

L'origine resta futuro. La questione dell'affettività nel corso heideggeriano sui Concetti fondamentali della filosofia aristotelica (1924)

Abstract: *The Origin Remains Future. The Question of Affectivity in the Heideggerian Course on the Fundamental Concepts of Aristotelian Philosophy (1924)*

This paper reconstructs the origin and choice of the term *Befindlichkeit*, analyzing the Heideggerian course *Fundamental Concepts of Aristotelian Philosophy* (1924). In the first step, the importance of the question is motivated within the Heidegger path. Later, philological aspects are addressed, showing how the term *Befindlichkeit* is coined as a translation of three different Greek terms (*diathesis*, *pathos*, *hedone*) and then acquires autonomous thickness, to indicate the emotional situation of *Dasein*. Finally, we focus on what could be called “the path of authenticity”: *eudaimonia* (i.e. the *telos*) and *phobos* (necessary for an authentic decision): emotional tonalities that seem one of the most interesting deliveries of the Heideggerian scenario.

Keywords: Aristotle, *Befindlichkeit*, Emotional Tonalities, Heidegger, *Pathos*

«*Herkunft bleibt stets Zukunft*», come è noto, è un'espressione utilizzata da Heidegger per ricordare la sua provenienza teologica¹. La assumiamo qui, però, solo come indicazione generale, nella convinzione che le intuizioni del “primo Heidegger” restino decisive non solo per il prosieguo del suo cammino, ma anche per chi, come noi, le legge quasi ad un secolo di distanza.

Nel caso specifico, abbiamo scelto di lavorare su un Corso in cui vengono forgiati molti termini che si ritroveranno in *Essere e tempo*, ovvero *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* (CF), del 1924. E in particolare sulla *Befindlichkeit*.

In un primo passaggio, cercheremo di giustificare la ragione di questo interesse. Quindi affronteremo gli aspetti più propriamente filologici, mostrando come e perché si arrivi, in questo Corso, a coniare il termine *Befindlichkeit* (in relazione ai termini aristotelici *diathesis*, *pathos*, *hedone*). Infine soffermeremo la nostra attenzione su quelli che ci piace chiamare “i *pathe* dell'autenticità”, ovvero l'*eudaimonia* (come *telos*) e il *phobos* (come salto): tonalità emotive che ci sembrano una delle consegne più interessanti dello scenario heideggeriano.

1. I Concetti fondamentali della filosofia aristotelica e la questione dell'affettività in Heidegger

Il testo a nostra disposizione si basa sulle trascrizioni degli studenti, essendosi in gran parte perduto il manoscritto originale, ed è il primo della fase marburghese che pone un serrato corpo a corpo con Aristotele.

L'importanza di queste ricerche è segnalata da Heidegger stesso. In *Essere e tempo*, proprio nel § 29, dedicato alla situazione emotiva, si ricorda l'importanza della *Retorica* aristotelica, che deve essere intesa come «la prima ermeneutica sistematica dell'essere-

* Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

¹ Heidegger (1973), p. 90.

assieme quotidiano»². Diversi anni dopo, in *Besinnung* (1938-'39)³, pur facendo notare come molte delle sue prime intuizioni siano state superate, Heidegger scrive: «qualcosa di ancora utilizzabile [...] contiene l'interpretazione del *Sofista* e le lezioni sulla *Retorica* di Aristotele». E ancora nel 1972, in una lettera alla Arendt, segnala la sua preoccupazione, perché «dell'importante corso del 1924 su *Aristotele, Retorica, Libro II*, mi mancano sia il manoscritto che qualsiasi raccolta di appunti»⁴.

Editato nel 2002 e tradotto in italiano nel 2017, questo Corso ha attirato per diverse ragioni l'attenzione degli studiosi, sia heideggeriani che aristotelici⁵, ma anche degli interessati ai temi del linguaggio e della retorica⁶. Tra i temi-chiave, ne troviamo alcuni poco sviluppati nel resto dell'opera heideggeriana (come quello della *koinonia*, dell'*ethos*, della politica, ma anche della *phronesis* e della *arete*); altri abbastanza noti, qui anticipati: l'essere, il tempo, il linguaggio. Perché soffermarsi sulla questione affettiva e, prima ancora – brevemente –, che cosa dobbiamo intendere con il termine '*Befindlichkeit*'?

«Ciò che ontologicamente designiamo con l'espressione *Befindlichkeit*⁷ è onticamente ben noto e quotidiano sotto il nome di tonalità emotiva, essere emotivamente intonati (*Stimmung, Gestimmtsein*)» – scrive Heidegger in *Essere e tempo*,⁸ in un passaggio non solo molto noto, ma abbastanza chiaro da non meritare ulteriori commenti: solo qualche sottolineatura.

Primo: la *Befindlichkeit* è un esistenziale fondamentale (insieme alla comprensione e al discorso); non indica le singole tonalità emotive (gioia, tristezza, noia, paura, ecc.), perché, mentre queste mutano, il trovarci emotivamente situati è un "invariabile" della nostra esistenza, tanto che mai, nemmeno in un istante nella nostra vita, possiamo dire di essere senza un'accordatura che determini il nostro rapporto con il mondo, con gli altri e con noi stessi.

Seconda sottolineatura. Per indicare questo ambito affettivo-emotivo, Heidegger non sceglie un termine classico. Polemizzando con tutte le posizioni psicologistiche, irrazionalistiche, vitalistiche, evita la terminologia tradizionale: "*Emotion*" (emozione), "*Affekt*" (affetto/affezione), "*Leidenschaft*" (passione), "*Gefühl*" (sentimento). E, così, come un poeta in cerca di parole nuove per dire cose nuove, Heidegger letteralmente inventa un sostantivo che in tedesco non esiste⁹. Ed ecco quindi l'interesse, dal nostro punto di vista, del Corso sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*: perché ci aiuta a capire perché Heidegger lo scelga e quindi quale sia il suo spessore, il suo senso, e soprattutto quali siano le sue radici. Infatti, prima del 1924, il termine *Befindlichkeit* non c'è nel lessico heideggeriano, mentre dal '24 in poi, fino ad *Essere e tempo*, diventerà sempre più centrale.

Nei primi Corsi friburghesi Heidegger parla di "*Erleben*" (esperienza vissuta, esperienza del vivere) e, in questo termine, condensa già alcuni elementi che verranno sviluppati nella *Befindlichkeit*: il fluire immediato dell'esistenza, così come lo viviamo e sentiamo, prima di ogni razionalizzazione, devitalizzazione. Il termine, però, è troppo gravato da quelle tradizioni di pensiero da cui Heidegger si vuole lentamente liberare: la fenomenologia

² Heidegger (2005), p. 172.

³ Heidegger (1997), pp. 421-22.

⁴ Heidegger, Arendt (2007), p. 182.

⁵ Pioniere in questo, ancor prima della pubblicazione del Corso, Volpi (1990; 1992). Altri riferimenti al Corso prima della sua pubblicazione in Kisiel (1993), pp. 286-301; Smith (1995); Imdahl, G. (1997), pp. 200-212; Scult (1999); Caputo (2000). Dopo la sua pubblicazione, Cimino (2004), Marassi (2006), Agosta (2010), anche con riferimento alla teoria degli affetti; Della Pelle (2014), Canzonieri (2016), Zocchi (2017), Pasqualin (2012; 2015), anche con riferimento alla questione dell'affettività. Rispetto a questi contributi, il nostro tenta un percorso diverso, ricostruendo appunto i luoghi testuali in cui "nasce" il termine *Befindlichkeit*.

⁶ Segnaliamo in particolare il volume Gross, Kemmann, ed., (2005), che alle pp. 177-178 riporta anche le occorrenze della *Retorica* all'interno delle opere di Heidegger e soprattutto Piazza (2019), a cui rimandiamo anche per la bibliografia specifica alla filosofia del linguaggio.

⁷ Variamente tradotta con: situazione emotiva, sentirsi situati, trovarsi, situatività, affettività.

⁸ Heidegger (2005), p. 167.

⁹ I testi principali relativi al tema della *Befindlichkeit* sono indicati in coda a questo saggio. Per una bibliografia più esaustiva, rimandiamo: per quella precedente al 1974 a von Herrmann (1974), pp. 66-75; per quella tra il 1979 e il 1999 a Caputo (2011), pp. 133-142; per quella successiva al 1999 a Pasqualin (2015), pp. 15-22; e Caputo (2017), pp. 114-117.

husserliana, ma anche lo storicismo, il neokantismo e il vitalismo. Anche nel Corso del 1924, in diverse occasioni Heidegger, è polemico rispetto alla filosofia della vita, che assume il termine *Leben* in maniera distorta e pleonastica (CF, pp. 56; 270)

Così, già dal corso del 1923, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*¹⁰, Heidegger sceglie il termine *Dasein*, che viene ad inglobare e sostituire quello di *Erleben*, indicando l'essere umano nella complessità suo essere. Ma del *Dasein* bisognava poi cogliere comunque quegli aspetti fondamentali che prima erano "contenuti" nel concetto di «esperienza del vivere». Il 1924 diventa, quindi, l'anno in cui si giocano tutte le scelte linguistico-concettuali¹¹. Vediamo come.

2. *Befindlichkeit* e *diathesis*

In realtà, nel Corso sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Heidegger parte dal *logos*, non dal *pathos*. Forse inizialmente nemmeno voleva soffermarsi molto sulla *paticità*¹². L'impressione, per chi legge, è quella dell'emergere di un imprevisto, quasi come se, nel corso delle lezioni (e quindi nell'oralità del procedere), la questione affettiva gli scoppiasse improvvisamente tra le mani.

Infatti, nella *Prima parte* del Corso, Heidegger si pone innanzitutto (cap. I) il problema della definizione, del concetto, dal *logos* e dell'*ousia*. Poi, nel secondo capitolo (dal titolo *La definizione aristotelica dell'esserci dell'uomo in quanto Zoe praktike nel senso di una psyche energheia*) riparte dall'espressione *zoè praktike* (*Etica Nicomachea*, A, 6, 1098 a 3 ss.) e inizia ad intrecciare l'analisi della *psyché* con quella dell'uomo in quanto parlante (*loghon echein*) e in quanto essere-essere-con-l'altro (*koinonia*). Per questo, nel § 9, si sposta sulla *Politica* di Aristotele, sul passo famoso in cui compare l'espressione "*zoon logon echon*". E qui troviamo per la prima volta il termine *Befindlichkeit*.

Il contesto aristotelico è noto. Indicando l'uomo come *essere vivente dotato di parola*, Aristotele distingue la *phone* (voce) dal *logos*, e collega l'espressione sonora tramite la voce (*phone*) al segnale di ciò che è *piacevole e doloroso*, e quindi all'*hedy* e allo *lyperon*. Da qui la deduzione di Heidegger, per cui (CF, pp. 81-81):

il mondo non è un dato di fatto di cui prendo conoscenza, non è una realtà fisica o empirica, ma "ci" è per lo più nel modo del giovevole e del nocivo [...]. *Hedy* e *lyperon* sono momenti di incontro con il mondo [...], nel modo di ciò che solleva e incupisce». Non incontro il mondo in maniera astratta, razionale, ma in ciò che porta piacere o dolore. È il sentire che determina primariamente il mio essere nel mondo.

A questo punto, Heidegger sente il bisogno di capire meglio la questione del piacere e del dolore e si sposta sulla *Retorica*: «questo contesto emerge in tutta la sua evidenza se consideriamo [...] il cap. 11 della *Retorica*, ovvero la definizione di *hedone*, concepita come un modo determinato dell'essere nel mondo, quello del sentirsi bene (*Sichwohlbefinden*)» (CF, p. 82). Torneremo sulla connessione tra *sich befinden* ed *hedone*. Per ora sottolineiamo

¹⁰ Heidegger (1992).

¹¹ Prima del 1924 ci sono solo due passaggi in cui iniziano ad emergere termini che si richiamano all'area della *Befindlichkeit*. Il primo è del 1921-22: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*: «non un contesto di fondazione teoretica, ma un contesto di attuazione, l'*adfectus* – essere-a-me! Il modo di attuazione di fronte al prendersi-cura (concreto) e in esso la preoccupazione, il preoccupato afferramento di quella fatticità che è già "emotivamente situata" (*befindlich*) in un possesso non evidenziato, colta nella sua autenticità – esistenza»: Heidegger (1990), p. 208. Sottolineiamo il collegamento con il termine latino *adfectus*. Tra l'altro, nella conferenza del 1924, *Il concetto di tempo*, Heidegger (1998), citando Agostino, tradurrà proprio con *Befindlichkeit* il termine *adfectus/adfectum* latino. E questa è una conferma che il latino *adfectus* è una delle radici della scelta del termine *Befindlichkeit*. In questo corso del 1921-'22, non abbiamo, però, ancora il sostantivo *Befindlichkeit*, ma solo l'aggettivo *befindlich*. Il secondo passaggio che volevamo richiamare è dal corso del 1923, già citato (Heidegger, 1992, p. 66): «La "storia" e la filosofia [...] sono modi dell'esserci, cammini mantenuti praticabili in esso stesso, sui quali si situa esso stesso emotivamente (*sich befindet*) e si trova (*findet*) nei suoi modi (decaduti)»: anche in questo caso si tratta però solo di un passaggio senza particolare valore.

¹² Anche se, sin dall'inizio Heidegger ricorda (CF, p. 50; 54) che, dietro la concettualità, c'è una esperienza fondamentale, di carattere materiale, non teoretica.

solamente la comparsa del verbo *sich befinden*, anzi *sich wohlbefinden*. Nel testo, segue la citazione di *Retorica A*, 11, 1369 b 33 ss.¹³, che nella traduzione/interpretazione di Heidegger suona così:

è dunque per noi assodato che il sentirsi bene in una situazione (*das Sichwohlbefinden bei etwas*) è uno specifico momento dell'essere del vivente nel suo mondo, per la precisione una *katastasis*, [...] un trasporsi completamente di un colpo, nella possibilità effettivamente disponibile dell'esserci in questione, in modo tale che, nel far ciò, lo si percepisca (CF, p. 82).

Quindi, segue il commento heideggeriano: «questa *katastasis* altro non significa che il sentirsi bene (*das Wohlbefinden*): essere sollevati tutto d'un colpo, una specifica leggerezza dell'essere nel mondo che è implicita nella gioia. “*Lype* è il contrario”». E di seguito un'altra citazione da Aristotele tradotto/interpretato da Heidegger:

Se quindi *hedone* è qualcosa del genere [...] allora lo *hedy* è manifestamente ciò [...] che può fare e produrre tutto questo, ovvero il suddetto “sentirsi situato” [*Befindlichkeit*] (*diathesis*), la situazione, il modo del sentirsi situato [*des Sichbefindens*]. [...] Ciò che distrugge la *hedone* producendo la situatività (*Befindlichkeit*) opposta, è il *lyperon*, ciò che incupisce¹⁴.

Ricapitoliamo: il piacere è movimento della vita che solleva; il doloroso, al contrario, è ciò che incupisce la vita. Ma entrambi sono un modo di sentirsi situati.

Befindlichkeit compare qui come traduzione di *diathesis*. Il termine deriva da *dia-tithemi*: 1) porre qua o là, disporre, ordinare; 2) mettere in una determinata condizione, in una certa disposizione d'animo; 3) in senso passivo anche: trovarsi in una determinata condizione. *Diathesis* ha i significati, quindi, sia di disposizione, ordine, sia di umore, condizione d'animo, sia di stato, situazione, modo di pensare. Interessante vedere come il termine raccolga in sé tanto il senso dello “stare”, quanto quello del “sentire” e del “pensare”: l'essere nel senso di essere posti e disposti; essere affetti e provare qualcosa.

Nei passaggi che abbiamo citato, però, *Befindlichkeit* è solo una traduzione di *diathesis*, e il suo uso è casuale e sporadico. Andando avanti, il verbo *sich befinden* ricompare isolatamente, una volta (per esempio quando si dice che «il mondo in cui sono situato (*in der ich mich befinde*) mi riguarda», CF, p. 85). Mentre abbiamo l'esplosione del suo uso nel paragrafo 9b (CF, pp. 87-88): più di 12 volte (tra verbo e sostantivo) in una dozzina di righe. Vediamo il contesto.

Heidegger sta ribadendo che lo *hedy* (il piacevole, ciò che solleva) è una *diathesis*, «un sentirsi situati (*Befindlichkeit*) che dà forma ad una determinata situatività (*Befindlichkeit*)»: nel tedesco c'è due volte il sostantivo *Befindlichkeit*, che nella traduzione a cura di Gurisatti alle volte è reso con situatività e alle volte con sentirsi situati, come in questo caso. Dopo questo avvio, il paragrafo prosegue, come dicevamo, con un uso continuo del termine. Come se Heidegger ci avesse preso gusto, come se gli piacesse la parola, ci giocasse. Diventa un heideggerismo; non è più solo una traduzione; se ne appropria. E cosa significa qui *Befindlichkeit*? Evitiamo la lunga citazione e riprendiamo le parole di Heidegger solo allineandole (CF, pp. 87-88):

- essere situati nel mondo (e con gli altri)
- in un modo già sempre dato;

¹³ Aristotele (1992), p. 44: «Sia definito che il piacere è un determinato movimento dell'animo e un ritorno totale e sensibile allo stato naturale e che il dolore è il contrario. Se tale è il piacere, è evidente che anche ciò che produce la suddetta disposizione è piacevole, e che ciò che la distrugge o produce la disposizione contraria è doloroso».

¹⁴ Aristotele (1992), A, 11, 1369 b 35 ss.; 1370 a 2 ss. La trad. it suona così: «e tale è il piacere, è evidente che anche ciò che produce la suddetta disposizione è piacevole, e che ciò che la distrugge o produce la disposizione contraria è doloroso».

- trasporci e sentirsi in modo ogni volta diverso (perché, pur nel “sempre dato”, i diversi modi del sentire mutano sempre).

- E infine: essere portati e trasportati in un sentire, in un sentirsi.

Sinteticamente, dice Heidegger: «un sentirsi situato nel modo del *portare in una situatività ed essere in essa*» (CF, p. 88). Nella *Befindlichkeit* collassano i dualismi: perché nell'affettività noi siamo insieme passivi e attivi; “già” e “sempre di nuovo”; in movimento e in stasi. Il cuore del § 29 di *Essere e tempo* è già in questi passaggi del 1924.

Nelle pagine e nei paragrafi seguenti, però, Heidegger non insegue il tema. Il termine ricompare sporadicamente qua e là, ma la questione dell'affettività non viene tematizzata fino al paragrafo 14, dove emerge il tema del *pathos* a partire dalla *Retorica*.

4. *Befindlichkeit* e *pathos*.

Heidegger sta presentando le *pisteis* e dice (CF, pp. 151-152): «delle *pisteis entechnoi*, [...] di questi modi di “parlare a favore di qualcosa”, si danno tre specie: 1. [*ethos*]: Il comportamento di colui che parla [...]. 2. [il *pathos*] nel portare l'ascoltatore... in un sentirsi situato [*Befindlichkeit, diatheinai*] [...] 3. [il *logos*]. Quindi Heidegger sente il bisogno di chiarire i tre elementi e si sposta sulla questione del *pathos*.

Dal punto di vista linguistico, la cosa interessante è vedere come gradualmente, in queste pagine e nelle successive, il termine *Befindlichkeit* (e il verbo *sich befinden*) passi dall'essere traduzione di *diathesis* (come è stato ancora fino a p. 152) ad essere traduzione di *pathos*. «La *diathesis* dell'ascoltatore è decisiva. Nel tenere il suo discorso l'oratore deve mirare a trasporre l'*akroates* (l'ascoltatore) [...] in un determinato *pathos*, (*pathos*) entusiasmando gli ascoltatori a favore di una cosa» (CF, p. 153). Cioè l'oratore mira a catturare e modificare lo stato d'animo dell'ascoltatore. E l'ascoltatore è influenzato, in ciò che ascolta e comprende, dal proprio stato d'animo¹⁵. Ma come e perché accade questo? Perché «i *pathe*, gli “affetti” (*Affekte*), non sono stati dell'apparato psichico, si tratta piuttosto di un sentirsi situato (*Befindlichkeit*) dell'essere vivente nel suo mondo, cioè del modo in cui esso è posto nei confronti di qualcosa, di come lascia che una cosa lo riguardi, [...] e dell'essere con altri» (CF, p. 153). E, se qui l'accostamento tra *pathos* e *Befindlichkeit* può sembrare ancora troppo involuto e tra le righe, poi diventa chiaro; tanto che qualche pagina più in là Heidegger può dire sinteticamente: «2. *Das pathos, Das Befindlichkeit*; il *pathos*, la situazione emotiva» (CF, p. 192).

Potremmo citare altri passi in cui esplicitamente *Befindlichkeit* è traduzione di *pathos*, ma crediamo non sia necessario. Proviamo invece a fare un passo in avanti e a chiederci: se questo è vero, che cosa significa *pathos* per lo Heidegger lettore di Aristotele? Ebbene, parafrasando un noto passaggio aristotelico, potremmo dire: *pathos leghetai pollachos*; è «polisemico» (CF, p. 196). E, infatti, tutte le volte che Heidegger cerca di imbrigliarlo e “numerare” le diverse possibili sfumature del termine, qualcosa non torna.

Prima ne dà una triplice significazione (CF, pp. 196-97):

Si può parlare di tre significati fondamentali dell'espressione e, quindi, di tre contesti oggettivi che essa designa: 1. Il significato medio, più immediato, dice “stato mutevole”; 2. Un significato specificamente ontologico [...], intende il *pathos* in rapporto al *paschein*, che si traduce per lo più con patire (*Leiden*). 3. Un significato accentuato: stato mutevole in relazione ad un determinato ambito ontologico della vita, passione (*Leidenschaft*).

Poi ne dà un'altra, mutando la triade:

1. Qualcosa che avviene facendo sì che in noi si determini un mutamento repentino, ciò a causa di cui “passiamo repentinamente” da una situatività all'altra». E quindi «2. ci differenziamo da ciò che noi stessi eravamo prima del mutamento» e diventiamo pronti

¹⁵ Heidegger ricorda come la *Retorica* abbia influenzato tutta la teoria degli affetti, a partire dalla Stoa (CF, 153), per tutto il Medioevo, il luteranesimo, fino a Dilthey (p. 207).

per formarci una opinione. E [...] 3. simultaneamente, in uno, il sentirsi sollevato o depresso dell'esserci (*Höher- oder Niedergestimmtsein*)¹⁶.

E, se andiamo più avanti, nel §18, quando Heidegger torna di nuovo sui significati del termine *pathos* (però a partire non dalla *Retorica*, ma dalla *Metafisica* di Aristotele), ecco che i significati di *pathos* diventano quattro (CF, pp. 223-24):

1. Condizione (*Beschaffenheit, poietes*) mutevole: che Heidegger collega alla possibilità di cambiare repentinamente, al poter essere colpiti da qualcosa: in tedesco "passieren", qualcosa mi accade (resta quindi il collegamento tra *pathos* e *paschein*: mutevolezza dell'accadimento).
2. L'accadere stesso di qualcosa a qualcuno, in modo da mutarlo repentinamente.
3. Qualcosa di spiacevole che accade (Heidegger stesso nota: «la definizione va via via restringendosi»); in questo caso andiamo verso un *pathos* particolare, doloroso, che mi modifica nel senso di rendermi più depresso.
4. Disgrazia, colpo: qualcosa che patisco per sventura.

Ma poi Heidegger si perde ancora tra mille rivoli definitivi e descrittivi. Tra questi diversi rivoli e approfondimenti, merita per lo meno di essere segnalato (e aggiunto a tutto quello che abbiamo detto finora) il legame tra *pathos* e corpo (*Leib*), corporeità (*Leiblichkeit*). In *Essere e tempo* il tema del corpo pare scomparire, ma qui è ben chiaro. Quando si dice *pathos* si dice il sentire di un corpo, in un corpo. Quando si dice essere nel mondo emotivamente situati, si dice che siamo nel mondo come corpi. L'esserci di Heidegger non è affatto disincarnato.

Ma torniamo al filo del nostro discorso. Stavamo dicendo che Heidegger tenta inutilmente una classificazione delle diverse caratteristiche del *pathos*, prima numerandole per tre, poi per quattro. Alla fine ci rinuncia. Infatti, a p. 270, «riassumendo i risultati dell'intera analisi dei *pathe*», si limita ad elencare, affastellare tutto ciò che riguarda i *pathe*: accadono nell'anima; indicano il nostro "essere coinvolti" (perdendo il controllo, oppure tendendo al nostro essere più autentici); sono modi che determinano le possibilità di orientarsi nel mondo (collegandosi anche alla *exis*, su cui torneremo tra poco), in maniera triplice, ovvero in relazione al mondo-ambiente, al mondo degli altri, al mondo del sé (e questo alla luce di *Essere e tempo* è chiaro).

A questo punto ci aspetteremmo che la questione del *pathos* sia chiusa (anche perché ci ha appena detto che sta "riassumendo"). E invece si riapre, per colpa (o merito) dell'*hedone*.

5. *Befindlichkeit* ed *hedone*

Questo è il terzo ambito semantico, apparentemente "strano", in cui compare *Befindlichkeit*, come traduzione di un altro termine, che non è né *diathesis* né *pathos*. Siamo nel §20 (CF, p. 269). Dopo il riassunto che abbiamo appena visto, Heidegger aggiunge (CF, p. 271) che «con il relativo *pathos* fa tutt'uno una *hedone* o una *lype*», tanto che, per Aristotele «il *pathos* stesso sarebbe una *hedone* o una *lype*». Quindi si sposta sul tema della *hedone* così come è trattato nell'*Etica nicomachea*. «Tutti i viventi cercano il piacere, dice Aristotele» (così leggiamo nella versione italiana classica). «Tutti perseguono una *hedone*, una situatività, *Befindlichkeit*», traduce Heidegger (CF, p. 271).

Innanzitutto notiamo, come anticipato, che qui *Befindlichkeit* diventa traduzione di *hedone*. Potrebbe sembrare una stranezza; invece, se si prosegue il discorso, si capisce che questo va da un lato a creare una risemantizzazione stravolgente rispetto a come normalmente viene intesa la *hedone*, dall'altro lato va a dare ulteriore spessore al termine *Befindlichkeit*, che diventa sempre più stratificato e complesso.

Infatti Heidegger presenta la *hedone* (CF, p. 272) come «una determinazione fondamentale dell'essere nel mondo» e ribadisce: «la *hedone*, il sentirsi situato (*das Sichbefinden*), è la situazione in cui ho notizia del mio "essere nel mondo"». Dobbiamo fare

¹⁶ CF, pp. 199-200; terna ripresa alla pagina successiva in maniera ancora diversa.

attenzione, quindi, perché la *hedone* non è una tonalità emotiva accanto alle altre: noia, paura, malinconia, ecc. Ma è lo stesso sentirsi emotivamente situati. «La *hedone* non è il cosiddetto “piacere”, ma una determinazione dell’essere in se stesso in quanto vita. [...] Tanto che Aristotele, nella sua definizione della *hedone*, può identificarla tout court con la *zoe*, la vita» (CF, p. 274). Heidegger si sente quindi autorizzato a rileggere l’espressione aristotelica «tutti cercano il piacere» come: «tutti cercano la vita».

Per capire questa connessione heideggeriana, possiamo ricordare quello che dicevamo all’inizio del saggio, e cioè che già nei primi corsi friburghesi il termine fondamentale (per dire quello che poi chiamerà *Dasein*) è *Erleben*, la vita vissuta, l’esperienza del vivere, nelle sue molteplici forme. E l’*Erleben*, per Heidegger, ha sempre avuto una sfumatura patica, pratica. Contrapposto all’*Entleben*, alla devitalizzazione dei teoreticismi.

1919, primo corso heideggeriano, *Per la determinazione della filosofia*¹⁷: «la scalata di una montagna per vedere l’alba dall’alto. Si è giunti alla cima e ognuno vive e gode (*erlebt*) quest’esperienza in silenzio. Ci si dona completamente all’evento, si vede uno spicchio di sole, le nubi, le masse rocciose»: vivere e godere.

Qualche anno più tardi, un altro famoso esempio, quello delle rose in giardino: «se per esempio siamo seduti in giardino e ci godiamo (lett.: gioiamo, *erfreuen*) il profumo delle rose in fiore, non facciamo delle rose un oggetto, né ce le poniamo di fronte, cioè non ne facciamo un qualcosa di tematicamente rappresentato»¹⁸.

Ecco: a nostro avviso, nel Corso del 1924 è ripresa e risignificata questa intuizione. Ben prima di Levinas, e forse più a fondo, Heidegger ci dice che vivere è mordere la vita, gustarla, sentirla con piacere. Sentirsi viventi con piacere. *Befindlichkeit* è *hedone*. «Agli uomini importa di vivere. L’ente, in quanto vivente, è un essere tale cui, nel suo essere, ne va dell’esser-ci» (CF, p. 272). Il *Dasein*, lungi dall’essere un vivente angosciato, è un esistente profondamente interessato alla propria esistenza. Esserci! *Dasein* è quasi un esclamativo poetico, insieme e oltre (ovviamente) ad un descrittivo ontologico. Lo aveva capito bene Rilke:

Ma perché essere qui (*Hiersein*) è molto. [...]
 Vedi, io vivo. Di cosa? Né infanzia né futuro vengon meno...
 Innumerabile esistere (*Überzähliges Dasein*)
 mi scaturisce in cuore¹⁹.

Esserci: innumerabile esistere. Indicibile, molteplice e meraviglioso esistere. Nel corso del 1924, Heidegger (sempre citando/reinterpretando l’*Etica nicomachea*) parla di un pathos «completamente impregnato di colori», «un pathos, insomma, che colora e impregna completamente il *bios*, l’esserci – *bios*, non *zoe*: *bios* in quanto esistenza, vita intesa, in senso accentuato, come vita dell’uomo» (CF, p. 276). E ancora (p. 305): «quella particolare situazione (*dasjenige Befinden*), che è in assoluto la più ovvia, il piacere sensibile, il godimento, questo sentirsi situati (*dieses Sichbefinden*), interpretato nell’orizzonte della situazione media (*des durchschnittlichen Befindens*) della moltitudine assunse l’eredità della parola *hedone*». Noi abbiamo purtroppo ridotto a piacere fisico/sensoriale quello che in realtà l’esperirsi stesso della vita, nella gioia stessa dell’esistere. Ma perché questo? Ci soffermiamo ancora un po’ su questo ultimo aspetto della *Befindlichkeit/hedone*, sganciandoci dalle questioni terminologiche/filologiche e andando su uno sguardo più globale. Si tratta chiaramente di una interpretazione che andiamo a proporre, che ci serve anche per introdurre gli ultimi paragrafi di questo articolo.

La nostra impressione è che, nel Corso del 1924, la *hedone* sia proposta con un duplice significato. Ad un primo livello, come abbiamo visto fin qui, si tratta sostanzialmente di quello che poi verrà chiamato “esistenziale fondamentale”. Coincide con la *Befindlichkeit* e

¹⁷ Heidegger (1993), pp. 205-206.

¹⁸ Heidegger (1987), p. 29.

¹⁹ Rilke (1978), pp. 56; 59.

ci aiuta solo a darle quella sfumatura di fidatezza, immediatezza, bellezza dell'esserci, che forse è un po' oscurata in *Essere e tempo*, ma che impregna in maniera lieve i primi corsi marburghesi, anche quello sul *Sofista* platonico, in cui molte pagine sono dedicate anche al tema della *eudaimonia*, della felicità. Contemporaneamente, però, ad un secondo livello, la *hedone* è un *telos*. In questo Heidegger fa eco al Pindaro di Nietzsche: *divieni ciò che sei!*

Quella che poi Heidegger chiamerà *Eigentlichkeit* (autenticità, essere pienamente e propriamente se stessi) è di fatto un *telos* per l'esistenza: un fine possibile perché già lo siamo. Heidegger scrive (CF, p. 275): «la *hedone*, in quanto sentirsi situato è il modo di aver-si di un esserci. È data così la possibilità che [...] abbia con sé se stesso». Però, continua Heidegger, questo "aversi" non è di tipo riflessivo-razionale. «La riflessione è solo una forma per così dire esagerata in cui l'esserci è cosciente di se stesso». È invece un "aversi" come sentirsi e comprendersi (*sich befinden*) in modo proprio, autentico.

Ora la situatività (*Befindlichkeit*) che trova espressione nell'*hedone*, presenta una duplice possibilità, in quanto il sentirsi-situato (*Sichbefinden*), può avere il carattere 1. della *airesis*, 2. della *phyghe*: [...] dirigersi verso l'esserci o allontanarci dall'esserci, per così dire fuggire da esso. [...] *Airesis* e *phyghe* sono i caratteri che contraddistinguono la possibilità fondamentale della vita come possibilità di essere presso se stessi; [...] sono le motilità fondamentali dell'esserci (CF, p. 275).

Dirigersi verso noi stessi o allontanarci da noi stessi: sono di fatto quelle che poi Heidegger chiamerà esistenza autentica e inautentica; scelta risoluta di sé, oppure fuga e dispersione del sé.

Perciò dicevamo che la *hedone* indica contemporaneamente la base di ogni possibile sentire (come esistenziale fondamentale), ma indica anche la pienezza (impregnata di colori, come abbiamo letto prima) a cui possiamo (e per certi versi dobbiamo) tendere. Sia pur nella consapevolezza di quanto sia utopica, attimale la sua attuazione reale.

«Ad ogni pathos coappartiene la *hedone* (*mit jedem pathos mitgegeben ist hedone*)», ma questo "aversi" è possibile «nelle due possibilità della *airesis* e della *phyghe*» (CF, p. 276). È solo la pienezza del possesso di sé trasforma quel sottofondo "edenico" che appartiene ad ogni pathos (che è il piacere del sentirsi vivere) in "un" pathos ben preciso, che è quello del piacere/felicità del compimento di sé. Heidegger addirittura con Aristotele qui parla di "salvezza" del sé (CF, pp. 287-88). Speranza di una possibile salvezza dalla dispersione dell'inquietudine (ed è chiaro che qui in controluce c'è Agostino)²⁰.

Ma cosa salva, come salva, e dove porta? Qui ci vorrebbe un altro saggio. Limitandoci a dei cenni, e continuando su questa scia interpretativa, diremmo così: *cosa salva?* Il giusto mezzo. *Come salva?* Nuovamente e inevitabilmente attraverso i *pathe*. *Dove porta?* Alla pienezza della *hedone* e della *eudaimonia*.

Possiamo quindi conclusivamente provare ad articolare la nostra proposta interpretativa.

6. *Pathe dell'autenticità: l'eudaimonia come telos*

Il tema della felicità viene spiegato meglio nella prima parte delle lezioni del 1924 (CF, pp. 96 ss.) e verrà poi ripreso e approfondito nel semestre successivo, nel corso *Il Sofista di Platone*, che però è lungamente di nuovo anche su Aristotele. Ma fermiamoci al 1924. La *eudaimonia*, dice Heidegger, «tradotta abitualmente con felicità», è «ciò che costituisce l'autenticità dell'esserci dell'uomo» (CF, p. 109)²¹. Ma non può essere confusa con il piacere solitario di un essere autosufficiente. Perché noi siamo animali politici. «L'esserci stesso

²⁰ Cfr. Esposito (2005).

²¹ Heidegger ovviamente distingue diversi tipi di felicità e di esistenza (CF, p. 108): quella che si ferma al piacere immediato, al godimento (*bios apolaustikos*); quella che vive di un prendersi cura concreto, delle relazioni, del rapporto con gli altri (*bios politikos*); e infine il *bios theoretikos*, che però non è scisso da quello "politico".

racchiude implicitamente in sé l'essere con i genitori, i figli, la moglie, gli amici, e tutti coloro con cui uno convive nella polis» (CF, p. 129). La felicità non è chiusura in sé, né somma di tanti piccoli beni o piccole relazioni (CF, p. 130), ma «un determinato essere-reale della vita come tale: in riferimento alla *arete*». Ma in cosa consiste questa «virtù» esistenziale e relazionale? Qui il discorso sull'etico-politico e sulla felicità si ricollega al tema della *diathesis* e al *pathos*, e quindi ai passi da cui siamo partiti. E che ora possiamo intrecciare tra loro a livello interpretativo²².

Se l'*eudaimonia*, così come l'*hedone*, è insieme un dato, una possibilità, ma anche un compito, allora va compresa nella logica del «movimento» dei *pathe*. Questo movimento/mutamento può portare verso il basso (verso la discesa, la fuga da sé) oppure può portare ad un cambiamento radicale, in direzione della scelta del sé, cioè può portare ad una «*exis*» ben precisa, che Heidegger chiama: essere pronto, decisione, risolutezza: *proairesis* – *Entschlossen-sein* (CF, pp. 171 ss.)

Già qui è chiaro quello che sarà detto in *Essere e tempo*: la possibilità dell'autenticità è «possibilità dell'essere risoluti-a»; «possibilità di decidersi, in un determinato attimo», ad un determinato «*kairos*»: risolversi in questo o quel modo (CF, p. 174). La *proairesis* è quella che poi verrà chiamata «decisione anticipatrice»: «un tendere a qualcosa nel senso di averla in anticipo, in modo tale che ciò a cui si tende sia in un certo senso anticipatamente già presente – *proairesis*» (CF, pp. 174-75).

La *proairesis* non è una scelta qualsiasi o un desiderare qualsiasi. Ma è la decisione per «tutto quanto è decisivo per il mio essere, per il modo peculiare in cui io sono, per il mio *ethos*» (CF, p. 177). Capiamo, quindi, perché sia così importante l'analisi della *Retorica* per la comprensione dei *pathe*: perché ci consente di comprendere che le nostre tonalità emotive sono (e possono essere) orientate. Non solo dal bravo o cattivo oratore. In generale dagli altri, dalle loro opinioni, e ancora più in generale dai casi e dagli eventi della vita.

Noi, innanzitutto e per lo più, siamo nei *pathe* (e siamo nel mondo) in maniera inautentica. In questo Corso Heidegger non dice «inautentica», ma «oscillante». «Il nostro comportamento nel mondo è «più o meno», all'interno di queste oscillazioni ci comportiamo «più o meno», muovendoci nel mondo in un modo medio. [...] Se ne deduce che «pervenire alla disposizione d'animo autentica» significa «pervenire al mezzo», passare dagli estremi delle oscillazioni al mezzo» (CF, p. 200). Ma il mezzo non è la medietà. Al contrario è l'attimo della decisione che mi consente di allontanarmi dall'oscillazione della massa. «Il mezzo non è altro che il *kairos*» (*ibidem*).

Sono sempre nei *pathe*. Non posso uscirne. Però, nella misura in cui afferro il giusto mezzo – o, come dice anche Heidegger, il «giusto sentirsi situato, nell'essere ripartito dall'attimo» (CF, p. 205) – allora tra le diverse *exeis*, le diverse possibilità, potrò scegliere l'*arete*, il mio essere autentico²³.

Infatti, il giusto mezzo «è tutt'altro che l'etica di una medietà mediocre e del vivere convenzionale» (CF, p. 208). Tantomeno è un'etica aprioristica (p. 211). Perché l'*exis* e la scelta si danno di volta in volta, diversamente per ogni singolo, e diversamente in ogni momento della nostra esistenza. Non esiste una misura geometrica e universale del «mezzo». Ognuno ha suo giusto mezzo, nella sua singola storia, tra le persone e gli eventi che in un preciso momento si trova a vivere²⁴.

Per il nostro essere, caratterizzato dall'essere di volta in volta, non si dà alcuna norma unica e assoluta. ciò che importa è formare l'essere dell'uomo in modo tale che esso acquisisca la capacità di tenere il giusto mezzo. Questo però non significa altro che [...]

²² «Il modo eccellente di essere nell'essere l'uno con l'altro consiste nel parlare l'uno con l'altro» (CF, p. 165). «Ci si prende cura dell'*eudaimonia*: nel prendersi cura di ciò con cui la vita ha a che fare [...]. Essere l'uno con l'altro nel modo del prendersi cura». Cfr. poi §26 di *Essere e tempo*.

²³ CF, p. 205: «La *praxis* è caratterizzata dall'*arete* e l'*arete* è caratterizzata dalla *exis proairetika*. [...] che contiene implicitamente in sé l'orientamento primario nei confronti del *kairos*: «succeda quel che succeda, io ci sono!»

²⁴ CF, pp. 211; 213: «La *exis* non è nient'altro che un come del *pathos*, l'essere fuori di sé, ovvero essere pronto per»

essere pronto per ogni attimo; non routine, ma tenersi liberi, *dynamis* nella *mesotes* (CF, pp. 215-216).

E questo è necessario: tenersi pronti per ogni attimo. È necessario se ci ricordiamo quello che abbiamo detto prima sulla motilità dell'esistenza. «La vita umana non può essere tutta costantemente presente. [...] L'esserci si perde. La possibilità decade e necessita di una appropriazione sempre nuova e costantemente ripetuta» (CF, p. 219). È l'autenticità di *Essere e tempo*: la cosa che rende più pieni e felici è anche la cosa più difficile da vivere e raggiungere; tanto che appunto sovente la raggiungiamo non nell'attimo, ma solo per un attimo, per pochi attimi.

Il "mesos" è difficilissimo a trovarsi e facilissimo a mancarsi, e le oscillazioni sono inevitabili. Cadere in preda all'ira è facile, essere adirati nell'attimo giusto è difficile. Necessita della possibilità di cogliere l'attimo nella sua totalità. È per questo che l'agire in base alla *mesotes*, permanendo in essa, è raro (CF, p. 219).

L'autenticità, la felicità, la *mesotes* non è pianura, ma cima, da riconquistare sempre di nuovo. «L'*arete* è un culmine, la vetta suprema, *akrotes*. [...] È *mesotes* se riferita alla sua intrinseca possibilità, ma è *akrotes* se riferita all'*eu*» (CF, p. 222). E, certo, poi, Heidegger, con Aristotele, suggerisce alcuni strumenti: l'abitudine, l'esercizio, l'educazione. Ma qui ci interessa riprendere e sottolineare l'esempio prima citato, l'essere in preda all'ira, essere adirati nell'attimo giusto. Perché è solo un esempio, ma ci fa capire che la *mesotes* è innanzitutto il giusto mezzo delle tonalità emotive; ed è consonanza/unità tra tutte le componenti del Sé: *pathos*, *exis* e *logos*. Per ogni tonalità emotiva (ma anche per ogni comprensione/progetto, e per ogni discorso) c'è la possibilità di una inautenticità e di una autenticità; del rimanere nell'oscillazione, o nel vivere il giusto mezzo; del lasciarsi prendere passivamente o dell'afferrare, decidere, scegliere ciò che si sta vivendo.

Perciò condividiamo solo parzialmente l'interpretazione che vede una sfumatura negativa del *pathos* o del piacere in questo Corso²⁵. Dipende dal "come" del *pathos*. Certo il *pathos* può far perdere il controllo, ma anche darlo. E, anche nel piacere, c'è una possibilità di afferramento/positiva e non solo deiettiva.

Nel corso su *La volontà di potenza come arte*²⁶, molti anni dopo, Heidegger lo dirà chiaramente: una cosa sono, per esempio, l'innamoramento e l'ira, i sentimenti vissuti come affetti, passeggeri, brucianti, superficiali, meri accadimenti, cose da cui veniamo attaccati, assalti, e ci portano fuori di noi, ci fanno perdere la testa. Un'altra cosa sono amore e odio, e in generale le autentiche passioni, in cui gli affetti diventano scelte, nel bene e nel male: la passione è apertura e decisione, *Entschlossenheit*.

C'è un *pathos* che mi fa perdere²⁷ e uno che mi fa conquistare me stesso. In sé la paticità non è né positiva né negativa. È. Ma cosa vogliamo farne, dipende da noi. Anche da noi.

Tornando al filo del discorso, quindi: la tensione autentica dell'*hedone* è l'*eudaimonia*. E questa, a nostro avviso, è la tonalità fondamentale per Heidegger²⁸. Non l'angoscia. Che certo è decisiva (nel senso che porta all'attimo della decisione), ma non è il *telos*, la meta. E questo è in controluce anche in questo Corso. Ci arriviamo conclusivamente.

7. *Pathe dell'autenticità: il phobos, per il salto*

Sappiamo che in *Essere e tempo* l'*Angst* è ciò che consente all'esserci disperso (nel Si) la ripresa e il rilancio nelle possibilità autentiche del Sé. Anche in questo caso il mutamento non avviene nella coscienza o nella ragione, ma in una e grazie ad una tonalità emotiva.

²⁵ In questa direzione ci pare vada in parte Gurisatti nell'*Avvertenza* del curatore dell'edizione italiana, CF, p. 23.

²⁶ Heidegger (1994)

²⁷ CF, p. 176.

²⁸ Cfr. su questo Caputo (2001b).

Non una qualsiasi. Quella più potente delle altre, la *Grundbefindlichkeit* dell'angoscia. Il corso del 1924 parla di "phobos"²⁹.

Questa paura/angoscia (*phobos*) va afferrata. Nel momento in cui, nel colmo dell'inquietudine, nel terrore di non essere nulla e poter non essere più nulla, avverto al contrario «la possibilità di non essere annientato», avverto che «la possibilità della salvezza non va esclusa», che ho «la possibilità di essere salvato – in breve: di essere» (CF, p. 288), allora finalmente avverto anche che realmente davanti a me ho due possibilità: l'afferrare me stesso o il fuggire me stesso: *airesis* e *phyghe*, essere o non essere pienamente me stesso.

Ogni pathos ha una possibile *exis*, abbiamo detto. E la possibilità a cui porta la paura/angoscia è il coraggio. «La paura è condizione di possibilità del coraggio [...]: ciò che importa è prendere coraggio, afferrarlo – è aver paura nel giusto modo, pervenendo così alla risolutezza» (CF, p. 289).

La speranza della salvezza (*elpis soterias*), emersa nella paura e afferrata con coraggio, diventa decisione. «Colti dall'inquietudine, [...] si diventa pronti per deliberare», per «disporre dell'attimo nel giusto modo: Aristotele dice una volta che *sozei mesoteta*, salva il giusto mezzo, mi porta in quell'essere autentico che corrisponde alle circostanze» (CF, pp. 288-89).

Ed ecco che angoscia ed *eudaimonia* tornano paradossalmente a darsi la mano, mutandosi l'una nella possibilità dell'altra, come richiede la *metabolè* del pathos, e come consente la possibilità di autentico afferramento del nostro sentire.

8. Concludendo

Crediamo di aver mostrato l'importanza del Corso del 1924 per la costruzione del concetto di *Befindlichkeit*: *origine che resta*, pur nelle modifiche, nel prosieguo del percorso heideggeriano.

Resta anche futuro? Le pagine aristoteliche ripensate da Heidegger possono avere un senso, ancora, oggi, in quest'epoca post-heideggeriana? Sarebbe ovvio, in una logica storiografista, rispondere di no: dato che Heidegger stesso ha "svoltato", in una direzione poco patico-aristotelica, e decisamente ontologico-storica. Sarebbe, d'altro canto, sin troppo facile e retorico, in un momento come questo – segnato da una pandemia che sta costringendo tutti a vivere in maniera amplificata la dimensione affettiva – sottolineare quanto siano importanti riflessioni come quelle che abbiamo ripreso, per ripensare il proprio rapporto con il corpo; fare discernimento su cosa sia la "felicità" (e come si connetta alla felicità degli altri, e alla virtù); prendere decisioni senza evitare fughe; interrogarsi su ciò che "propriamente" siamo; cercare una "mesotes" in tutte le cose (di volta in volta, ognuno singolarmente e tutti insieme); prendere consapevolezza di quanto e come le passioni possano diventare luogo di apertura e relazione, o di chiusura e opposizione; comprendere la necessità e l'importanza di attraversare paura e angoscia, senza perdere di vista il *telos* della ricerca (felice) di sé; sperimentare che, proprio quando si avverte di poter non essere più nulla, allora può nascere al contrario anche la percezione che una «possibilità di salvezza che non va esclusa»: quel coraggio da afferrare, per avviare il cammino della risalita. E quella speranza da coltivare, per abitare il presente in vista del futuro, di un futuro in cui ancora esser-ci.

²⁹ Qui Heidegger non tematizza con chiarezza la distinzione tra paura e angoscia. Anche perché il riferimento per questa distinzione non è Aristotele, ma, come dice Heidegger stesso nel § 17 (CF, p. 207) sono Agostino e Lutero (*timor servilis* e *timor castus*). Quindi anche quando nel Corso del 1924 Heidegger pare elogiare la paura, in realtà, a nostro avviso, sta pensando all'angoscia. Cfr. p. 288 dice: «si può avere a che fare con la paura in un altro senso, che chiamiamo angoscia o orrore: il che avviene quando ci sentiamo spaesati» (che sono proprio i termini poi adoperati per l'angoscia in *Essere e tempo*).

Tra l'altro una cosa veramente interessante, qui, è che proprio da questo spaesamento originario Heidegger fa nascere il logos, la parola, il linguaggio, il dialogo, il bisogno di parlare con gli altri. Cfr. Pasqualin (2015), pp. 159 ss.

Sin troppo facile e retorico, ma forse necessario. E, se fosse così, allora anche questo lavoro ricostruttivo, anche nei suoi aspetti più tecnici e filologici, non sarebbe stato del tutto inutile.

Bibliografia

- CF Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Aristotele (1990) *Etica nicomachea*, trad. it. a cura di A. Plebe, in *Opere 7*, Laterza, Roma-Bari.
- Aristotele (1992) *Retorica*, trad. it. a cura di A. Plebe, in *Opere 10*, Laterza, Roma-Bari
- Agosta, L. (2010), "Heidegger's 1924 Clearing of the Affects Using Aristotle's Rhetoric, Book II", *Philosophy Today*, Vol. 54, n. 4, pp. 333-345.
- Canzonieri, A. (2016), *Ermeneutica della vita pratica. Deliberazione e persuasione attraverso Heidegger e Aristotele*, Mimesis, Milano.
- Caputo, A. (2000), "L'origine dell'affettività. M. Heidegger a Marburgo", *Intersezioni*, Vol. 20, anno 1, pp. 59-68.
- Caputo, A. (2001a), *Vent'anni di recezione heideggeriana (1979-1999). Una bibliografia*, Franco Angeli, Milano.
- Caputo, A. (2001b), *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889-1929)*, Franco Angeli, Milano.
- Caputo, A. (2017), "For a Reinterpretation of Heideggerian 'Stimmungen'. From Music to Neuroscience?", *Logoi*, n. III/9, pp. 111-135.
- Cimino, A. (2004), "Heidegger, Aristotele e la filosofia antica: nuovo materiale per la ricerca. La *Vorlesung* del semestre estivo 1924 e l'edizione italiana delle lezioni del semestre estivo 1926", *Teoria*, Vol. 24, n. 1, pp. 165-175.
- Coriando, P.L. (2002), *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Da Re, A. (2019), *Heidegger interprete dell'etica aristotelica nelle lezioni del 1924*, in Gurisatti, G., Gnoli, G. (2019), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia, pp. 163-169.
- Della Pelle, P. (2014), "Miteinandersein: L'idea Dell'Altro' nello Heidegger interprete della *Retorica* aristotelica (1924-1925)", *Paradigmi*, n. 2, pp. 135-154.
- Denker, A., ed. (2007), *Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg.
- Esposito, C. (2005), "Heidegger: da Agostino ad Aristotele, in Palumbo, P. (ed.) *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*", *Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, Dicembre, pp. 66-84.
- Gross, D. M., Kemmann, A., ed., (2005), *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- Gurisatti, G. (2019), *Franco Volpi e l'etica rimossa di Heidegger. Considerazioni a margine dei Concetti fondamentali della filosofia aristotelica (1924)*, in Gurisatti, G., Gnoli, G. (2019), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia, pp. 179-194.
- Heidegger, M. (1973) *In cammino verso il linguaggio [1950-1959]*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1987) *Segnavia [1976]*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1990) *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele [1921-1922]*, trad. it. a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1992) *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività [1923]*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1993), *Per la determinazione della filosofia [1919]*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.

- Heidegger, M. (1994) *Nietzsche* [1936-1946], trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1997), *Besinnung* [1938-1939], *Gesamtausgabe* Bd. 66, a cura di F.W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1998) *Il concetto di tempo* [1924], trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Essere e tempo* [1927], trad. it. a cura di P. Chiodi riveduta da F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2013) *Il "Sofista" di Platone* [1924-1925], trad. it. a cura di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. Arendt, H. (2007), *Lettere e altre testimonianze: 1925-2975*, trad. it a cura di M. Bonola, Einaudi, Torino.
- Imdahl, G. (1997), *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 200-212.
- Kalariparambil, T.S. (1999), *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley.
- Marassi, M. (2006), "Heidegger e la Retorica di Aristotele. Risposta alla domanda: quando il logos diventa pistis?", *Studi di Estetica*, Vol. 33, pp. 258-259.
- Pasqualin, C., (2012), "All'origine del concetto di situazione emotiva: la lettura heideggeriana della Retorica di Aristotele nel semestre estivo 1924", *Paradosso*, vol. I, pp. 59-83.
- Pasqualin, C. (2015), *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Schibboleth, Roma.
- Piazza, F. (2019), "Retorica e vita quotidiana. Che cosa ha ancora da dirci Heidegger sulla Retorica di Aristotele", *Giornale di Metafisica*, Vol. 41, n. 1, pp. 261-277.
- Pocai, R. (1996), *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg/München.
- Rilke, R.M. (1978), *Elegie duinesi*, trad. it. a cura di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino.
- Rodriguez, A. (2003), *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Scult, A. (1999), "Aristotle's Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading", *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 32, n. 2, pp. 146-159.
- Smith, P.C. (1995), *The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924*, in Babich, B.E. (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, S.J. Kluwer, Dordrecht, pp. 315-333.
- Volpi, F., (1990), "La «riabilitazione» della *dynamis* e dell'*energheia* in Heidegger", *Aquinas*, vol. 33, n. 1, pp. 3-28.
- Volpi, F. (1992), *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in Vattimo, G. (ed.), *Filosofia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 215-252.
- Von Herrmann, F.-W., (1974), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Zocchi, E. (2017), "Stimmung e trascendenza. Il ruolo del *pathos* in Martin Heidegger", *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, Vol. 8, n. 1, pp. 47-60.