segua il principio del senso di contenuto.

Sulla via della seconda riconsiderazione si viene a comprendere anche la terza. Innanzitutto, solo in tale trattazione generalissima del θεωρεῖν, condotta a partire dalla condizione di senso (*Inwiefern*) della *Gegenständlichkeit*, si giunge ad avere a che fare maggiormente (*am meisten*), quindi secondo il μάλιστα, con le cose prime (*die Ersten*). È tramite le condizioni-per-cui (*Insofern*) in cui si articola l'aspetto dell'ente che si procede fino alle cose prime. Heidegger descrive queste ultime come i da-dove (*Woher*) che chiarificano il perché dell'apparire-

62. *Ibi*, pp. 81-83.

così (*Soaussehen*) dell'ente, o anche, in modo più specifico, come gli appartire-da-cui (*Von wo aus*) dai quali la visione dell'ente deve cominciare. Il termine greco a cui Heidegger si riferisce con queste espressioni è ἀρχή, per il quale egli usa anche molto spesso la traduzione *Woraus*, da-cui, o, poche volte qui, *Ausgang*, punto di partenza. Ora, per il vedere che giunge a considerare le ἀρχαί, cioè quello del σοφός, non è possibile avere una visione ulteriore al di là di questa, la quale è dunque il suo μάλιστα. I primi da-cui riguardano infatti tutto e in quanto primi stanno a fondamento di ogni cosa. Pertanto, a colui che ha accesso a un tale *Worauf* è possibile condurre la *più rigorosa* determinazione (*die strengste Bestimmung*) entro l'aspetto dell'ente.⁶³

Heidegger analizza infine la quarta e la quinta riconsiderazione assieme, legandole alla terza. L'oggetto della determinazione filosofica, quindi le prime ἀρχαί, è ciò che può venire compreso nell'interrogazione riguardo l'*ultima* condizione di senso (*letztes Inwiefern*) possibile, ossia quella dell'essere dell'ente considerato in quanto tale. Questo oggetto, stando in tal modo a fondamento di ogni cosa, è *il più comprensibile di tutti* (*das am meisten Verstehbare*), vale a dire quello da cui parte qualsiasi conoscenza e che rende comprensibile tutto il resto. Essendo però l'ultimo a cui può arrivare il vedere, soltanto chi ricerca la visione per la visione stessa, seguendo così la sua più propria tendenza a un'attuazione perfetta (ἐνέργεια κατ' ἀρετήν – *vollendet Vollzug*), può raggiungerlo: costui è il σοφός. Giungendo alle prime ἀρχαί, che sono fondamento di ogni cosa, il σοφός è anche colui che non dipende più da nessun altro tipo di conoscenza e che quindi abbandona ogni stato servile in essa, portandosi nell'assoluta indipendenza. Heidegger puntualizza però che anche se non dipende più da nulla e si trova in condizioni di totale libertà, la σοφία non rinnega la sua provenienza (*Abkunft*) dal contesto sociale della vita fattizia, di cui rimane un modo del commercio con il mondo. Anzi, essa resta legata al commercio andandogli a rendere disponibile, per mezzo della conoscenza delle ἀρχαί, l'a-*causa-di-cui* (*Weswegen*) di tutte le cose. La σοφία viene così a svolgere una funzione essenziale per la fatticità sociale poiché, nel chiarificare i principi primi, fa luce nello stesso tempo su ciò che orienta in massima misura il prendersi-cura. Paradossalmente, proprio

63. *Ibi*, pp. 83-84.

nell'abbandono di ogni interesse che mira all'utile immediato (*nächste Nutzungsinteressen*) o al calcolo per il successo (*Erfolgsberechnung*), la σοφία, in una ricerca fine a se stessa, perviene a ciò che consente di interpretare e spiegare tutto l'essente, va perciò a fornire l'orientamento più decisivo e quindi più utile per condurre il commercio con il mondo.⁶⁴

Terminata l'interpretazione heideggeriana di *Metaph. A 2, 982a4-b7*, si possono ora riassumere i risultati dell'analisi. Attraverso le cinque assunzioni fattizie in merito alla σοφία e al σοφός, sono stati messi in luce due elementi essenziali: uno è quello dei sensi della δύναμις e dell'ἐνέργεια su cui si fondano i discorsi comparativi della fatticità insieme al μάλιστα presente nelle riconsiderazioni di Aristotele; l'altro è il dominio che assume il senso di contenuto (*Gehaltssinn*) nelle interpretazioni fattizie dei Greci. Entrambi questi elementi assumono centralità nel prosieguo dell'interpretazione, in cui si ritorna alla questione della προᾶξις e si affronta la questione della motilità del θεωρεῖν.

Umberto Marcantonio

Università di Palermo

umberto.marcantonio96@gmail.com

64. *Ibi*, pp. 84-85.