DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220706

La cura «estrema» come rinuncia a sé. Heidegger, Agostino e l'«avere se stessi»

Sebastiano Galanti Grollo[1]

Sommario: 1. La «preoccupazione» e l'insicurezza della vita cristiana. 2. L'«avere se stessi» e la rinuncia a sé.

Abstract: This essay examines Heidegger's concept of "care", with particular reference to his interpretation of the "Confessions" of Augustine in the early Freiburg lecture course of 1921. First, I show that Heidegger develops the concept of care by focusing on the Augustinian analysis of temptations, which essentially characterize christian life. Then, I discuss the way in which Heidegger identifies in care the fundamental determination of human existence. Finally, I point out that "having oneself", which for Heidegger indicates the enactment of factical life, entails a renunciation of oneself.

Keywords: *Heidegger, Augustine, Care, Authenticity, Experience.*

Il concetto di «cura» ha un'indiscutibile centralità nel pensiero di Martin Heidegger, in particolare in *Essere e tempo*, ma già in alcuni dei primi corsi tenuti a Friburgo dal 1919 al 1923 esso comincia ad acquisire una notevole rilevanza[2]. In quelle lezioni Heidegger tenta faticosamente di elaborare una *sua* "grammatica" filosofica, nel cui ambito la nozione di cura assume un rilievo inedito, in particolare nel corso del semestre estivo del 1921 dedicato all'interpretazione del libro X delle

1 Professore associato di "Filosofia teoretica" presso l'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna.
2 Per un'accurata ricostruzione cfr. A. Caputo, *La formazione del concetto di "cura" in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali*, «Logoi.ph», VI, 15, 2020, pp. 98-160.

Confessioni di Agostino[3]. Infatti, è attraverso un confronto serrato con le pagine agostiniane, specie con quelle che trattano delle diverse *tentationes* a cui è soggetta la vita cristiana, che Heidegger ha modo di individuare nella cura *la* determinazione fondamentale dell'esistenza umana. Nel contempo, però, egli attua una peculiare "torsione" dell'impostazione agostiniana e più latamente cristiana, che lo conduce a una sorta di "pelagianesimo", la cui espressione più compiuta si troverà nell'opera del 1927. Tale inversione non è però ancora presente nell'interpretazione di Agostino, dove l'«avere se stessi», che per Heidegger indica l'«attuazione» della vita effettiva, si traduce nella *rinuncia* a sé, che sola consente di pervenire propriamente a se stessi. In questo senso, l'ipseità non può essere oggetto di possesso ma soltanto l'esito di una cura «estrema» nel senso dell'*espropriazione*, ovvero di una radicale conversione, tale da comportare il congedo dalla centralità dell'io.

1. La «preoccupazione» e l'insicurezza della vita cristiana

Nei primi corsi friburghesi e sino a *Essere e tempo* Heidegger fa ricorso a vari termini per esprimere il concetto di cura, tra i quali i più rilevanti sono sicuramente *Bekümmerung*, che tra l'altro "traduce" l'agostiniana *inquietudo*, e *Sorge*, che si imporrà nell'opera del 1927, oltre al latino *cura*.[4] Se nelle lezioni del 1919/20 sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* Heidegger ritiene che grazie al cristianesimo si sia prodotta una peculiare «accentuazione» (*Zugespitzheit*) della vita effettiva nel «mondo del sé» (*Selbstwelt*) e nelle «esperienze interiori»[5], che si rivelano (agostinianamente) come una *terra difficultatis*[6], nelle lezioni

3 Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Bd. 60, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995-2011[2]; tr. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, pp. 205-379.

4 Si noti peraltro che il termine neotestamentario per «cura» è *merimna*, che viene reso anche con *sollicitudo*. Su questo cfr. R. Bultmann, *Merimnao, promerimnao, merimna, amerimnos*, in G. Kittel – G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpat e O. Soffritti, Paideia, Brescia 1971, Vol. VII, pp. 65-80.

5 Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe Bd. 58, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. di A. Spinelli e J. Pfefferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 47 sg. Nelle citazioni dai testi di Heidegger ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

6 Cfr. *Conf.* X,16,25: «io certo, Signore, su ciò m'affatico, su me stesso m'affatico [*laboro in me*

immediatamente successive egli introduce una connessione tra la «preoccupazione» (*Bekümmerung*) e il «mondo del sé», in quanto distinto dal «mondo-ambiente» (*Umwelt*) e dal «mondo degli altri» (*Mitwelt*):

> il sé, nell'esperire se stesso, è la realtà originaria. Fare esperienza non è acquisire nozioni, ma il vitale essere coinvolti, l'essere preoccupati, cosicché il sé è costantemente co-determinato da tale preoccupazione [*Bekümmerung*]. [...] Ogni realtà riceve il proprio senso originario dalla preoccupazione del sé. [...] La preoccupazione del sé è una costante cura [*Sorge*] intorno allo scivolar via dall'origine [...]; la preoccupazione è sempre sul punto di cadere al di fuori della via dell'attuazione[7].

In questo passo emerge già l'idea heideggeriana – in realtà agostiniana, come vedremo in seguito – di una "caduta" del sé *da* se stesso *in* una molteplicità di impegni e distrazioni, tale per cui il sé, nel tentativo di sottrarsi all'*insicurezza* del vivere, si disperde nelle preoccupazioni mondane, senza propriamente «attuarsi». Di qui il compito della filosofia, che è chiamata a «suscitare l'essere preoccupato», cioè a far sì che la vita si ridesti dal suo inconcludente affannarsi, e quindi a «rendere insicuro l'esserci attuale nel suo fondamento»[8]. In questo senso, Heidegger ritiene che la filosofia debba «preservare l'effettività della vita», dunque la sua costitutiva *insecuritas*, in modo tale da mantenere «la preoccupazione per l'esperienza effettiva della vita [*faktische Lebenserfahrung*]»[9]. Peraltro, egli ritiene che sia stato proprio Agostino a vedere «nell'"*inquietum cor nostrum*" la grande incessante inquietudine

---

ipso]: sono divenuto a me stesso terra di pena [...]; ma cosa può essermi più vicino di me stesso?» (per la traduzione delle *Confessiones* si è fatto riferimento all'edizione a cura di M. Simonetti, tr. it. di G. Chiarini, Mondadori/Valla, Milano 1992-1997). È interessante notare che anche Heidegger considera la vita come «qualcosa da cui non abbiamo assolutamente alcuna distanza [...], perché noi stessi siamo essa» (M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 24 sg.).

7 M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe Bd. 59, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 144.

8 *Ibidem*, p. 145. Nelle lezioni del semestre estivo del 1923 egli si riferirà al «comprendere» nei termini di un «esser-desto» da parte dell'esserci (cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd. 63, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 24).

9 *Ibidem*, p. 144.

[*Unruhe*] della vita»[10], cioè quella *tribulatio* che è propria dell'esistenza.

Peraltro, il termine *Bekümmerung* assume in Heidegger un duplice significato, come "preoccupazione" (*inquietudo*) – affanno, angoscia – e come "sollecitudine" (*sollicitudo*) – nel senso del "farsi carico" di qualcuno o qualcosa[11] –, dando luogo a un'ambiguità che si ritroverà nella nozione cruciale dell'«avere se stessi». Ma già nell'esergo delle lezioni del 1920 vi è un riferimento alla cura di sé: *internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit*. Si tratta di una citazione dal *De imitatione Christi*[12], attribuito a Tommaso da Kempis, un testo che ha avuto una profonda influenza sulla spiritualità cristiana[13]. Il fatto che Heidegger si richiami a questo passo non deve sorprendere, poiché esso esprime la necessità che l'essere umano ritorni in sé, nell'interiorità – nel «mondo del sé», per dirlo in termini heideggeriani –, riprendendosi dalla dispersione nel molteplice. Tuttavia, tale "ritorno" non ha nulla a che vedere con l'amore egoistico di sé, che tradizionalmente va sotto il nome di *philautia*, dal momento che l'interiorità è il "luogo" di Dio; in questo senso, è solo grazie al *raccoglimento* e alla *semplificazione* interiore[14] che Dio può essere incontrato. Peraltro, la cura di sé è richiesta *ora*, poiché il tempo prezioso è per l'appunto il *presente*[15].

---

10 M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 49. Cfr. *Conf.* I,1,1. Inoltre, Heidegger sostiene che nell'*inquietum cor nostrum* – che egli separa regolarmente dal *donec requiescat in te* – si presenta un nuovo «sentimento della vita» (*Lebensgefühl*) (cfr. M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 165).

11 Cfr. A. Caputo, *La formazione del concetto di "cura" in Heidegger*, cit., p. 104, dove si propone un parallelo con Kierkegaard, al quale tuttavia Heidegger non fa mai riferimento quando parla di cura. Su questo si veda anche G. Pattison, *Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2006, pp. 153-186, in part. pp. 170 sgg.

12 Cfr. *De imitatione Christi* II,5.

13 Cfr. A. Larivée – A. Leduc, *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger. Élucidation d'un passage d'*Être et temps *(§ 42 note 1)*, «Philosophie», 69, 2, 2001, pp. 30-50, in part. pp. 32 sg. Si veda anche F. Camera, *La critica heideggeriana al concetto di* religio *e il problema del cristianesimo*, in L. Illetterati – A. Moretto (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della* Romanitas, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2004, pp. 43-63, in part. p. 46.

14 Cfr. *De imitatione Christi* I,3.

15 Cfr. *De imitatione Christi* I,23. Si veda anche Mt 6,24-34, a cui si riferisce Kierkegaard nei discorsi edificanti dal titolo *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo*, dove sottolinea che i gigli e gli uccelli sono nella gioia perché liberi dalle preoccupazioni per il domani: «che cos'è la gioia [...]? È essere davvero presenti a se stessi. Ma l'essere davvero presenti a se stessi è questo "oggi", è *essere* oggi

Tuttavia, già nelle lezioni del 1920/21, dedicate all'interpretazione delle epistole paoline, Heidegger segnala che, «nella sua cura autosufficiente, l'esperienza effettiva della vita *de*-cade costantemente nella significatività»[16], ritenendosi appagata nel suo attaccamento alle cose, per cui questo stesso «decadimento» (*Abfall*) rimane nascosto e inavvertito. È qui all'opera la ricerca di una rassicurazione nei confronti dell'*insecuritas* che è propria della vita, dalla quale si vuole distogliere lo sguardo (rimozione). Ma questa tranquillità apparente ha un prezzo, che è il nascondimento di sé a se stessi, da cui consegue l'incapacità di avvertire l'inquietudine che è costitutiva del vivere stesso; non per nulla, nel riferirsi all'«esserci preoccupato [*bekümmert*]», Heidegger fa ricorso anche all'espressione «esserci inquietato [*beunruhigt*]»[17], che indica la condizione più propria dell'esistere.

Richiamandosi a un passo della prima lettera ai Tessalonicesi, Heidegger denuncia che «coloro che in questo mondo trovano quiete e sicurezza sono coloro che si attaccano al mondo, poiché esso offre loro pace e sicurezza. [...] Non possono salvare se stessi perché non hanno se stessi, perché hanno dimenticato il proprio sé»[18]. Colui che si disperde nel molteplice si mostra dunque *incurante* (*unbekümmert*), poiché non ha una cura autentica per se stesso e quindi ha perduto se stesso. Occorre invece «riflettere sulla propria vita e sulla propria attuazione. Coloro "che dicono: pace e sicurezza" [...] si consacrano totalmente a ciò che la vita arreca loro [...]. Sono catturati da ciò che la vita offre, mentre, quanto al sapere di se stessi, sono nelle tenebre»[19]. Facendo ricorso a un'espressione assai pregnante, Heidegger osserva che essi «rimangono impantanati nel mondano»[20], restando imprigionati nel loro vano affaccendarsi.

Si tratta dunque di comprendere che «per la vita cristiana non c'è alcuna sicurezza; e la costante insicurezza è anche il tratto caratteristico di tutte le "cose aventi un significato fondamentale" della vita effettiva»[21]. Il vivere è caratterizzato

---

[...]. Quanto più è vero che sei oggi, quanto più sei completamente presente a te stesso nell'essere oggi, tanto più il giorno dell'infelicità, il domani, non esiste per te. La gioia è il tempo presente» (S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 2011, p. 63).

16 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 48.

17 *Ibidem*, p. 87.

18 *Ibidem*, p. 144. Cfr. *1 Ts* 5,3.

19 *Ibidem*, p. 146. In altri termini, essi «fuggono via da se stessi» (*ibidem*, p. 197).

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, p. 146.

da una costitutiva *insecuritas*, per cui i cristiani non possono acquietarsi in un *sapere* che garantisca loro che la salvezza si è ormai definitivamente compiuta[22]. A questo proposito, nelle lezioni del semestre estivo del 1920 Heidegger aveva sostenuto che «il *rigore* della filosofia [...] tende a suscitare l'essere preoccupato [*Bekümmertsein*] nel suo continuo rinnovamento all'interno dell'effettività dell'esserci e a rendere insicuro l'esserci *attuale* nel suo fondamento»[23]. È per l'appunto *ora* che si è chiamati a trasformare la propria vita, assumendosi la responsabilità di ciò che si è; in questo senso, «i chiamati devono vivere [...] la cura perdurante, l'autentica appropriazione nell'esperienza effettiva della vita, cioè la temporalità»[24] – in quanto temporalità *kairologica*[25].

Tuttavia, in più occasioni Heidegger ammette che è stato grazie alla lettura di Agostino che per la prima volta ha definito l'esistenza come *cura* (*Sorge*)[26]. In particolare, nel libro X delle *Confessiones* Agostino conduce la ricerca di Dio rivolgengosi alla *vita beata*, dove però ciò che conta – almeno per Heidegger – è il *modo* in cui ciascuno vi si rapporta in ogni momento, per cui occorre domandarsi non tanto che cosa essa sia, quanto «*come* essa sia avuta. [...] Appropriarsi dell'"avere" in modo tale che l'avere diventi un "essere"»[27]. A questo proposito, Heidegger sottolinea che, «indicata formalmente, la *beata vita* in quanto tale e riguardo al "come" del suo esserci è una sola. In senso proprio qui si tratta del singolo, di *come* egli se ne appropria. Ce n'è *una sola* genuina»[28]. La *vita beata* comporta dunque un «rinvio radicale al sé, fatticità autentica. – Qualcosa che di per sé non può affatto essere assunto da altri»[29]. In particolare, Heidegger declina l'agostiniano «cercare la vita» in termini di «cura [*Bekümmerung*] per la vita»[30]. Si tratta evidentemente

22 Al riguardo, Heidegger parla di un «sapere dell'inquietudine ("la certezza dell'eternità" – non inerte), che non si ferma e non lascia riposare» (*ibidem*, p. 184).
23 M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 145 (ultimo corsivo nostro).
24 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 182.
25 È lo stesso Heidegger a segnalare che il «*kairos* [è] decisivo» (*ibidem*, p. 197).
26 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993[17]; tr. it. di P. Chiodi riv. da F. Volpi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 42, p. 242. Altrove egli confessa che «il confronto col cristianesimo ha accompagnato in modo nascosto il mio intero cammino» (M. Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe Bd. 66, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 415).
27 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 253.
28 *Ibidem*, p. 256.
29 *Ibidem*, p. 254.
30 *Ibidem*, p. 251.

della cura nel senso dell'impegno, della *sollicitudo* nei confronti della vita beata; in effetti, egli spiega che «è il voler gioire il motivo dello sforzo e dell'affaccendarsi [...]: "delectatio finis cura"»[31]. Al contrario, coloro che «cadono [*cadunt*] là dove possono e ne sono paghi»[32] si dimenticano di ciò che solo potrebbe renderli felici, «non se lo pongono di fronte da sé, in quanto "possibilità", in modo sufficiente per potersene appropriare. Se ne curano talmente poco che esso [...] non è affatto presente in senso autentico»[33]. È infatti sempre *possibile* essere noncuranti, affannandosi dietro al meramente disponibile; in questo modo, essi

> prendono per autentico ciò per cui si danno premura in quel momento, senza porsi domande, cioè vogliono udire qualcosa *a quel proposito*. Ciò significa che in fondo non sono affatto in grado di udire, ossia di *mantenersi aperti*; sono solo ansiosi di apprendere ciò che fa loro «comodo» e non sanno trasformare ciò che odono in ciò che, forse, non fa loro «comodo», ma di cui devono davvero preoccuparsi [*bekümmern*][34].

Infatti, costoro «sono più intensamente occupati in altre cose»[35], e quindi non hanno occhi per la verità che *è* Dio, poiché rifuggono da quell'"apertura" che sola potrebbe mostrar loro il vero. Si tratta di una dispersione nel molteplice – *in multa defluximus*[36] –, di una vera e propria caduta che deriva dal «peso» di cui la vita è fatta: *oneri mihi sum*[37]. Se dunque per un verso «ci dissolviamo in molteplici cose e siamo completamente assorbiti nella distrazione», per altro verso siamo chiamati a lottare contro la «dispersione» (*Zerstreuung*)[38], facendo appello alla

31 *Ibidem*, p. 254. Cfr. *Enarrationes in Psalmos* VII,9.
32 *Conf.* X,23,33.
33 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 257.
34 *Ibidem*, p. 263.
35 *Conf.* X,23,33.
36 *Conf.* X,29,40. Il tema della dispersione è ricorrente nelle *Confessiones*. Cfr. ad es. *Conf.* II,1,1: «mi raccogli dalla dispersione [*dispersio*] in cui mi sono dilacerato allorquando, allontanandomi da te, l'Unico, sono svanito nel molteplice [*in multa*]».
37 *Conf.* X,28,39. Per Agostino, l'anima tende verso ciò che ama: «il mio peso è il mio amore; è lui che mi porta, dovunque vado» (*Conf.* XIII,9,10).
38 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 265. Al riguardo, Kierkegaard ricorda che è necessario gettare ogni preoccupazione in Dio (cfr. 1 Pt 5,7), poiché «se non si getta incondizionatamente *su Dio* ma altrove, non ci si libera incondizionatamente della pena, e quella in un modo o nell'altro torna, per lo più sotto forma di una pena ancora più grande e amara. Perché

continentia, mediante la quale ci raccogliamo in unità[39]. Nel sottolineare, sulla scorta di Agostino, che «la vita non è propriamente nient'altro che una costante tentazione»[40] – da non intendersi però in senso *morale*[41] –, Heidegger pone l'accento sul suo essere lacerata, dato che essa è attraversata dalla «conflittualità» (*Zwiespaltigkeit*)[42]. Tuttavia, persino nel *defluxus*, nell'affannarsi compulsivo in vista delle cose, il fine è sempre la *delectatio*, solo che in questo caso essa è il fine della cura *inautentica*.

Di qui la tesi heideggeriana per cui la «caratteristica fondamentale» della vita effettiva è «il *curare* (*l'essere preoccupati*), inteso come *vox media in bonam et in malam partem*: c'è una cura genuina e una non genuina (quest'ultima è l'"affaccendarsi")»[43]. In altri termini, la *Bekümmerung* è una sorta di *tensione* o «direzione» della vita verso qualcosa – in cui poter trovare la *dilectatio* –, che però può essere declinata in due modi diversi: nel senso dell'*uti*, che concerne le cose in quanto mezzi, o in quello del *frui*, che invece riguarda ciò a cui si aspira di per sé[44].

---

gettare via la pena, ma non su Dio, è "distrazione". [...] Invece gettare ogni pena incondizionatamente su Dio è "raccoglimento". E tuttavia [...] è un *raccoglimento* con cui ti *liberi* incondizionatamente di ogni pena» (S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*, cit., pp. 66 sg.).

39 Infatti, Heidegger segnala che non si tratta tanto di un'«astinenza» – poiché in questo caso «va perduto proprio il senso positivo» della *continentia* –, quanto del «tenere unito» (*ibidem*, p. 265).

40 *Ibidem*. Cfr. *Conf.* X,28,39. In *Essere e tempo* Heidegger affermerà che «l'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 38, p. 217), ma già nelle lezioni su Agostino egli sostiene che «la *tentatio* è un *esistenziale* genuino» (M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 327).

41 In effetti, Heidegger ritiene che le analisi agostiniane non possano essere considerate come delle «mere riflessioni cavillose di un pedante "moralista"», perché altrimenti si perde «l'autentica direzione del comprendere» (*ibidem*, p. 270).

42 Cfr. *ibidem*, p. 266.

43 *Ibidem*, p. 346. Heidegger si riferisce alla cura come *vox media* anche in una nota del *Natorp-Bericht*: «se si assume l'"aver cura" [*Sorgen*] come *vox media* [...], allora la preoccupazione [*Bekümmerung*] è la cura [*Sorge*] dell'esistenza» (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe Bd. 62, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 341-419; tr. it. di A. Ardovino e A. Le Moli, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, «FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi», 3, 2005 (*Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di P. Palumbo), pp. 165-198, qui p. 194).

44 Cfr. *De doctrina christiana* I,4,4: «godere [*frui*] significa aderire con amore a qualcosa per se stessa; usare [*uti*] invece significa indirizzare ciò di cui facciamo uso al conseguimento di ciò che amiamo». Al riguardo, Heidegger sottolinea che per Agostino «nel godere dobbiamo avere le cose

A questo proposito, Heidegger spiega infatti che «*uti* e *frui* costituiscono il *curare*. – La direzione fondamentale della *vita*: la *delectatio*. – La *tentatio* è contenuta nella *delectatio* stessa. Essa ha le possibilità decisive del *defluxus* e della *continentia*»[45].

Per quanto concerne la cura inautentica, essa si attua nel *timere* e nel *desiderare*, dato che «le molte significatività in cui vivo [...] sono ora *prospera* ([...] portare nella direzione della significatività), ora *adversa* ([...] decorrenti in senso contrario a ciò a cui si aspira)»[46]. Quanto invece alla cura autentica, essa mira alla vera felicità, che può essere conseguita solo nell'amore per Dio; al riguardo, Agostino osserva che «il nemico della nostra vera felicità ci incalza [...] per costringerci a staccare [*deponamus*] la nostra gioia dalla tua verità riponendola [*ponamus*] nella menzogna degli uomini»[47]. Heidegger "traduce" in termini di *cura* quelli che per lui sono i due concetti chiave di questo passo: «*deponere*: "spostare altrove" [*wegverlegen*] la direzione della *cura*, ovvero spostare l'apprezzamento e la determinazione del *finis*. *Ponere*: "porre all'interno" [*hinverlegen*] dell'opinione degli uomini»[48]. Di conseguenza, «questo affaccendarsi in vista della lode, cioè dell'"essere tenuti in considerazione" nel mondo degli altri [*Mitwelt*], è una *cura* che mira al piacere (agli altri)», i quali «diventano poi essi stessi importanti»[49]. Nel preoccuparmi

---

eterne e immutabili. Il giusto comportamento nei confronti delle altre cose è l'*uti*» (M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 347). Su questo cfr. J.K.A. Smith, *Confessions of an Existentialist: Reading Augustine after Heidegger*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger*, cit., pp. 221-257, in part. pp. 237 sgg.

45 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 349.

46 *Ibidem*, p. 267. In un'altra pagina Heidegger ritorna sulla «*dispersione*, che si fonda ugualmente sulla tendenza fondamentale del *timere* e *desiderare*. Entrambe le cose nella *cura* del *mondano*» (*ibidem*, p. 321). Alla concezione agostiniana del mondo Heidegger farà cenno anche in *Dell'essenza del fondamento*, segnalando che il termine *mundus* «viene impiegato in *due* significati *diversi*. Nel primo caso *mundus* significa qualcosa come *ens creatum*, nel secondo, invece, vuol dire: *habitare corde in mundo*, nel senso di *amare mundum*, che equivale a *non cognoscere Deum*» (M. Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987-1994[3], p. 101). Cfr. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929; tr. it. di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 1992-2001[2], p. 77, dove si segnala che in quelle pagine Heidegger «si riferisce unicamente alla chiarificazione del *mundus* in quanto *habitare corde in mundo*, e l'altro concetto di mondo viene nominato, ma non interpretato». Si noti peraltro che nelle *Confessiones* Agostino utilizza in prevalenza il termine *saeculum*.

47 *Conf.* X,36,59.

48 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 298 sg.

49 *Ibidem*, p. 298.

dell'opinione altrui, nel lasciarmi «distogliere dalla gioia preoccupata in senso genuino»[50], mi dimentico che Dio può essere trovato solo *in interiore homine*; è chiaro che da qui alla denuncia dell'omologazione e del dominio del «si» impersonale, di cui Heidegger parla in *Essere e tempo*[51], il passo è breve.

Inoltre, riferendosi alla denuncia agostiniana della «mancanza d'amore e di casto timore per te»[52], Heidegger chiosa che ciò comporta uno «spostare via la *cura* dalla direzione verso il *summum bonum*»[53], espressione che di lì a poco sarà oggetto di una critica serrata, poiché a suo avviso si tratta di una delle più nefaste persistenze della concezione neoplatonica nel pensiero di Agostino. Come detto in precedenza, soltanto la *continentia* consente di raccogliersi e di riprendersi dalla dispersione; secondo Heidegger, si tratta per l'appunto di un «contro-movimento [*Gegenbewegung*] contro la dispersione»[54], che consente al sé di tornare a se stesso, di «avere se stesso» propriamente, autenticamente (*eigentlich*)[55]. Tuttavia, la possibilità di riprendersi non deve limitarsi a condurre alla "solitudine" del sé, ma è in vista dell'amore per Dio: infatti, Heidegger specifica che «nella *continentia*, che nell'esperienza della *tentatio* costituisce la modalità e la direzione del superare e del frenare il decadimento», non è inclusa soltanto l'astensione dall'amore per le cose, ma anche «la direzione genuina della cura dell'amore»[56], che è rivolta a Dio. Tuttavia, resta sempre la possibilità della caduta, che – come paventa Heidegger – può rivelarsi rovinosa:

> nella cura estrema, più decisiva e più pura di se stessi sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere se stessi. (Abissale perché non si arresta più in nessun luogo [...]. La cura di sé stessi appare facile e comoda, in quanto «egoismo» risulta interessante e ponderata, ma al tempo stesso dannosa [...]: un pericoloso individualismo. [...]). Agostino vede chiaramente la difficoltà e l'aspetto in definitiva «angosciante» dell'esserci in un siffatto avere se stessi (nella

50 *Ibidem*, p. 301.
51 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 27, pp. 157 sgg.
52 *Conf.* X,36,59.
53 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 298.
54 *Ibidem*, p. 265.
55 Su questo cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998, p. 24, dove si sottolinea il debito heideggeriano nei confronti della «fenomenologia della dispersione» di Agostino.
56 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 302 sg.

piena fatticità)[57].

Certo, la preoccupazione per se stessi può tramutarsi nell'amore egoistico di sé (*philautia*), ma per Heidegger una simile preocupazione autocentrata, così come la dispersione nel molteplice, è una modalità della caduta; a tale riguardo, egli distingue infatti tra l'«amore autentico» (*eigentliche Liebe*) e l'«amore di sé» (*Eigenliebe*), che «tende ad assicurare il proprio essere»[58]. Tuttavia, il punto cruciale è che la distinzione tra cura *autentica* (propria) e *inautentica* riguarda la possibilità di «avere se stessi»:

> nell'attuazione [*Vollzug*] concretamente genuina dell'esperienza si dà la possibilità del decadimento [*Abfall*], però nella cura più propria e radicale di se stessi si dà nel contempo l'«occasione» piena, concreta ed effettiva di pervenire all'*essere* della vita più propria. Decisivo è dunque l'effettivo avere se stessi nel dare-forma alla possibilità [...] in quanto «occasione» [...] dell'afferrare l'autentica direzione della cura del proprio esserci effettivo[59].

Peraltro, Heidegger precisa che l'avere se stessi è il modo di *essere* del sé, in quale può conseguire la propria ipseità cogliendo l'«occasione» in cui è posto *di fronte* a se stesso. In particolare, è nell'«autocompiacimento» che il sé avverte di essere assegnato a se stesso:

> l'avere se stessi [...] è cura per l'*essere* di se stessi. [...] Nascosto in ciò sta l'autocompiacimento. La *molestia* lo accompagna. Nella cura di sé [*Selbstbekümmerung*] il sé – nel «come» del suo essere più proprio – dà forma sia alla possibilità radicale del decadimento sia all'«occasione» di conquistarsi. Dobbiamo cercare di conquistare una *vita bona*. La nostra vita deve dunque in qualche modo *riguardare* noi stessi[60].

57 *Ibidem*, p. 307.
58 *Ibidem*, p. 370.
59 *Ibidem*, p. 311. Già nelle lezioni sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* Heidegger aveva notato che l'avere se stessi «non è un guardare fisso un oggetto, [...] ma il processo vivente dell'acquisire e perdere la familiarità con la stessa vita concretamente vissuta» (M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 131).
60 *Ibidem*. Si noti che in *Essere e tempo* Heidegger evita di impiegare l'espressione «cura di sé»

Ciò significa che l'autentica cura di sé e il riferimento *esclusivo* a se stessi, in termini di autocentratezza o «autocompiacimento» – concetto sul quale dovremo tornare –, differiscono radicalmente. A tale riguardo, Heidegger nota che «il genuino *amor sui* è amore di se stessi. Ciò induce in tentazione, ed è per questo che proprio qui si giunge a una *molestia* perniciosa»[61]. Tuttavia, poiché nell'avere se stessi «il singolo può contare solo su se stesso»[62], gli altri sembrano uscire di scena, sebbene Heidegger sottolinei che anche agli altri ci si può rapportare in modo autentico, sì da volere il bene dell'altro; in effetti, dal momento che «ogni amore racchiude in sé una certa benevolenza (*benevolentia*) per colui che è amato», occorre riconoscere che «l'amore autentico tende fondamentalmente al *dilectum, ut sit*. Amore significa volere l'essere dell'amato. [...] L'amore relativo al mondo degli altri ha il senso di aiutare l'amato a conquistare l'esistenza, affinché pervenga a se stesso»[63].

2. L'«avere se stessi» e la rinuncia a sé

Al termine delle lezioni del 1921 vi è un passo in cui Heidegger contrappone la concezione agostiniana del sé al *cogito* cartesiano, sostenendo che «i pensieri di Agostino sono stati annacquati da Descartes. La certezza di sé e l'"avere se stessi" [*Sich-selbst-Haben*] nel senso di Agostino sono qualcosa di completamente diverso dall'evidenza cartesiana del "cogito"»[64]. In altri termini, Heidegger intende mostrare che nelle *Confessiones* di Agostino è presente un modalità del tutto peculiare di "auto-possesso", che si traduce – come diremo meglio in seguito –

(*Selbstsorge*) – né fa ricorso al termine *Selbstbekümmerung* –, ritenendo che si tratti di una tautologia (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 41, p. 235). Su questo cfr. A. Larivée – A. Leduc, *Le souci de soi dans «Être et Temps». L'accentuation radicale d'une tradition antique?*, «Revue philosophique de Louvain», 100, 4, 2002, pp. 723-741, in part. pp. 735 sgg.

61 *Ibidem*, p. 373.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*, pp. 370 sg. Si tratta di una chiara anticipazione dell'«aver cura» (*Fürsorge*) degli altri in modo autentico di cui Heidegger tratterà in *Essere e tempo* (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 26, p. 153).

64 *Ibidem*, p. 378. Per il celebre argomento del *si fallor, sum*, cfr. *De civitate Dei* XI,26. Tuttavia, Heidegger sostiene che «è completamente sbagliato rappresentarsi il radicale avere se stessi come un solipsismo iperriflesso» (M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 325).

in una forma di rinuncia a sé, assai distante dall'autocentratezza del *cogito*. A tale riguardo, occorre segnalare che nelle lezioni del 1923/24, dal titolo *Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Heidegger tratta della concezione cartesiana del *verum* in quanto *certum*, sostenendo che in essa, proprio a causa della centralità dell'essere umano, che Descartes colloca «nelle vicinanze di Dio», è presente «un estremo pelagianesimo del conoscere teoretico»[65]. Ma la questione è che lo stesso Heidegger – *contra* Agostino – ricade in una sorta di "pelagianesimo" (certo non del «conoscere teoretico»), incentrato sulla capacità dell'esserci di avere propriamente se stesso, senza alcuna necessità della *grazia*[66].

Seguendo Agostino, Heidegger ritiene che l'avere se stessi sia possibile solo nell'acuta percezione della condizione di *infirmitas* e di *insecuritas* che pertiene essenzialmente al vivere, la quale induce a un'interrogazione rivolta a se stessi; è in questo senso che Agostino parla di una «minaccia dell'avere-se stessi – nella piena fatticità»[67]. Si tratta dunque di mettersi radicalmente in questione, in un'inesausto esame di sé che solo può condurre una vita piena. È nella ricerca di Dio che Agostino perviene alla *rinuncia* a sé, ed è proprio su tale ricerca che Heidegger si sofferma, denunciando il fatto che Dio non può essere acquisito come un possesso stabile, come se fosse una sorta di "oggetto", *presente* all'interno dell'anima, in cui trovare la quiete; secondo Heidegger, in tale orientamento verso il *summum bonum* si rivelerebbe l'influenza deleteria del neoplatonismo sul pensiero agostiniano. Al contrario, occorre rendere se stessi presenti *dinanzi* a Dio, mettendosi in questione

65 M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 17, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; tr. it. di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Bompiani, Milano 2018, p. 477. In un'altra pagina egli si richiama nuovamente ad Agostino, domandandosi «*in quale senso la verità in genere appartenga all'"esserci"*. È la questione agostiniana del *rapporto tra veritas e vita*» (*ibidem*, p. 261), che però è centrale anche per Heidegger, poiché la verità è tale solo se mette in questione la vita stessa, tanto da renderla "insicura" (come si diceva in precedenza).

66 Cfr. C. Esposito, Quaestio mihi factus sum. *Heidegger di fronte ad Agostino*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Augustinianum, Roma 1993, pp. 229-259, in part. pp. 245 sg. Si veda anche J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Puf, Paris 2008[2]; tr. it. di M.L. Zannini, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, p. 223, dove si sostiene che, «al contrario di Heidegger, sant'Agostino vede che la pretesa "autenticità" (che bisogna intendere più esattamente come l'appropriazione di sé ad opera del sé) *non* si realizza precisamente con la volontà».

67 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 311.

– *quaestio mihi factus sum*[68] –, ed è qui che sorge la preoccupazione, la *cura* per se stessi. In questo modo, «la domanda "*dove* trovo Dio?" è ribaltata nella discussione delle condizioni dell'esperienza di Dio, che confluisce nel problema "chi sono io stesso?"»[69].

Bisogna dunque comprendere quale sia il modo autentico in cui il sé deve porsi di fronte a Dio[70]. A tal fine, Heidegger distingue due sensi della *fruitio Dei*: l'uno riguarda la possibilità di "riposare" in Dio, intendendo quest'ultimo come *qualcosa* di presente all'interno dell'anima; l'altro – a cui ovviamente egli si sente più prossimo – è invece incentrato sull'inquietudine (*Unruhigkeit*), e sarebbe questo secondo senso, a detta di Heidegger, quello propriamente agostiniano. Infatti, per un verso egli ritiene che la *fruitio Dei*, intesa nel senso del rapportarsi al *summum bonum* – che è tale sulla base di un'*assiologia*, cioè di un ordinamento valoriale, ma in realtà ontologico[71] –, non consenta realmente al sé di avere una cura autentica per se stesso, poiché essa «si pone in ultima analisi in antitesi con l'avere il sé [...]. A ciò è connesso il fatto che per Agostino lo scopo della vita è la *quies*»[72]. Per altro verso, però, Heidegger sostiene che «la "fruitio" di Agostino

68 *Conf.* X,33,50. Jean Greisch ritiene che l'espressione *quaestio mihi factus sum* indichi il lato «comprensivo» – riferito cioè alla «comprensione» – della prova a cui la vita è sottoposta, mentre *oneri mihi sum* ne rappresenti il lato «affettivo» (cfr. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000, p. 233).

69 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 263.

70 Su questo punto Heidegger tornerà nei seminari su Lutero tenuti a Marburgo nel 1924, in cui afferma che «l'oggetto della teologia è Dio; il suo tema, l'uomo nel "come" del suo essere-posto dinanzi a Dio» (M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther*, in B. Jaspert (hrsg. von), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Elwert, Marburg 1996, pp. 28-33; tr. it. di A. Ardovino, *Il problema del peccato in Lutero*, in A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma 2016, pp. 259-270, qui p. 262).

71 Cfr. F. Van Fleteren, *Augustine:* Confessiones *X*, in F. Van Fleteren (edited by), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2005, pp. 3-25, in part. p. 10.

72 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 348. Cfr. *Conf.* I,1,1. Riferendosi all'interpretazione heideggeriana di Agostino, già Pöggeler segnalava che «nel quietismo della *fruitio Dei*, che ha la sua origine nel pensiero neoplatonico, egli non coglie più l'esperienza fattuale della vita» (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990; tr. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, p. 44). In realtà, la quiete non sembra essere un possesso stabile nemmeno per Agostino, il quale conclude il libro X (cfr. X,43,70)

non è quella specificamente plotiniana, culminante nella contemplazione, bensì è radicata nella concezione peculiarmente cristiana della vita effettiva»[73]. Di là dal privilegio attribuito alla contemplazione, ciò che davvero conta è che la *fruitio Dei* avvenga nell'*attuazione* del sé; in questo modo, «il sé conquista piuttosto la condizione di attuazione dell'esperienza di Dio. Nel darsi da fare per la vita relativa al sé, Dio è presente. In quanto oggetto nel senso della *facies cordis*, Dio agisce nella vita autentica dell'uomo»[74]. A scanso di equivoci, è bene precisare che qui Dio non è certo «presente» come *qualcosa* di coglibile in termini oggettivi, ma come Colui che dà senso all'intera esistenza – «agendo» in essa –, e che può essere incontrato solo rivolgendosi al proprio cuore.

Tuttavia, il cuore di Agostino trema al cospetto di Dio, e Heidegger interpreta tale tremore come un'indicazione della *fruitio Dei* autentica; riferendosi al *tremor cordis sui*[75], egli nota infatti che «si tratta di un fenomeno che è costitutivo della cura di se stessi: il "timor" *genuino*. Lo scostarsi da ciò è un allontanar-si dal "caste timere te", dal *puro* temere Dio»[76]. In altri termini, il modo in cui è attuata l'autentica *fruitio Dei* è il *timor castus*, che dev'essere distinto dal *timor servilis*, poiché «chi ha iniziato ad aspirare al bene per amore del bene stesso vive nel *puro* timore. [...] Questo timore non ha la direzione del "tenersi alla larga", bensì dell'"attirare a sé". [...] Il puro timore fa tutt'uno con la fiducia»[77]. Al contrario, il *timor servilis* è la mera e «servile» paura di essere puniti da Dio. Ma il punto cruciale è che per Heidegger «il *timor castus* è il "timore relativo al sé"»[78], ovvero l'autentica preoccupazione per se stessi. Ciò significa che «in questa esistenza autentica il timore più radicale è

– quindi lo stesso itinerario verso Dio – con una citazione tratta dal salmo della lontananza (cfr. *Psalmos* 22,27). Si potrebbe dire che nella *vita beata* l'anima è da un lato acquietata, nella misura in cui ha superato l'attaccamento alle cose del mondo, ma dall'altro lato rimane inquieta, poiché corre pur sempre il rischio di perdere Dio.

73 *Ibidem*. Su questo cfr. R. Coyne, *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in* Being and Time *and Beyond*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2015, pp. 65 sg.

74 *Ibidem*, p. 367. Cfr. *Sermones* LIII,11,12: «rivolgi il tuo pensiero alla faccia del tuo cuore».

75 Cfr. *Conf.* X,39,64.

76 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 373. Cfr. *Conf.* X,36,59.

77 *Ibidem*, p. 376. Heidegger si soffermerà su questa distinzione anche nelle lezioni del semestre estivo del 1924 (cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 18, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002; tr. it. di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 207). Si veda anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 40, p. 232.

78 *Ibidem*, p. 377.

costitutivo della cura»[79].

Tale timore è provocato dalla messa in questione di se stessi, da quella che Agostino chiama *veritas redarguens*, distinguendola dalla *veritas lucens*[80]. Compare qui il tema agostiniano dell'*aversio a Deo*, del distogliersi dalla verità che è Dio. Infatti, costoro amano la verità quando risplende su di loro, ma la odiano quando li rimprovera, e quindi «l'amano quando si scopre, e la odiano quando li scopre [...]: come non vogliono essere scoperti da lei, lei li scoprirà a loro dispetto»[81]. Al riguardo, Heidegger osserva che

> essi la amano se viene loro incontro rilucendo, in vista di un comodo, estetico gioire di essa [...]; però la odiano se li incalza da vicino. Quando essa li riguarda e li scuote, mettendo in questione la loro propria fatticità ed esistenza, allora è meglio chiudere in tempo gli occhi sulla verità[82].

Ciò significa che, nel rifiutarsi di affrontare la verità, la vita *si chiude* in se stessa: «è indubbio quindi che gli uomini desiderino che la "verità" diventi loro manifesta, [...] eppure essi stessi si occludono [*riegeln sich ab*] a tale eventalità»[83]. Si tratta di quella che per Heidegger è l'«esperienza fondamentale dell'"essere nascosti a se stessi" [...] – l'occlusione [*Abriegelung*]».[84]

79 *Ibidem*, p. 331.

80 Cfr. *Conf.* X,23,34. Questa distinzione rimanda al passo giovanneo (cfr. *Gv* 3,21), richiamato all'inizio del libro X (cfr. *Conf.* X,1,1), in cui si parla del «fare la verità» (*facere veritatem*), ovvero della verità come qualcosa che si *fa*. Si noti peraltro che tale distinzione è stata ripresa anche da Levinas, là dove afferma che «nel libro X delle sue *Confessioni* Sant'Agostino oppone alla *veritas lucens* la *veritas redarguens* – la verità che accusa o che rimette in questione» (E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982-1986[2]; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986, p. 196).

81 *Conf.* X,23,34.

82 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 260.

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*, p. 323. Su questo Heidegger tornerà nelle lezioni del 1921/22, parlando del «terzo carattere del senso di riferimento della cura» cioè per l'appunto l'«occlusione» o «chiusura» (*Abriegelung*) della vita in se stessa: «nella cura la vita si chiude contro se stessa e tuttavia, proprio in questa chiusura, non può liberarsi di sé» (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; tr. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 138).

Ma la messa in questione dell'io, e quindi la possibilità di pervenire autenticamente a se stessi, si realizza in modo eminente nella terza delle tre *tentationes* esaminate da Agostino, ovvero l'*ambitio saeculi*, che segue alla *concupiscentia carnis* e alla *concupiscentia oculorum*[85]. Riferendosi alle prime due forme della *tentatio*, Heidegger sostiene infatti che «nell'attuazione dell'esperienza il sé in quanto sé non si articola in termini attuativi [*vollziehend*]»: nella *concupiscentia carnis* (*voluptas*) il sé «si dissolve [...] nell'"avere a che fare con", ovvero in ciò con cui ha a che fare», mentre nella *concupiscentia oculorum* (*curiositas*) il sé «non si dissolve, ma tantomeno giunge a se stesso»[86]. Se dunque in queste *tentationes* «il sé è vissuto dal mondo», ciò non accade nell'*ambitio saeculi* (*superbia*), in cui il sé «si articola in termini conformi all'attuazione, in quanto ne va espressamente di esso medesimo»[87]. In particolare, è in quello che Heidegger chiama «autocompiacimento» (*Selbstwichtignahme*)[88] – letteralmente il "darsi importanza" di fronte a se stessi – che il sé può davvero perdersi o ritrovarsi. Infatti, nell'autocompiacimento il sé «si ante-pone il suo proprio mondo del sé e lo prende ancora decisamente sul serio»[89]. Inoltre, in questa peculiare configurazione dell'*ambitio saeculi* il mondo degli altri è come interiorizzato, nel senso che l'anima non desidera di essere temuta (*timeri velle*) o amata (*amari velle*) dagli altri, ma mira unicamente all'approvazione da parte di se stessa. Ne consegue che tale forma di autocompiacimento non è rivolta al mondo degli altri, dato che prescinde dalle lodi altrui, ma al mondo del sé; in questo senso, Heidegger sottolinea che «il *gaudium* (*delectatio*) si dirige verso il mondo del sé»[90].

Proprio qui, nella massima espressione dell'autocentratezza dell'io, Heidegger individua la possibilità dell'avere se stessi in modo autentico, poiché è solo

85 Cfr. *Conf.* X,30,41. È interessante notare che secondo Heidegger «Agostino non caratterizza questi fenomeni solo in termini obiettivi – ossia come fenomeni che in qualche modo accadono –, ma la sua esposizione si mantiene sempre nell'atteggiamento fondamentale [*Grundhaltung*] della *confessio*: egli cioè confessa come "da" e "in" tali fenomeni gli vengano tentazioni, e come si comporti (o tenti di comportarsi) nei loro confronti» (*ibidem*, p. 272).

86 *Ibidem*, p. 292. Per quanto concerne i sensi, la tentazione consiste nel «mettere da parte le possibilità e nell'insediarsi saldamente nel *reale*, nel significativo» (*ibidem*, p. 281). Cfr. M. Fritsch, Cura et Casus*: Heidegger and Augustine in the Care of the Self*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger*, cit., pp. 89-113, in part. pp. 105 sg.

87 *Ibidem*.

88 Cfr. *ibidem*, p. 297.

89 *Ibidem*, p. 306.

90 *Ibidem*, p. 304.

ritornando in me stesso (*in te redi*), riprendendomi dalla dispersione nel molteplice, che posso infine abbandonare me stesso e rinunciare a fare di me un idolo, un falso Dio. Ma posso anche – e non vi è alcuna garanzia che ciò non accada – attribuire a me stesso quell'importanza che, inevitabilmente, mi porterà a perdere me stesso, ed è per questo che l'avere se stessi è «angosciante»[91]. Infatti, nel compiacersi di se stesso, il sé si sbarra la strada per poter gioire in Dio, precludendosi così la vera felicità. Al contrario, «nella modalità in cui il sé, relativamente alla prestazione, non assegna più nulla a se stesso – proprio allora tutto è abbandonato nel gioire dinanzi a Dio»[92]. L'attuazione *autentica* del sé è esattamente qui, nel *non* attribuirsi più alcuna importanza, nel rinunciare a se stessi, nel farsi niente di fronte a Dio[93]; solo così il sé può avere autenticamente se stesso. Nel riferirsi all'autocompiacimento, Heidegger si richiama al passo agostiniano in cui si specifica che esso «rende vani [*inanescunt*] quanti si compiacciono di sé»[94], sostenendo che nell'essere interiormente compiaciuti di se stessi ci si "svuota" di se stessi dinanzi a Dio; infatti, «mediante questo "movimento" nascosto tutto cade nel vuoto, *inanescit*, e ogni cosa è radicalmente privata di validità rispetto al *summum bonum* (dinanzi a Dio)»[95]. Si tratta di una *kenosis* radicale, che rappresenta l'unica possibilità di aversi in modo autentico.

Ora, Heidegger chiama questa *rinuncia* a sé la «cura [*Bekümmerung*] estrema, più decisiva e più pura di se stessi», nella quale – come detto in precedenza – «sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere se stessi. (Abissale perché non si arresta più in nessun luogo [...])»[96]. Ed è proprio considerando la necessità della rinuncia a sé che si comprende perché per Heidegger l'avere se stessi di Agostino è radicalmente diverso dal *cogito* cartesiano[97]. L'autentica "autoaffezione" del sé è il suo gioire in Dio, non la certezza di sé che deriva dalla

91 Cfr. *ibidem*, p. 307.
92 *Ibidem*, p. 306.
93 Heidegger sottolinea infatti che «dinanzi a Dio l'uomo, quanto al suo significato, è un "nulla"» (*ibidem*, p. 300). Anche Hannah Arendt, sempre riferendosi ad Agostino, porrà l'accento sull'abnegazione di sé, sottolineando che l'amore di Dio comporta la dimenticanza di se stessi (cfr. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 38).
94 *Conf.* X,39,64.
95 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 307.
96 *Ibidem*.
97 Cfr. *ibidem*, p. 378.

riflessione. Se dunque da un lato il *cogito* è *presenza* di sé a sé[98], dall'altro lato la *vera* ipseità – quella che si *fa*, che *fa* se stessa, in un "fare" del tutto peculiare – è invece un assentarsi; se infatti ci si libera da quell'ingombro che l'io è *per se stesso*, non si ha più la pretesa di essere qualcuno o qualcosa. Di conseguenza, l'"auto-possesso" si configura come una radicale *espropriazione*, come un congedo dalla centralità dell'io.

Heidegger pone inoltre l'accento sulla *molestia* che a suo avviso caratterizza *essenzialmente* il vivere, dal momento che non è possibile affrancarsi una volta per tutte dalle tentazioni. Si noti peraltro che la *molestia* non è tanto un «peso obiettivo», da cui liberarsi, quanto un'«occasione» per riprendersi, e quindi occorre «afferrarla in termini *esistenziali*»[99]. In altri termini, essa non indica dei contenuti oggettivabili, ma contrassegna «un "come" dell'esperire, [...] una minaccia dell'avere se stessi»[100]. Si tratta dunque di una

> molestia per la vita, qualcosa che la aggrava; e l'elemento autentico della molestia sta proprio nel fatto che essa può aggravare, dove questo «potere» è costituito dalla stessa attuazione dell'esperienza di volta in volta data. Di conseguenza, questa possibilità «cresce» *quanto più la vita vive*; questa possibilità cresce *quanto più la vita perviene a se stessa*[101].

In effetti, le due ultime determinazioni sono tra loro connesse, dal momento che la prima concerne l'attuazione dell'esperienza, nel senso che la *molestia* cresce «quanto più il *curare* si stabilisce in ogni direzione», cioè rivolgendosi di volta in volta «al mondo-ambiente, al mondo degli altri e al mondo del sé»[102]. Riguardo alla seconda determinazione, essa indica che «l'*essere* della vita consiste in qualche

98 «L'essere della *res cogitans* (della coscienza) significa essere semplicemente presente [*Vorhandensein*]» (M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *Gesamtausgabe,* Bd. 64, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, p. 102).

99 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 325. In effetti, «la "molestia" va definita in termini esistenziali: non "peso" – in senso greco-ascetico –, bensì occasione della serietà» (*ibidem*, p. 338).

100 *Ibidem*, p. 311.

101 *Ibidem*, p. 308. Su questo cfr. D. Dahlstrom, *The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger*, cit., pp. 187-219, in part. pp. 215 sgg.

102 *Ibidem*, p. 309.

modo anche nel suo essere-avuta», e quindi la *molestia* cresce «quanto più la vita esperisce che nella sua piena attuazione propria ne va di essa stessa, del suo *essere*»; di conseguenza, la vita «è tale che il suo essere *si fonda* su un radicale avere se stessi»[103]. In questo senso, Heidegger "traduce" tale nozione nelle *sue* categorie, là dove afferma che «il senso della *molestia* si determina in base all'autentico "come" della vita stessa»[104]. Ed è proprio a causa della *molestia* che l'avere se stessi è contrassegnato dall'insicurezza, poiché

> non ho mai la possibilità di richiamarmi a un momento per così dire «fissato» in cui possa sostenere di avere penetrato me stesso. Già l'attimo successivo può smentirmi, rivelandomi come del tutto diverso. Perciò l'«avere me stesso» – nella misura in cui è attuabile – si dà sempre solo nel corso e nella direzione di questa vita, un avanti e indietro[105].

Nel segnalare che per Agostino l'essere umano può conoscere se stesso solo nella *tentazione*[106], e che l'autentica tentazione è «la *tentatio tribulationis*, la quale fa sì che l'uomo metta in questione se stesso»[107], Heidegger afferma che «proprio nella cura più radicale di se stessi, che è quella genuina, [si] sprigiona la *forza più inquietante* della *tentatio*, sicché solo qui si giunge alla situazione più radicale dell'esperienza di sé»[108]. Per questo, egli sottolinea ancora una volta la necessità di mettere in questione l'io: «che cosa sono io? *Quaestio mihi factus sum*. [...] "Vita" – un "come" dell'essere, che consiste precisamente nell'esperire le *tentationes*. È una *tentatio*, costituisce la possibilità del perdersi e del conquistarsi»[109]. Ma la possibilità di conquistare se stessi è demandata all'azione della *grazia*, poiché l'io non è nella condizione di *sapere* se la direzione della cura – il suo modo di relazionarsi alle

103 *Ibidem*, p. 310.
104 *Ibidem*.
105 *Ibidem*, p. 279. Cfr. *Conf.* X,32,48: «nessuno deve sentirsi sicuro in questa vita che è stata detta tutta una tentazione: non è detto che chi poté diventare da peggiore migliore, non possa anche tornare da migliore peggiore».
106 «L'uomo non si conosce affatto se non si conosce nella *tentatio*. Si vede il senso storico fondamentale del *discere*, che si realizza nell'esperienza storica, concreta ed effettiva di se stessi. La *tentatio* è un concetto specificamente storico» (*ibidem*, p. 349). Cfr. *Sermones* II,3,3.
107 *Ibidem*.
108 *Ibidem*, p. 323 (parentesi quadre nel testo).
109 *Ibidem*, p. 313.

determinazioni mondane, agli altri e a se stesso – è quella autentica, che lo porterà alla *vita beata*. Agostino afferma infatti che il fine della cura è conosciuto solo da Dio, il quale «guida il giusto dinanzi a sé nella sua coscienza stessa, ove nessun uomo vede, ma solo colui che [...] vede ciò in cui ognuno trova piacere. Il piacere è infatti il fine dell'affanno [*finis enim curae delectatio est*]»[110]. Lo stesso Heidegger, commentando questo passo, osserva che «nella coscienza è Dio stesso che ci si rivolge e vede la nostra cura e la nostra meta»[111]. Il fine della cura rimane dunque inaccessibile all'io, il quale non ha nessuna certezza che la sua condotta di vita – per quanto virtuosa possa essere – lo porti alla salvezza; in effetti, poiché «l'attuazione dell'esperienza è di per sé sempre nell'insicurezza», si corre costantemente il «pericolo di cedere alla "corrente" e di cadere nel non genuino»[112]. È questa per Heidegger la fatticità del sé, il quale non può contare su nessun «sostegno»[113]; di qui l'autentica preoccupazione, che è destinata a non trovare alcuna risoluzione.

Richiamandosi alla concezione agostiniana per cui l'anima non è in grado di salvare se stessa, Heidegger sostiene che l'io non può pervenire a se stesso con le sue sole forze; si tratta di un "anti-pelagianesimo"[114] che sottrae al sé la possibilità di riprendersi dal decadimento contando solo sui suoi mezzi. Ma già nelle lezioni del semestre immediatamente successivo, dal titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Heidegger sostiene in modo esplicito che la filosofia, in quanto radicale interrogazione di sé, rappresenta quel movimento «contro-rovinante» che permette all'esserci di riprendersi dal «rovinìo» (*Ruinanz*), cioè dalla dispersione nelle determinazioni mondane. Infatti, egli afferma che «una *motilità* [*Bewegtheit*]

110 *Enarrationes in Psalmos* VII,9. Ciò significa che l'anima umana, a causa della sua *angustia* – della sua ristrettezza – rimane oscura a se stessa: «la mente è troppo angusta per comprendere se stessa» (*Conf.* X,8,15). D'altronde, la necessità di *mundare* lo sguardo per poter vedere Dio – e quindi la propria anima – è chiaramente affermata da Agostino: «purifichi l'occhio con cui potrà vedere Dio [...] perché ha gli occhi sporchi» (*Tractatus in Joannis Evangelium* I,19). Su questo Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 366 sgg.

111 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 346.

112 *Ibidem*, p. 269. Cfr. *Conf.* X, 35, 57: «Altro è rialzarsi prontamente, altro è non cadere».

113 Cfr. *ibidem*, p. 165.

114 Cfr. R. Coyne, *A Difficult Proximity: The Figure of Augustine in Heidegger's Path*, «The Journal of Religion», 91, n. 3, 2011, pp. 365-396, in part. p. 394. Si noti peraltro che nel *Natorp-Bericht*, perorando la causa di un'interpretazione dell'«antropologia agostiniana» che non si limiti a ricondurla alla psicologia o alla teologia morale, Heidegger afferma che una simile interpretazione dev'essere incentrata sugli «scritti della polemica antipelagiana» (M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, cit., p. 179).

contro-rovinante è quella dell'*attuazione dell'interpretazione filosofica* in quanto essa si attua nell'appropriata *modalità d'accesso della problematicità*. È proprio nell'interrogare che la vita effettiva perviene alla sua autodatità genuinamente sviluppabile»[115]. Ciò significa che non è necessario confidare in un intervento esterno, cioè nell'azione di un Altro – nella grazia –, per contrastare la tendenza al decadimento che caratterizza essenzialmente il vivere, la cui dinamica è interamente autoreferenziale[116].

Pur riconoscendo che alcuni caratteri essenziali dell'esistenza umana sono stati portati alla luce dall'esperienza cristiana – in quanto «pre-teoretica» –, Heidegger intende dunque affrancarsi da ogni riferimento confessionale, persino là dove parla della tentazione, che a suo avviso non comporta necessariamente un rimando all'esperienza religiosa. In effetti, egli sostiene che per comprendere «il carattere della *tentazione* [...] non occorre che sia viva una qualche esperienza fondamentale di tipo religioso. Va detto però che solo attraverso il cristianesimo diviene visibile la tentazione come carattere della motilità»[117]. Nell'ammettere il suo debito nei confronti del cristianesimo, Heidegger si spinge sino a proporre un'interpretazione dell'esistenza che è del tutto *immanente* alla vita – non ai contenuti del vivere, ma alla sua interna dinamica –, al punto tale da prescindere da quel "Tu" di fronte al quale l'io di Agostino si confessa[118]. Certo, il *confiteri* rimane pur sempre l'«atteggiamento fondamentale»[119], ma è come se per Heidegger la *confessio* dovesse compiersi davanti a se stessi.

115 M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 181.

116 Di qui la rilevanza della concezione aristotelica della *kinesis*, a cui Heidegger farà ricorso per esprimere la specifica motilità della vita.

117 M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 183.

118 Cfr. C. Esposito, *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, «FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi», 3, 2005 (*Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di P. Palumbo), pp. 63-84, in part. p. 72.

119 Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 272.