



Tra tempo autentico e inautentico: Il corpo a corpo di Jonas con *Sein und Zeit*

di

STEFANO BANCALARI

ABSTRACT: *Between Authentic and Inauthentic Time: Jonas' Hand-To-Hand Combat with Sein und Zeit.* This paper aims to show the significance of the Heideggerian notion of time for Jonas' thought. In order to do so, a still unpublished *Vorlesung* on *Heidegger's Being and Time* will be examined, that Jonas held at the New School for Social Research. By a close reading of Heidegger's masterwork, Jonas introduces some new interpretative elements to the famous thesis of the Heideggerian Gnosticism and recasts the distinction between authentic and inauthentic time in a fruitful way.

KEYWORDS: Jonas, Heidegger, *Dasein*, (In)authenticity, Gnosticism

ABSTRACT: Il contributo si propone di mostrare la rilevanza del concetto heideggeriano di tempo per il pensiero di Jonas a partire da una *Vorlesung*, ancora inedita, tenuta alla New School for Social Research e dedicata a *Heidegger's Being and Time*. Nel commentare in modo puntuale l'opera maggiore di Heidegger, Jonas aggiunge elementi interpretativi nuovi alla celebre tesi sullo gnosticismo heideggeriano e rielabora in modo fecondo la distinzione tra tempo autentico e inautentico.

Keywords: Jonas, Heidegger, *Dasein*, (in)autenticità, gnosticismo

Una riflessione sulla nozione di “tempo” quale si configura nella filosofia di Jonas difficilmente può evitare di chiamare in causa Heidegger: non certo perché in Jonas non vi siano numerose altre influenze o aspetti di assoluta originalità, ma perché anche, e forse soprattutto, laddove la distanza critica è massima, il pensiero heideggeriano resta un punto di riferimento rispetto al quale l'ex-allievo ritiene comunque inevitabile posizionarsi. Lo attesta in modo particolarmente interessante un corso

di lezioni, ancora inedito, che lo Jonas ormai maturo tenne alla New School for Social Research sotto il titolo *Heidegger's Being and Time*¹. Come spero di far emergere, questo testo non soltanto rappresenta un punto di vista privilegiato sul problema specifico degli echi heideggeriani nella concezione jonasiana della temporalità, ma aggiunge elementi molto significativi rispetto alla *vexata quaestio* del rapporto di Jonas con Heidegger in generale². In particolare, mi propongo qui di sostenere due tesi: (1) la *Vorlesung* su *Essere e tempo* offre un'immagine di Heidegger sensibilmente diversa rispetto a quella che emerge dalla produzione edita di Jonas e (2) mette in opera una profonda rimediazione della distinzione heideggeriana tra tempo autentico e inautentico, che apre alla possibilità di una riappropriazione critica della medesima da parte dello stesso Jonas.

Come si evince dal relativo ordine degli studi della Graduate Faculty of Political and Social Science della New School³, tra il 31 gennaio e il 9 maggio del 1967, ogni martedì, dalle 18.00 alle 19.40, Jonas introduce gli studenti all'opera maggiore di Heidegger. Il corso conferma, una volta di più, il suo straordinario talento didattico: il complesso gergo heideggeriano viene sciolto con parafrasi illuminanti e mai banalmente semplificatorie; il ricorso a esempi tratti dall'esperienza quotidiana aiuta gli uditori a mettere in opera in prima persona il ribaltamento del senso comune cui Heidegger obbliga continuamente il lettore; l'ampio spazio lasciato alla discussione consente a Jonas di incalzare gli studenti, con pungolo socratico, per costringerli ad impadronirsi fino in fondo degli strumenti concettuali con cui l'analitica esistenziale viene elaborata.

Saltano però immediatamente agli occhi due elementi che sem-

¹ Il testo è in corso di pubblicazione, a cura di chi scrive, nell'edizione critica delle opere di Jonas (H. Jonas, *Heidegger's Being and Time*, hrsg. v. S. Bancalari, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II.1/2: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike. Teilband II*, hrsg. v. E. Spinelli, Rombach, Baden Baden, di prossima pubblicazione). La trascrizione della *Vorlesung* è conservata presso il Philosophischer Archiv dell'Università di Costanza. Di seguito citerò direttamente dal *Nachlaß*, traducendo dall'inglese: le 119 pagine dattiloscritte vanno da HJ 1-4-6 fino a HJ 1-4-19. Ringrazio il prof. Michael Bongardt, responsabile dell'edizione critica, per avermi autorizzato a citare qui il testo ancora inedito.

² Per una presentazione sintetica ed efficace del rapporto teorico e biografico tra Jonas e Heidegger, cfr. R. Elm, *Heidegger*, in M. Bongardt et. al. (eds.), *Hans Jonas - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, J. B. Metzler, Berlin 2021, pp. 28-34.

³ Disponibile al link: https://digitalarchives.library.newschool.edu/index.php/Detail/objects/NS050101_gf1966ye [15.07.2022].

brano rendere questo testo scarsamente utile rispetto alle questioni sollevate in apertura: innanzitutto il carattere introduttivo sembra prevalere completamente su ogni intento interpretativo o critico; in secondo luogo, il problema del tempo sembra quasi del tutto assente, tenuto conto del fatto che Jonas non tratta gran parte della seconda sezione dell'opera, ossia proprio quella dedicata a *Esserci e temporalità*. Per capire come queste evidenze, apparentemente incontestabili, fissino in realtà lo sguardo su una lettura molto superficiale del testo, è necessario un passo indietro.

Nel 1967 il confronto critico di Jonas con Heidegger si è consolidato in due pubblicazioni molto note: la conferenza del 1964 su *Heidegger e la teologia*⁴, che però si concentra fondamentalmente sul cosiddetto "secondo" Heidegger e che quindi non è immediatamente pertinente, e il saggio *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, del 1952⁵, che invece costituisce lo sfondo indispensabile per far risaltare la portata innovativa della *Vorlesung*.

La tesi di questo saggio è molto nota ed è sufficiente qui ricordarne il nucleo essenziale. Jonas sostiene che la particolare fecondità dell'analitica esistenziale quale strumento di interpretazione e comprensione dell'universo concettuale dello gnosticismo non è frutto di una curiosa coincidenza, ma l'ovvia conseguenza del fatto che in realtà è l'analitica esistenziale stessa ad essere costruita su un'impalcatura teorica che è fondamentalmente gnostica:

Mi ero forse imbattuto proprio nel tipo di chiave fatta per quel tipo di serratura? Se sì, *che cosa* c'era in comune tra l'esistenzialismo e lo gnosticismo che permetteva che quest'ultimo si aprisse al tocco del primo? [...] In altre parole, le funzioni ermeneutiche sono invertite e reciproche – la serratura si cambia in chiave e la

⁴ H. Jonas, *Heidegger and Theology*, ora in Id., *The Phenomenon of Life*, Northwestern University Press, Evanston 2001, pp. 235-261 (trad. it. di R. Franzini Tibaldeo, *Heidegger e la teologia*, Medusa, Milano 2004). La versione tedesca (*Heidegger und die Theologie*) è ora disponibile in Id., *Herausforderung und Profile*, Kritische Gesamtausgabe III/2, Rombach, Freiburg i. B. 2013, pp. 225-258. Per un'analisi critica della conferenza mi permetto di rimandare a S. Bancalari, *Jonas' «Heidegger und die Theologie»*, in M. Bongardt et al. (eds.), *Hans Jonas – Handbuch*, cit., pp. 176-179 e Id., *The «Great Burden» of Religion: Jonas on Heidegger's Ambivalence towards the Jewish-Christian Tradition*, «Philosophy Today» 64 (2020), pp. 173-184.

⁵ H. Jonas, *Gnosticism, Existentialism, Nihilism*, ora in Id., *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 211-234 (trad. it. di M. Riccati di Ceva, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, in Id., *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, pp. 335-355).

chiave nella serratura: la lettura “esistenzialista” dello gnosticismo, giustificata dal successo ermeneutico, invita come naturale complemento alla lettura “gnostica” dell’esistenzialismo⁶.

Corollario decisivo di questa tesi è che la condivisione dello stesso nucleo concettuale profondo porta l’analitica esistenziale e lo gnosticismo a convergere su uno stesso, drammatico esito teorico: il nichilismo. Che il Dio creatore sia una divinità inferiore e malvagia (gnosticismo) o che sia morto (esistenzialismo), il risultato, per Jonas, non cambia: in mancanza di un’origine sensata, di un fondamento immanente o trascendente, il mondo e l’esistenza in sé perdono irrimediabilmente ogni senso e di conseguenza ogni valore.

In questo quadro complessivo, Jonas formula alcune tesi più specifiche su *Essere e tempo*, che viene definito come «il manifesto più profondo e ancora il più importante della filosofia esistenzialista»⁷. Il nesso generale tra esistenzialismo e gnosticismo viene individuato nella struttura fondamentale dualistica dell’opera: persino nella comprensione del tempo, che sembrerebbe per definizione richiedere un’articolazione ternaria tra passato, presente e futuro, il dualismo prevale in modo inequivocabile. Secondo Jonas, infatti, quel che davvero costituisce la temporalità del *Dasein* è la tensione tra passato e futuro: il dramma dell’esistenza si gioca tutto tra l’esser gettato in un mondo nel quale non si è scelto di entrare e l’anticipazione della morte. Il termine stesso *Geworfenheit*, sostiene Jonas, «è originariamente gnostico»⁸. Quanto al presente, esso sembra non avere alcuno spessore esistenziale in quanto definito soltanto in negativo, per opposizione rispetto alle altre due più originarie estasi temporali. Tale inconsistenza deriva direttamente dall’assenza di una trascendenza fondativa, cioè di una dimensione di eternità capace di conferire stabilità al momento attuale che altrimenti, se il tempo è l’unico orizzonte disponibile, è condannato (gnosticamente e nichilisticamente) alla dissoluzione.

Un ulteriore, e decisivo, versante del dualismo costitutivo di *Essere e tempo* è costituito dall’opposizione tra inautenticità e autenticità, anch’essa riconducibile, secondo Jonas, ad una matrice fondamentale gnostica. L’ideale stesso dell’autenticità, infatti, inteso come

⁶ H. Jonas, *Gnosticism, Existentialism, Nihilism*, cit., pp. 212-213 (trad. it., p. 336).

⁷ Ivi, p. 229 (trad. it., leggermente modificata, p. 350).

⁸ *Ibidem* (trad. it., p. 349).

privilegio del singolo sull'insieme, come aspirazione all'eccezione rispetto ad un tutto organico, che inevitabilmente assume per contraccolpo una connotazione negativa, ha la sua lontana origine in quella crisi della *polis* in cui lo gnosticismo alligna.

È su questo sfondo interpretativo che le riflessioni apparentemente neutrali e didattico-introductive elaborate nel corso del 1967 acquisiscono tutto il loro peso.

Un primo elemento che balza subito agli occhi è che l'autore di *Gnosticismo, esistenzialismo, nichilismo* sembra qui tutt'altro che incline a presentare *Essere e tempo* come un testo "esistenzialista". Con l'estrema cautela di un *relata refero*, Jonas afferma: «Per anni [SZ] è stata l'opera classica di Heidegger. Heidegger era considerato un esistenzialista»⁹. La presa di distanza è evidente e viene confermata dal fatto che il termine «*existentialism*» (e derivati) non viene *mai* utilizzato altrove nell'intero corso.

La decisa collocazione di *Essere e tempo* fuori dalla cornice esistenzialista è conseguenza diretta della sottolineatura di alcuni tratti che hanno davvero poco a che fare con lo stile filosofico tipico dell'esistenzialismo, che non disdegna contaminazioni con quello letterario. Nel presentare la struttura dell'opera Jonas dichiara: «Quasi ogni capitolo comincia con una descrizione metodologica di come l'argomento deve essere trattato. Il senso di Heidegger per il metodo è tremendo (*tremendous*)»¹⁰. Gli studenti sono avvertiti: ogni tentativo di leggere *Essere e tempo* come un testo più suggestivo che rigoroso, più oracolare che argomentativo, più irrazionale che logico è bandito sin dal principio. È necessario, per contro, prendere immediatamente atto del fatto che

[q]ui troviamo un approccio concettuale sistematico, un discorso che procede passo dopo passo, che definisce, che usa la dialettica, che usa il metodo fenomenologico in un modo modificato, che ha lo stile della filosofia razionale nella misura in cui è un'indagine metodologica articolata in modo coerente con l'aiuto di un intero canone di concetti¹¹.

Jonas coglie e sottolinea qui un punto tanto ovvio, in teoria, quanto, in pratica, poco scontato nell'effettiva *Heidegger-Forschung: Essere e tempo*

⁹ HJ 1-4-6, 3.

¹⁰ HJ 1-4-7, 1.

¹¹ HJ 1-4-6, 3-4.

è un'opera, nonostante tutto, «nonostante Husserl non vi riconobbe la sua fenomenologia»¹², ancora da cima a fondo fenomenologica. Il che significa che l'allievo, a prescindere da ogni esplicita presa di distanza dal maestro, contrae *volens nolens* un debito profondo e manifesto non soltanto nei confronti di quest'ultimo, ma anche nei confronti della grande tradizione soggettivistica dalla quale questi proviene e che ha il suo punto di partenza in Cartesio: «Heidegger muove da quel luogo a partire dal quale tutto il resto è dato. Per parlare in modo classico, è il *cogito*, la coscienza»¹³. Del tutto conseguentemente, Jonas si dimostra molto deciso nel rifiutare un'interpretazione semplicistica (e fin troppo "heideggeriana") del rapporto tra Husserl e Heidegger, che vede nel primo uno dei tanti sostenitori della teoria tradizionale della verità come *adaequatio* e nel secondo lo scopritore dell'idea totalmente nuova, e totalmente antihusserliana, della *aletheia*: istruttiva in questo senso la discussione del *paper* di uno studente che mostra di sottovalutare la continuità tra Husserl e Heidegger. Con domande sempre più incalzanti, che socraticamente smontano una per una le risposte tentate dall'interlocutore, Jonas arriva alla sua tesi: Husserl

prepara il terreno per il concetto di verità di Heidegger. Quest'ultimo non è identico a quello e Heidegger certamente non lo lascia in questa dimensione, come dire, tutta ottica e in un certo senso classica o platonica. Ma non si può affatto dire che Heidegger semplicemente rifiuti il concetto husserliano di verità¹⁴.

Come si vede, Jonas offre ottime ragioni per prendere definitivamente congedo dall'immagine di *Essere e tempo* come manifesto dell'esistenzialismo. Ma dal prosieguo dell'analisi emergono ragioni ancor più interessanti per mettere seriamente in questione l'idea di una matrice sostanzialmente gnostica sia dell'opera, in generale, sia, in particolare, della concezione della temporalità che in essa viene elaborata.

In primo luogo è da osservare che, a differenza di quanto accade nel saggio del 1952, la nozione di «gettatezza» (*Geworfenheit*), in quanto modo in cui l'esserci è il proprio passato, non viene mai ricollegata allo gnosticismo. In secondo luogo, e soprattutto, laddove lo gnosticismo viene effettivamente ed esplicitamente in questione, ciò accade per sottolineare una distanza e non un'affinità con la concezione hei-

¹² HJ 1-4-6, 5.

¹³ HJ 1-4-6, 4.

¹⁴ HJ 1-4-17, 13.

deggeriana. Il contesto è quello di una esplicazione della «deiezione» (*Verfallen*), che, come noto, è quell'esistenziale che definisce l'esistenza come strutturalmente inautentica e che, sotto il profilo temporale, è il modo in cui l'esserci si apre al presente. Qui, però, Jonas non è interessato a sottolineare un'eco gnostica e la conseguente tendenza nichilistica, da ricollegare a sua volta all'impossibilità di un accesso, da parte dell'esserci, alla dimensione metatemporale dell'eternità. Il punto è un altro, e in certo senso è esattamente opposto. Jonas comincia con un'analisi approfondita del termine tedesco e della sua grammatica:

Verfallen vuole un oggetto indiretto al dativo – *verfallen an etwas* – a qualcosa, cosa che evidentemente non può esser resa dal termine “caduto” (*fallen*). Se si usa “caduto” si ottengono cose come “è caduto (*fallen*) nel mondo”. Come studioso di gnosticismo vedrei immediatamente in questo un'immagine gnostica. Ma non è questo quello che Heidegger dice¹⁵.

La critica alla traduzione inglese, e la riflessione sulla difficile resa del dativo, diventa lo spunto per un'affermazione che, dal punto di vista di Jonas, è particolarmente radicale. Che nel tedesco *Verfallen* sia morfologicamente contenuta l'idea del cadere è fuor di dubbio: ma quest'immagine, che di per sé sarebbe effettivamente di sapore gnostico, lungi dal chiarire il pensiero heideggeriano – secondo quell'effetto di reciproca illuminazione tra gnosticismo e analitica esistenziale per cui l'uno fungerebbe alternativamente da chiave interpretativa dell'altra – rischia di fraintenderne irrimediabilmente il senso. Heidegger, secondo quanto Jonas afferma senza possibilità di equivoco, non intende affatto interpretare l'inautenticità come degradazione e abbassamento di una sostanza originariamente destinata ad un livello superiore (pneumatico) e precipitata nei bassifondi della materia. A esser fuorviante è l'idea di qualcosa che da “fuori” cada “dentro” un mondo, come se quest'ultimo fosse esterno e solo contingentemente connesso all'esserci; mentre è del tutto chiaro che per Heidegger l'esserci è in quanto tale, e non occasionalmente, essere-nel-mondo. La grammatica del *Verfallen* è più sottile:

Egli dice *an die Welt verfallen*. Quindi non “dentro” il mondo, ma “preda del mondo”, cioè ne è divenuto prigioniero. [...] Non caduto dentro il mondo. L'esserci è sempre nel mondo. L'esserci è

¹⁵ HJ I-4-17, I.

essere-nel-mondo. È stato *gettato* dentro il mondo – questo è il carattere del non aver scelto cosa essere, dove essere, quando essere. Il suo essere-nel-mondo non è di per sé uno stato di caduta¹⁶.

La dinamica cui la deiezione rimanda non è quella del cadere, ma quella del lasciarsi irretire, del farsi catturare dall'ente che non è conforme al modo di essere dell'esserci e che dunque non può offrire all'esserci quel senso che questi crede di trovarvi. L'esserci è sempre e comunque “nel” mondo: la deiezione è uno dei modi possibili di esserci “dentro”, quello inautentico, che consiste nell'appiattimento dell'esserci sull'ente e della temporalità sull'unica dimensione del presente, quasi che la presenza e la permanenza fossero i modi di essere nel tempo che si confanno al *Dasein*. Ma, come si vede, un'interpretazione in termini “gnostici” e dell'inautenticità e della modalità temporale che gli è propria appare inadeguata: anche l'esserci autentico è *nel* mondo e non cerca vie di fuga¹⁷.

Anche sul secondo versante della dicotomia cardine dell'analitica esistenziale, quello cioè dell'autenticità, è possibile registrare un significativo slittamento nell'interpretazione jonasiana. Per rendere intelligibile quello che è indubbiamente uno degli aspetti più controversi, fraintendibili e fraintesi dell'opera, Jonas sceglie di procedere, per dir così, per antifrasi, facendo reagire l'autenticità heideggeriana con l'ideale greco della saggezza: «Ora la mia domanda è: nella mente di Heidegger o in quella socratica, “autenticità” e “saggezza” nominano qualcosa di diverso?»¹⁸.

Jonas sottolinea che questa domanda rappresenta una certa forzatura dell'analisi heideggeriana, nella misura in cui introduce un termine estraneo, e non per caso, al lessico dell'analitica esistenziale: il riferimento alla «saggezza» è però funzionale a far emergere, per un verso, la convergenza consistente nella critica ad una concezione astratta ed esclusivamente teoretica della verità, la quale, tanto per Heidegger quanto per la tradizione inaugurata da Socrate, non è accessibile

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Quest'analisi, per un verso, conferma la tensione, rilevata da Fossa, tra l'idea gnostica e quella heideggeriana di gettatezza (cfr. F. Fossa, *Nihilism, Existentialism, – and Gnosticism? Reassessing the Role of the Gnostic Religion in Hans Jonas' Thought, «Philosophy and Social Criticism»* 46, 2020, pp. 64-90), ma, per altro verso, la inquadra in una cornice valutativa opposta, nella misura in cui non prelude affatto ad una reiterazione dell'accusa di nichilismo nei confronti di Heidegger.

¹⁸ HJ I-4-18, 5.

indipendentemente dal modo in cui l'essere umano conduce la propria esistenza personale. Per altro verso, proprio tale convergenza consente di rilevare con più forza la distanza, consistente nella tensione, greca e in nessun modo heideggeriana, verso l'immortalità, ossia verso una dimensione meta-temporale: «Se autentico significa questo tendere all'immortalità, Heidegger non potrebbe ritenerlo legittimo. È inautentico distogliere lo sguardo dalla finitezza del proprio essere»¹⁹. Il nesso tra esercizio filosofico e *meditatio mortis* è certamente presente anche in Socrate, ma la finalità non è l'assunzione integrale della propria finitezza come dimensione intrascendibile, ma anzi la liberazione dell'anima dalla temporalità costitutiva del corpo.

Più che quel che Jonas esplicitamente dice è però interessante registrare quel che *non* dice. Gli elementi per riproporre la critica del tratto gnostico, e dunque, nichilistico dell'autenticità heideggeriana sarebbero a questo punto pienamente disponibili: la voluta rescissione di ogni legame con l'eternità e l'assenza di ogni riferimento alla dimensione della *polis* (che pure emerge esplicitamente nel momento in cui Jonas mostra la continuità tra la saggezza platonico-socratica e quella di Aristotele²⁰) sono esattamente gli stessi messi in evidenza e criticati come gnostici nel saggio del 1952. E invece la critica jonasiana all'autenticità si appunta qui in modo particolare su un altro aspetto:

“Autenticità” è un termine meno concreto, più generico di “saggezza”. Forse possiamo descrivere la condizione della *sophia* verso cui muove il processo socratico come uno stato di autenticità, così come i greci la concepivano, ma questo definisce l'autenticità stessa? [...] L'autenticità è un certo modo formale di essere se stessi, di non essere alienati, di non autoilludersi, ecc., che può esser trovato in modi di realizzazione del tutto inaspettati, che di per sé non offre un progetto di vita. La *sophia* offre questo progetto, che, nel caso improbabile di successo, rappresenterebbe quello più autentico. Il più risoluto essere-per-la-morte è una designazione del tutto formale della autentica condizione del *Dasein*. In altre parole non è un'ideale a cui tendere. Può darsi, anzi, che avere degli ideali sia una buona condizione per *non* essere autentici. Come facciamo a sapere cosa ne verrà fuori? «Non saranno gli ideali la regola della tua vita», ha detto Heidegger salutando l'avvento del Nazismo²¹.

¹⁹ HJ 1-4-18, 7.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ HJ 1-4-18, 9-10.

L'elemento più debole, e potenzialmente pericoloso, dell'idea stessa di "autenticità" – e la massima distanza di questa dalla "saggezza" greca – risiede nel suo carattere formale, ossia nell'incapacità di stabilire un nesso chiaro ed univoco con un concreto progetto di esistenza. Reciso ogni legame con il "bene", non vi è nulla, in questo o quell'ideale ontico di vita, che consenta di decidere del suo essere autentico o inautentico: nessun *Beruf*, nessuna professione o vocazione mondana, ha un intrinseco legame con l'autenticità; il che non soltanto svuota quest'ultima, secondo Jonas, di qualsiasi efficacia pratica, ma la espone alle peggiori (dal punto di vista etico) interpretazioni. Non è un caso che proprio il richiamo a non lasciarsi vincolare ad alcun ideale concreto trovi opportuna collocazione nel sinistro appello agli studenti tedeschi, cui Jonas allude qui, che a regole e ideali sostituisce la «realtà tedesca e la sua legge» ossia il *Führer*²².

C'è però molto di più: non soltanto Jonas, pur criticandone la possibile deriva nichilistica, non sfrutta l'idea di autenticità per smascherare il criptognosticismo di Heidegger, ma in questa stessa idea rileva un tratto dichiaratamente antignostico e degno di essere ripensato e rivalutato. Il ragionamento merita di essere ripercorso nei suoi vari momenti.

In primo luogo, Jonas rileva come, pur volendo prendere del tutto sul serio l'indicazione heideggeriana di non attribuire alla coppia deiezione/autenticità una connotazione morale o, peggio, moralistica, è però inevitabile riconoscere nella deiezione un «senso dispregiativo (*derogatory*)»²³, l'indicazione di qualcosa che dovrebbe essere evitato o che quantomeno, aggiunge Jonas ironicamente, «non ci fa battere le mani»²⁴. Il che d'altra parte non sorprende: lavorando ancora una volta finemente sulla terminologia heideggeriana, Jonas osserva come Heidegger definisca il *Verfallen* «tentatore» (*versucherisch*), non però usando il participio presente del termine tedesco (*versuchend*), ma costruendo un aggettivo «di secondo ordine»²⁵ (*versucher-isch*) che morfologicamente ha la sua radice nel «tentatore» (*Versucher*) in persona,

²² Riportiamo il passo per intero: «Non dottrine e "idee" siano le regole del vostro essere. Il *Führer* stesso e soltanto è l'attuale e futura realtà tedesca e la sua legge» (M. Heidegger, *Zum Semesterbeginn* (3. November 1933), in Id., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Bd. 16, hrsg. v. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 184-185, p. 184).

²³ HJ 1-4-17, 4.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ HJ 1-4-17, 3.

quello, per intendersi, al quale Cristo oppone il suo *vade retro*. Tutto ciò rende evidente che, a dispetto della pretesa di sviluppare un'analisi fenomenologicamente pura, cioè priva di presupposti di natura contingente, Heidegger descrive di fatto le strutture di un *Dasein* che è storicamente e culturalmente determinato, e che in quanto tale eredita, *volens nolens*, alcune scelte valoriali caratteristiche di una certa tradizione:

Heidegger, con la sua idea di autenticità e di caduta e di ripresa di sé e di essere un sé autentico, è ancora nella tradizione occidentale. Non il tardo Heidegger, quello non più. [...] ma *qui*, questo è in qualche modo un Kierkegaard tradotto. E nessuno vorrà negare che Kierkegaard è uno dei più acuti rappresentanti dell'occidente, della tradizione ebraico-cristiana. Più quella socratica, perché in qualche modo vanno insieme²⁶.

Questa affermazione è molto forte e particolarmente significativa: l'aspirazione all'autenticità, nonostante le criticità rilevate, colloca saldamente Heidegger nella *migliore* tradizione occidentale, quella cioè che risulta dalla feconda interazione tra la componente ebraico-cristiana e quella greca, in particolare socratica. Questo significa che, nonostante la differenza (pur decisiva) che separa la tensione all'eternità propria della saggezza dalla radicale finitezza temporale di cui è intessuta l'autenticità, deve esservi un elemento altrettanto decisivo che le accomuna. Jonas fa risaltare per contrasto tale elemento innanzitutto grazie al paragone con ciò che Occidente *non* è. Nel raccontare le impressioni ricevute ad un convegno su *Secularization and the Sacred* della American Society for the Study of Religion, al quale aveva appena partecipato, Jonas si dichiara colpito dalla fascinazione di diversi colleghi per un non meglio precisato "Oriente"; fascinazione che Jonas ritiene ovviamente pericolosa, perché coincide con l'aspirazione ad una fusione con un'entità transpersonale nella quale l'individualità personale si dissolve. La tradizione occidentale si trova esattamente agli antipodi, nella misura in cui pensa il soggetto come strutturalmente coinvolto in una relazione con un polo trascendente e irriducibile (comunque lo si definisca) al cospetto del quale è chiamato ad assumere in proprio la responsabilità nei confronti di se stesso e della propria esistenza. È a questa idea cardine che Heidegger, nonostante tutto, e nonostante tutti gli scarti (veri o presunti) che pretende di marcare rispetto alla tradizione da cui proviene, resta

²⁶ HJ 1-4-17, 6.

meritoriamente fedele con la sua nozione di “autenticità”.

È fin troppo facile sollevare un’obiezione di fondo a questa tesi jonasiana, come in effetti puntualmente fa uno studente evidentemente sorpreso nel veder riferito al pensiero di Heidegger la persistenza di un elemento trascendente e relazionale. Lo scambio di battute, più efficace di qualsiasi parafrasi, merita di essere riportato:

Jonas: Dopo tutto Heidegger è nella tradizione ebraico-cristiana e in quella aristotelica.

Domanda: Mi chiedevo, ma nella mondanizzazione della tradizione cristiana e giudaica e con l’assenza di Dio, non c’è una certa trasformazione dell’uomo che procede di pari passo? Cioè, con l’assenza di Dio non c’è una trasformazione dell’uomo che lo rimuove da questa tradizione?

Jonas: Non necessariamente. Un uomo privo di questo polo relazionale può ancora pensare in termini relazionali, sebbene il polo trascendente non sia più a sua disposizione. Può essere ancora uno che si vede come un sé che deve essere responsabile del corso ultimo della coscienza, che non si può fondere con una realtà trans-personale come quella buddhista²⁷.

L’assenza di fatto del polo trascendente, conseguente al rifiuto metodologico heideggeriano di far ricorso filosoficamente all’idea di Dio, per quanto, come è ovvio, significativa e critica rispetto alla tradizione ebraica e cristiana, non è sufficiente a cancellare il nucleo essenziale di quest’ultima, ossia la struttura relazionale concepita come costitutiva dell’essere umano e il fatto che da tale relazione viene derivata la necessità di un’assunzione di responsabilità da parte del sé nei confronti «del corso ultimo della coscienza». L’esperienza dell’assenza o della morte di Dio non cancella la *forma mentis* relazionale di cui il *Dasein* heideggeriano porta ancora il sigillo inconfondibile. Ne risulta una situazione interpretativa due volte sorprendente.

In primo luogo, quel che viene visto normalmente come uno degli elementi più controversi dell’ontologia fondamentale, ossia la non voluta e non del tutto controllata dipendenza dell’analitica esistenziale dalla tradizione cristiana, diventa, nella lettura jonasiana, uno dei suoi punti di forza. A differenza del secondo Heidegger, che, sotto le spoglie di una concettualità apparentemente ricca di risonanze teologiche, veicola una concezione ferocemente anticristiana, l’ateismo

²⁷ HJ I-4-17, 4-5.

metodologico del primo Heidegger è ancora figlio di una matrice genuinamente cristiana.

In secondo luogo, Jonas disegna esattamente la stessa struttura circolare rilevata nel saggio del 1952: solo che stavolta lo scambio ermeneutico tra chiave e serratura è finalizzato a dimostrare la (felice) dipendenza di Heidegger dal cristianesimo piuttosto che quella (infelice) dallo gnosticismo:

A Marburgo Bultmann capì immediatamente quanto questo fosse utile per l'interpretazione di certi passaggi del Nuovo Testamento e c'è uno strano circolo (*strange circle*) qui. Una volta ho detto a Bultmann: «Non è così sorprendente che l'analisi di Heidegger sia così appropriata per la tua comprensione di Paolo, perché è da Paolo che originariamente deriva»²⁸.

Questa originaria consonanza con una tradizione dalla quale, pure, Heidegger pretenderebbe di aver preso congedo fa sì che la temporalità autentica, centrata sul futuro quale estasi privilegiata rispetto alle altre due, incorpora la struttura relazionale per cui il *Dasein* è messo di fronte ad un fuori di sé – questo appunto il senso della comprensione ek-statica del tempo – che lo chiama alla sua inalienabile responsabilità. Ora, proprio su questo punto, rispetto al quale la *Vorlesung* di Jonas segnala una significativa e per molti versi inedita convergenza con l'analisi heideggeriana, si decide però della differenza sostanziale tra le due prospettive, che emerge nel momento in cui si provi a dare una fisionomia più precisa e concreta al «polo relazionale» che apre il *Dasein* alla temporalità e, di conseguenza, a tutto ciò che grazie a questa apertura è in grado di incontrare.

La risposta heideggeriana è molto netta. L'esserci vive il tempo autentico nella misura in cui si colloca nel giusto rapporto – che Heidegger definisce tecnicamente «risoluzione precorritrice» (*vorlaufende Entschlossenheit*) – alla propria morte: tra l'esserci e la morte si spalanca il futuro e in questo “spazio” (che è appunto tempo) ha luogo la possibilità dell'incontro con il mondo e con gli enti intramondani.

Pur tenendo fermo l'intento sostanzialmente didattico del corso, Jonas non manca di marcare la propria distanza critica rispetto a questa posizione heideggeriana. In particolare, sono due gli aspetti che vengono messi in questione con più forza.

²⁸ HJ 1-4-17, 6-7.

Il primo riguarda la legittimità di attribuire al *Dasein*, così come Heidegger lo pensa e lo descrive, la possibilità di morire. Jonas insiste molto sul fatto che il tema della morte viene introdotto in *Essere e tempo* esclusivamente a partire da un'esigenza di carattere logico e metodologico: quella della «totalità» (*Ganzheit*). In sostanza è soltanto perché l'analisi deve essere completa, deve considerare l'esserci da tutti i punti di vista, nell'intero delle sue possibilità d'esistenza, che il problema della morte richiede di essere affrontato. Il che, secondo Jonas, è un'evidente forzatura dei fenomeni che deriva da un pesante residuo idealistico che grava sull'intera opera: il *Dasein* resta fondamentalmente un soggetto a partire dal quale si costituisce il significato di tutto ciò che è e il mondo, ossia la totalità di rimandi della significatività non è nient'altro che ciò che ha senso per il *Dasein*. Quest'ultimo è dunque un *unicum* che si staglia solitario sullo sfondo di una natura compresa, in senso sostanzialmente cartesiano, come indifferente e statico insieme di oggetti. Il che comporta la sistematica rimozione di una «brutale questione ontica»: «l'intera natura corporea»²⁹. Jonas menziona qui esplicitamente la critica di Marx agli idealisti, ma è chiaro che questa sottolineatura della carenza heideggeriana nel comprendere l'elemento vivente e «animale» del *Dasein* è frutto di quella «biologia filosofica» che Jonas era venuto elaborando fin dalla metà degli anni Quaranta³⁰ e che aveva presentato in forma organica l'anno precedente nella raccolta *The Phenomenon of Life*. Il rifiuto di prendere in considerazione il metabolismo, quale modo di essere decisivo del vivente, impedisce a Heidegger di tener conto di alcuni fenomeni che pure sono relevantissimi per l'esistenza, primo fra tutti quello dell'alimentazione. Per quanto macroscopica sia una tale omissione, stando a *Essere e tempo* il *Dasein* non mangia, come se il mangiare non fosse uno dei modi in cui esso deve occuparsi del proprio essere, e nemmeno si riproduce: più in generale, il *Dasein* non sembra essere un organismo né – per riprendere la bella definizione jonasiana – una «creatura bisognosa»³¹. Ma questa è in realtà una cortina ideologica che copre quella che è la reale situazione dell'essere umano:

L'universo è così grande e noi – il nostro essere fisico – è una

²⁹ HJ I-4-10, 6.

³⁰ Cfr. H. Jonas, *Lehrbriefe*, in Id., *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 2003, pp. 348-383.

³¹ HJ I-4-10, 6.

cosa così fragile e debole, che va in pezzi così facilmente. Ma Heidegger non parla mai della questione da questo punto di vista, non c'è una parola sul fatto che siamo così vulnerabili. La nostra vulnerabilità fisica non è mai menzionata³².

È questo silenzio completo sulla vulnerabilità che rende filosoficamente illegittima l'introduzione del tema della morte in *Essere e tempo* e che dunque rischia di rendere la temporalità del *Dasein* del tutto virtuale.

La seconda critica al modo in cui Heidegger concepisce il «polo relazionale» rispetto a cui il *Dasein* definisce se stesso riguarda quello che è sempre stato uno dei punti più dibattuti nella ricezione di *Essere e tempo*, ovvero l'incapacità di collocare in modo convincente l'«essere-con» (*Mitsein*) nell'insieme degli esistenziali, sviluppando fino in fondo la responsabilità implicita nella nozione di autenticità.

Come è noto, Heidegger vede nel *Mitsein*, cioè nell'apertura del *Dasein* agli altri, un esistenziale del tutto specifico e irriducibile rispetto al rapporto che intrattiene con le cose: un conto è il «prendersi cura» (*Besorgen*) degli enti intramondani, un conto è l'«aver cura» (*Fürsorge*) nei confronti dei propri simili. Jonas sottolinea in modo deciso, esplicitando quanto in Heidegger resta talvolta implicito, il profondo intreccio tra questi due tipi di apertura: il mondo come totalità dei rimandi della significatività non arriverebbe mai a costituirsi senza il linguaggio, dunque non potrebbe esser tale se non fosse già sempre articolato e condiviso in virtù appunto dell'essere-con. Sfiando uno dei punti più delicati e controversi della trattazione heideggeriana, Jonas ricorda dunque che l'ordine espositivo, per cui l'analisi del rapporto con gli utilizzabili (nel terzo capitolo di *Essere e tempo*) precede quella relativa al *Mitsein* (nel quarto), non è, stando a quanto afferma Heidegger, «necessario»³³, non è cioè dettato da un'esigenza metodologica o da un rapporto di fondazione tra l'uno e l'altro esistenziale; ne consegue che, almeno in linea di principio, la descrizione avrebbe potuto procedere all'inverso. L'essere-con non è in alcun modo derivato dal rapporto con gli enti intramondani e anzi si radica nel cuore stesso del rapporto del *Dasein* con il suo essere: se perciò la significatività del mondo rimanda in ultima analisi al *Dasein*, che esiste «in vista di se stesso», allo stesso titolo si deve poter affermare – e Heidegger lo afferma esplicitamente – che il *Dasein* è «essenzialmente in vista di

³² HJ I-4-19, 14.

³³ HJ I-4-13, 1.

altri»³⁴. Il fatto è che, nonostante ogni esplicita intenzione heideggeriana, tener ferme entrambe queste affermazioni sembra quasi configurare una contraddizione in termini. Allo studente che lo fa notare, Jonas non può che riconoscere senza riserve la difficoltà: inevitabilmente Heidegger finisce con l'attribuire un primato all'essere proprio ed «è molto difficile derivare da una cura ultima (*ultimate concern*) relativa a se stessi una cura ultima relativa agli altri e Heidegger non l'ha spiegato in modo soddisfacente»³⁵. Jonas non esclude del tutto la possibilità di ricavare da *Sein und Zeit*, e dall'idea di autenticità su cui esso in ultima analisi si fonda, un'«etica altruistica»³⁶, che preveda al limite anche la possibilità di sacrificarsi per qualcun altro, ma certo ritiene l'operazione piuttosto difficoltosa. Il modo in cui la questione del *Mitsein* si sviluppa in *Essere e tempo* ne è una conferma.

Gran parte delle analisi che Heidegger dedica al tema del rapporto dell'esserci con i suoi simili è costituita dalla descrizione del fenomeno del Si (*Man*), il concetto chiave dell'inautenticità. Ora, Jonas, per le ragioni viste, non è affatto in disaccordo con l'appassionata critica heideggeriana al modo in cui il *Dasein* si sgrava dalla responsabilità individuale abbandonando il proprio sé e lasciandolo dissolvere in un'entità indistinta che decide senza assumersi il peso di alcuna decisione. Il problema è che Heidegger, pur prevedendo in linea teorica la possibilità di una relazione autentica con gli altri, sembra negarla di fatto: concentrarsi esclusivamente sulla forma degenerata del «discorso» (*Rede*), cioè sulla «chiacchiera» (*Gerede*), per esempio, significa non contemplare una serie di possibilità tipiche del nostro essere insieme quotidiano, come quelle di un dialogo tra amici o, più semplicemente, dell'incontro con qualcuno cui si chiedono notizie della famiglia «con reale interesse»: «La predominanza del Si è decisiva nel discorso ozioso [...] ma certamente per gran parte delle nostre giornate succede qualcos'altro»³⁷. Questa mancanza di fatto della «relazione Io-Tu» viene in un certo senso elevata a principio nel momento in cui l'autenticità viene legata ad un essere-per-la-morte, che è essenzialmente ed esclusivamente mio. Le due critiche jonasiane si saldano qui l'una all'altra ed è molto significativo che sia

³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1967, p. 123 (trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2009, p. 154).

³⁵ HJ 1-4-13, 4.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ HJ 1-4-16, 6-7.

proprio su questa questione che si giochino le ultime, vivacissime, battute della *Vorlesung*.

Nel contestare che l'autenticità sia guadagnata esclusivamente come precorrimiento della morte propria, Jonas si chiede se, per contro, una madre non sia davvero autentica quando è posta di fronte alla possibilità della morte del figlio. Di fronte allo studente che tenta di difendere il primato heideggeriano dell'«in vista di sé» sostenendo che in realtà l'angoscia della madre nei confronti della possibile morte del figlio è una indiretta sottolineatura della possibilità della morte propria, Jonas conclude con una battuta fulminante che restituisce, nel tono prima ancora che nei contenuti, tutta la distanza jonasiana dalle forzature cui può arrivare una teoria che fa astrazione dalle concrete relazioni interpersonali e dalla responsabilità che da queste derivano: «Andiamo, Mr. Colburn, andiamo. La filosofia è stata troppo a lungo nelle mani degli uomini se queste cose possono essere dette seriamente. Troppo a lungo!»³⁸.

Pensare seriamente il tempo, per Jonas, vuol dire restituire carne e sangue al polo relazionale grazie al quale soltanto il futuro può aprirsi: il futuro autentico di una madre non è la sua propria possibilità di morire, ma il figlio.

Sapienza Università di Roma
stefano.bancalari@uniroma1.it

³⁸ HJ 1-4-19, 17.

