

RICERCHE

Stimmung e trascendenza. Il ruolo del *pathos* in Martin Heidegger

Elisa Zocchi^(a)

Ricevuto: 28 ottobre 2016; accettato: 9 marzo 2017

Riassunto In questo lavoro si intende indagare la valenza degli stati d'animo all'interno di una lettura filosofica delle emozioni, per comprendere se essi siano un ostacolo da eliminare o piuttosto una via d'accesso al mondo. L'ambito in cui si muoveranno le presenti considerazioni è il pensiero di Martin Heidegger. Inizialmente ci si concentrerà sulla nozione di *vorweltlich* (ciò che precede il significato), per illustrare come questo termine indichi la dimensione emozionale dell'esistenza, nello specifico lo stato d'animo, ossia – in termini heideggeriani – la tonalità affettiva (*Stimmung*). L'esistenza umana non è un neutrale esser-ci, ma un essere-affetti, essere-in-uno-stato d'animo. Il ruolo delle tonalità affettive sarà poi ricondotto alla nozione di trascendenza e, attraverso l'analisi di due importanti fonti heideggeriane quali Agostino e Aristotele, ne verranno individuati tre aspetti: la *Stimmung* come apertura al mondo, la *Stimmung* come movimento teleologico e la *Stimmung* come evento della differenza ontologica. Nella parte finale si discuterà il contributo di questi aspetti del pensiero di Heidegger alla discussione contemporanea sulle emozioni.

PAROLE CHIAVE: Tonalità emotive; Stati d'animo; Martin Heidegger; Emozioni; Evento

Abstract *Stimmung and Transcendence. The Role of Pathos in Martin Heidegger* – This paper aims to investigate the significance of mood for a philosophical approach to emotion. Are moods problematic because they constrain us in an affective cage? Or do they rather give us access to the world? The starting point for this investigation is the work of Martin Heidegger: I analyze what he defines as *vorweltlich* (what comes before meaning) arguing that this term refers to the emotional dimension of human existence, in particular, to mood, or, in Heideggerian terms, *Stimmung*. Human existence is not just a neutral being-there but a being-affected, a being-in-a-mood. I then move on to consider the role of mood in relation to the concept of transcendence, providing an analysis of two main source of inspiration in Heidegger's thought: Augustine and Aristotle. This allows us to distinguish three aspects of *Stimmung*: *Stimmung* as openness to the world, *Stimmung* as teleological movement, and *Stimmung* as event of ontological difference. In the final section, I discuss the contribution of these aspects of Heidegger's thought to the contemporary debate on emotions.

KEYWORDS: Stimmung; Moods; Martin Heidegger; Emotions; Ereignis



CI SI CONFRONTA SPESSO, NELLA storia della filosofia, con emozioni, sentimenti e

passioni; rimane però molto spesso, anche nelle moderne teorie delle emozioni, una sor-

^(a)Katholisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Robert-Koch-Straße, 40 - 48149 Münster (D)

E-mail: zocchi@uni-muenster.de (✉)



ta di punto cieco per quel che riguarda le cosiddette *Stimmungen*, le tonalità (o situazioni) emotive.¹ Quello delle tonalità emotive è un tema fondamentale all'interno delle teorie filosofiche dell'affettività; tra esse e le emozioni si riconoscono alcune differenze, determinanti al fine di comprenderne pienamente la natura e capaci di condurre fuori da un dualismo spesso dominante.

Se le moderne teorie delle emozioni si scoprono interessate al riconoscimento dei loro oggetti intenzionali e costituenti cognitivi, esse spesso guardano alle emozioni come un elemento psicologico svincolato dalla conoscenza, legandole piuttosto a un sistema di prassi.² A dominare è dunque una visione in parte dualista dell'umano, in cui affettività e conoscenza del mondo si trovano ai poli opposti.

Tornando alle tonalità emotive si pone invece il noto problema del loro oggetto intenzionale: una prima teoria, affermando che esse non riguardano un particolare evento, giunge precipitosamente alla conclusione che esse siano del tutto prive di oggetto intenzionale.³ Una seconda teoria sostiene invece che le tonalità abbiano un oggetto intenzionale, diverso però da quello delle emozioni, e che quindi i due fenomeni appartengano alla stessa categoria, essendo però poste a diversi livelli nella scala di intensità.⁴ Tale teoria sembra però non poter cogliere la differenza tra tonalità ed emozioni senza oggetto, quali il panico o la rabbia, ma sembra soprattutto incapace di dare ragione dello scarto qualitativo tra le due: è comunemente accettata l'idea che le emozioni siano cariche di un portato funzionale difficilmente rintracciabile nelle tonalità.

Entrambe le teorie hanno inoltre conseguenze importanti sul piano filosofico: affermare che esse siano del tutto prive di oggetto intenzionale le renderebbe, pur fondamentali per la vita pratica, di relativo interesse per l'aspetto gnoseologico, rimanendo esse elementi misteriosi e profondamente soggettivi.

Al contrario, parlare di un loro oggetto intenzionale definito negherebbe la peculiare esperienza quotidiana che ogni uomo fa di esse. Più corretta sembra la distinzione che sorge

dal sottolineare come l'oggetto intenzionale delle situazioni emotive sia il mondo stesso *in quanto tale*.

Mentre i sentimenti si riferiscono e rivelano l'essere degli oggetti, la *Stimmung* si riferisce al loro orizzonte, a quello che nella *Crisi delle scienze europee* [di Husserl] verrà chiamato "il mondo", per cui essa si riferisce agli oggetti solo indirettamente, nel senso che rappresenta lo sfondo emozionale del loro apparire.⁵

Sono ormai in molti a riconoscere questo carattere peculiare dei *mood*: essi, pur non essendo emozioni e non avendo un oggetto intenzionale definito, sono la condizione di possibilità di altri stati intenzionali.⁶ Prima di proseguire, affrontiamo qui un problema di traduzione che ci impedisce di scegliere un solo termine tra «tonalità» e «situazione» emotiva; riteniamo infatti che vadano tenuti ben legati tra loro in modo da esprimere entrambi gli aspetti che il termine *Stimmung* contiene. Esso indica, in tedesco corrente, ciò che chiameremmo atmosfera; in essa ci si trova, non la si decide. Parlando di atmosfera, crolla chiaramente il dualismo interno/esterno: nell'atmosfera, infatti, si crea una sorta di sodalizio tra la coscienza e il mondo, una sintonia. La situazione emotiva è un «tessuto atmosferico» e «parlare di atmosfera di un paesaggio, di una società, di una generazione non ha solamente carattere metaforico».⁷ Questo ci porta al secondo termine con cui traduciamo *Stimmung*: tonalità.

Nell'atmosfera si crea infatti sintonia tra soggetto e mondo, che sembrano risuonare insieme. *Stimmung* fa riferimento a *Stimme*, voce, ma anche al verbo *stimmen*, utilizzato nel senso di accordare gli strumenti musicali (e, per derivazione, nel senso di essere d'accordo – *zustimmen*).

Come infatti uno strumento musicale è accordato (*gestimmt*), quando è intonato (*abgestimmt*) con un altro (e poi, in senso derivato, con una norma determinata) e come è

abilitato alla sua funzione particolare soltanto quando è accordato, così si dice anche dell'uomo che rispetto a un determinato proposito è d'accordo (*in Stimmung*) o in disaccordo. Ogni tonalità (*Stimmung*) è accordo (*Ubereinstimmung*); quindi anche la "tonalità dello stato d'animo" (*Gemütsstimmung*) è un accordo continuo di tutto l'uomo, che nelle sue diverse parti è intonato uniformemente su un certo tono.⁸

Questa atmosfera non è interessante solo sul piano soggettivo; ha un potere conoscitivo, ci dice qualcosa del mondo e dell'uomo. L'atmosfera in cui ci troviamo infatti determina (*be-stimmt*) l'uomo, il suo rapporto con gli altri, con il mondo e con se stesso. Ascoltiamo in proposito Heidegger:

Si tratta del sentirsi (*Befinden*), che noi intendiamo quando domandiamo all'altro: Come si sente?, vale a dire: Come sta? Questa domanda non si riferisce necessariamente solo allo stato di salute (*Befinden*) corporeo-inanimato. Questa domanda può informarsi della situazione propriamente fattuale dell'altro. Essa è l'essere-in-una-tonalità-affettiva (*Gestimmtheit*), determinante-totalmente (*be-stimmende*) l'esserci, del suo rapporto, di volta in volta attuale, con il mondo, con il con-esserci degli altri uomini e con se stesso.⁹

Ciò che proprio nel confronto con Heidegger vogliamo comprendere è se il fatto di essere soggetti ad affetti indipendenti da noi sia un elemento di chiusura, limite e soffocamento o sia invece segno del nostro rapporto con l'essere, e dunque se l'uomo possa arrivare a coglierlo come dono, occasione e tratto "positivamente" distintivo della sua umanità e libertà.

Il tema delle *Stimmungen* trova abbondante spazio nella recente *Heidegger-Forschung*; la tendenza più diffusa tra gli studiosi è di offrire un quadro generale sulla questione dell'affettività nell'opera di Heidegger.¹⁰ In questa tendenza, le opere dei diversi "momenti" del

pensiero heideggeriano vengono spesso contrapposte e non sempre lette in maniera unitaria; questo è chiaramente dovuto agli importanti ripensamenti che lo stesso Heidegger ammette essere presenti nel proprio *Denkweg*. È però sempre presente il rifiuto del dualismo antropologico del pensiero a lui contemporaneo e le *Stimmungen* giocano in questo rifiuto un ruolo fondamentale. L'interesse di questo studio è proprio di mostrare come le *Stimmungen*, a causa del loro legame profondo con il concetto di trascendenza, fungano da nasco *file rouge* della trattazione heideggeriana dell'affettività e proprio per questo possono offrire spunti interessanti a una moderna teoria delle emozioni.

La nostra ricerca si divide in tre parti: nella prima presenteremo il più noto tra i significati delle tonalità emotive, quello di apertura al mondo, elemento presente fin dalle primissime opere heideggeriane. Questo si lega al secondo significato che analizzeremo, quello teleologico: la tonalità emotiva individua una causa finale e mette in movimento. Nella terza e ultima parte mostreremo la *Stimmung* come apertura alla differenza ontologica, e quindi direttamente all'essere, che emerge chiaramente nelle opere dell'ultimo Heidegger. Il terzo significato è il più sorprendente e quello spesso dimenticato dalle analisi dell'affettività heideggeriana. Ci sembra proprio questo ruolo di apertura al senso dell'essere ciò che fin dall'inizio si presenta come peculiare nella trattazione delle tonalità emotive; mostreremo come le anticipazioni giovanili confluiscono nella tarda interpretazione delle *Stimmungen*, presente soprattutto nella trattazione heideggeriana dell'*Ereignis*, dove le tonalità emotive rivelano tutto il loro portato ontologico.

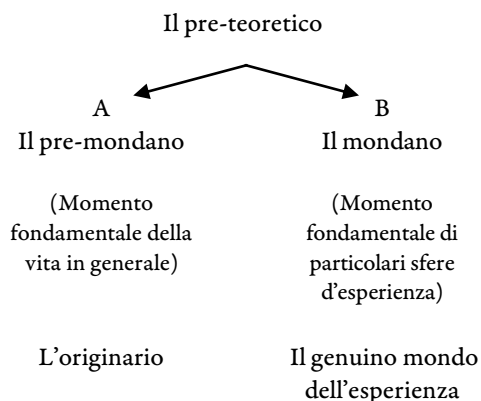
I tre significati elencati sono percorsi e tenuti insieme dal concetto di trascendenza, che occorre preliminarmente chiarire. Nelle opere giovanili Heidegger utilizza questo termine nel senso di trascendenza del *Dasein*, l'apertura dell'uomo al mondo. La sua non è una nozione metafisica classicamente intesa (trascendenza non è il divino), quanto piuttosto di apertura

del soggetto; è proprio delineando la struttura del *Dasein* in *Essere e tempo* che Heidegger scopre la necessità di cambiare punto di vista, di mettere a tema il fondamento che si svela e allo stesso tempo nasconde nell'esistere stesso dell'uomo. Per questo egli addirittura suggerirà di eliminare del tutto il termine trascendenza, anche nel senso citato di trascendenza dell'esserci: non perché essa non esista o non vada indagata, ma perché il *Dasein* nel suo esistere è già dinnanzi al suo fondamento, che non andrà quindi cercato altrove, ma nel rapporto stesso con l'essere. Rapporto che, vogliamo dimostrare, si delinea proprio attraverso le *Stimmungen*.

■ Prima delle *Stimmungen*: la *Befindlichkeit*

La struttura del *Dasein* heideggeriano è notoriamente costituita dai tre esistenziali – *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede*. Il primo di questi ci rivela come fin da giovanissimo Heidegger fosse interessato all'aspetto patico dell'esistenza.¹¹ La domanda ereditata dalla fenomenologia circa l'intenzionalità della coscienza trova infatti spazio nella riflessione dei primi corsi friburghesi in maniera radicalmente opposta a quella husserliana: Heidegger presenta un modello di esperienza non intenzionale, anzi, propriamente fondato sul pre-mondano, il patico.

Nel corso noto come *Kriegsnotsemester* può essere individuata una stratificazione del processo conoscitivo, rappresentata da uno schema tracciato da Heidegger alla lavagna durante le sue lezioni:¹²



Questo schema ci fa capire chiaramente che prima del teoretico si collocano due momenti, non uno solo. Non esiste solo il pre-teoretico mondano (B), bensì un piano ancora più fondamentale, l'unico grazie a cui è possibile arrivare all'originario (*Ur-etwas*): ciò che rende possibile ogni esperienza. Questo livello è ciò che intendiamo come patico, e obiettivo della filosofia heideggeriana sarà indagarlo, abbattendo il primato del teoretico professato da molta storia della filosofia occidentale. Che questo livello sia costituito dalle tonalità emotive è chiaro: gli esempi riportati nel corso lo affermano chiaramente¹³ e il rapporto con Agostino, spesso presente nel giovane Heidegger, lo conferma. È infatti nella conferenza *Il concetto di tempo*¹⁴ del 1924 che, nel confronto con l'Ipponate, per la prima volta compare il termine *Befindlichkeit*, con lo stesso significato che nel noto corso sulla vita religiosa del 1921 era attribuito a espressioni quali «fatto fondamentale», «esperienza fondamentale», «fenomeno originario dell'esserci» sempre associate a momenti della vita affettiva come l'angoscia, la gioia, il dolore.¹⁵ Su tutti, un passo è cristallino: «l'amore di Dio per gli uomini è il fatto fondamentale, non una conoscenza teoretica».¹⁶

Nei commenti ad Agostino Heidegger chiarisce che il momento fondamentale dell'esistenza non è quello teoretico: ciò che apre alla conoscenza è radicato a un livello più profondo, e conoscere significa afferrare in modo più completo ciò che si è rivelato in un'esperienza precedente – nel caso religioso, è il riconoscere di essere chiamati, preceduti, che si manifesta sempre attraverso stati d'animo quali angustia, insicurezza, inquietudine e persino angoscia.¹⁷ Per questo occorre pensare il citato esistenziale della *Befindlichkeit* non come un neutrale e sterile trovarsi situati ma come una vera e propria intonazione affettiva potenzialmente feconda.¹⁸ Il termine stesso *Befindlichkeit* è carico di questo significato: *sich befinden* indica il sentirsi, l'essere in un certo stato d'animo, ben lontano dall'idea di un semplice esserci.¹⁹

Prima di proseguire nell'indagine occorre

ripetere che ciò che interessa ad Heidegger non è il sentimento o l'emozione, bensì la tonalità affettiva che lo precede. Nel confronto con Agostino, come abbiamo visto, questo è chiarissimo: l'angustia della vita cristiana non è un'emozione provata davanti a un certo oggetto ma generata da qualcosa che viene prima, da un rapporto che precede quello intenzionale – nello specifico agostiniano, dall'amore di Dio. Questo intendiamo con patico: non un sentimento davanti a qualcosa di conosciuto, non un momento intenzionale bensì precedente, un fenomeno originario. Proprio per questo possiamo affermare che ciò che Heidegger chiama pre-mondano è la *Stimmung*, tonalità affettiva: l'uomo si trova intonato nel mondo, in modo armonico o stonato, e questo permette poi ogni conoscenza, ogni esperienza di significato.

È ora giunto il momento di indagare questo momento patico che non solo precede ma rende possibile l'esperienza, spalanca l'uomo al mondo, intona ogni suo rapporto con le cose rendendolo possibile.

■ La Stimmung come apertura del mondo

Il vero significato di *Befindlichkeit* come tonalità affettiva è presente, abbiamo detto, nei testi su Agostino; a renderlo possibile è però il confronto con un altro autore fondamentale per l'idea heideggeriana di esistenza: Aristotele.

È proprio lui a fornire a Heidegger una via d'uscita dai dubbi lasciati aperti dalla soggettività trascendentale husserliana, definita prevalentemente in base ad atti conoscitivi di tipo teoretico. Nella lettura heideggeriana dello Stagirita infatti emerge come già nel momento patico dell'esistenza umana si nasconda un'apertura al mondo non solo passiva ma attiva; questo suggerisce la necessità di superare i dualismi attivo-passivo e soggetto-oggetto, spesso presenti nello studio delle tonalità emotive. Il testo fondamentale in cui tale tematica è trattata è il corso del 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*,²⁰ che prende avvio dall'analisi della *Retorica* aristotelica:

Questi *πάθη*, gli affetti, non sono stati dell'anima, si tratta di una *Befindlichkeit* del vivente nel suo mondo, nel modo in cui egli è posto rispetto a qualcosa, come egli si lascia rapportare a qualcosa.²¹

Ciò che occorre coinvolgere e stimolare, nell'esempio retorico, non è uno stato momentaneo dell'anima ma propriamente una *Befindlichkeit des Lebenden in seiner Welt*: gli affetti di cui si parla non sono stati d'animo fugaci e superficiali, ma ne va propriamente del mondo, in un rapporto stabilito in modo non teoretico bensì patico. Guardiamo brevemente ai termini aristotelici tradotti con *Befindlichkeit*: non solo *πάθος*, bensì soprattutto *διάθεσις*. *Διάθεσις* non indica solo un passivo essere disposto, ma anche un'attiva disposizione che genera, che produce qualcosa. Essa consiste nel permanere in una certa emozione o generica passività ed esservi disponibile; questa apparente passività rivela però un elemento attivo. L'esempio più chiaro è aristotelico: un muratore che debba costruire una casa non diventa diverso da quel che è ma, attraverso la casa, diventa propriamente se stesso, muratore. Tramite la sua disponibilità, «la sua *ἐξίς* è stata salvata».²² Questo ci mostra ancor più chiaramente il significato del termine *Befindlichkeit*: la disposizione infatti «apre all'essere-nel-mondo di ciascuno»,²³ rende l'uomo propriamente se stesso nel rapporto col mondo. L'accadere delle affezioni non riguarda la sostanza ma l'essere-nel-mondo come «determinazione fondamentale della vita umana».²⁴

L'essere emotivamente situati è dato allora dall'essere colpiti e genera immediatamente una disposizione di apertura al mondo, o meglio, è il mondo stesso che si apre. Passività e attività, situazione e apertura si trovano in unità originaria, nel luogo del cominciamento. Non è un caso che lo stesso pensiero, il filosofare, abbia inizio in un momento pienamente patico: la *φρόνησις* (la saggezza pratica che spinge l'uomo a pensare e interrogarsi al fine di raggiungere la piena *εὐδαιμονία*) viene definita da Heidegger come attimo del-

la decisione che sorge dal *πάθος*. Ogni situazione affettiva apre cioè al momento della decisione:

La situazione emotiva è caratterizzata, anzitutto, come “avvicinarsi”, “afferrare”, avvicinarsi all’esserci stesso; oppure ha una caratteristica data dal fatto che essa “retrocede” davanti all’esserci, per così dire “fugge”. Ciò è dato nell’*ἡδονή* o nella *λύπη*. *Αἵρεσις* e *φυγή* sono gli elementi che caratterizzano la possibilità fondamentale della vita in quanto essere presso se stessa. *Αἵρεσις* e *φυγή* sono le *motilità fondamentali dell’esserci*.²⁵

La *Stimmung* è allora una sorta di ferita feconda: lo squarcio rimane incomprensibile al fondo dell’esistenza ma genera uno spazio intorno a sé, un luogo che si rende conoscibile e si concretizza in un atteggiamento attivo. Emozioni e passioni sensoriali sono intenzionali, la loro causa è pienamente conoscibile; nelle *Stimmungen* invece essa rimane misteriosa eppure feconda, capace di generare un luogo intorno a sé che è il pieno sodalizio tra chi è ferito e ciò che viene aperto – soggetto e mondo non si distinguono ancora. Questo alone altro non è che lo spazio dello stare umano, mai neutrale ma sempre intonato. Per questo anche l’idea di una filosofia neutrale e asettica, quella che domina il tempo della tecnica e della filosofia come matematica, viene rifuggita da Heidegger come menzognera: non può esistere un pensiero che non sia profondamente radicato e intonato da quella ferita iniziale che è la domanda, il trauma, lo scandalo, la contraddizione come anche la gioia, il contraccolpo davanti all’essere delle cose.

È solo in questo spazio aperto che può soggiornare l’uomo: sono le tonalità emotive ad aprire la trascendenza del *Dasein*, ciò che non possiamo stabilire da noi stessi, che a differenza degli esistenziali del *Verstehen* e della *Rede* non possiamo controllare né frenare: siamo passivamente colpiti da qualcosa che non decidiamo, qualcosa ci turba, ci allietta, ci ferisce e dunque ci muove, in risposta a una

chiamata che non decidiamo liberamente, che ci precede. Basti pensare alla finitezza del nostro comprendere di fronte a esse, al silenzio del nostro dire. Prima di ogni comprendere, prima di ogni parola, occorre guardare e riconoscere ciò che ci colpisce e da cui siamo disposti. Momento di finitezza estrema eppure di massima apertura del mondo: queste sono le tonalità emotive.

L’apertura di mondo permessa dal patico è «l’accadimento fondamentale dell’essere umano»:²⁶ senza tale manifestatività prelogica ogni comprensione o discorso sarebbe impossibile. E tuttavia a rendere le *Stimmungen* accadimento fondamentale non è altro che il loro essere richiamo alla finitezza: il *Grund*, il fondamento che esse mostrano è già la differenza ontologica. La trascendenza non è qui né postulata ma scoperta come ciò che rende possibile il *Ci* dell’esserci, ciò che costituisce la sua apertura. Riprendendo la metafora della ferita, la scoperta di uno squarcio genera uno spazio e allo stesso tempo porta a indagarne la causa originaria: lo stato d’animo è il segno di un essere collocati e continuo trascendersi.

Per questo «l’accadimento fondamentale dell’esserci è la metafisica»:²⁷ la definizione è la stessa che Heidegger usa per gli stati emotivi, e questo perché la metafisica è il momento in cui viene interrogata e messa a tema proprio la trascendenza del *Dasein* scoperta con l’essere emotivamente situato. Si spiega così l’accantonamento della logica, quantomeno come via d’accesso: essa «si disperde in favore di un rimandare più originario»,²⁸ non sparisce ma opera in un momento successivo al più originario essere aperti alla trascendenza. Possiamo dire che la *Stimmung* sia a tutti gli effetti un’atmosfera, una situazione che apre al mondo, che nel suo essere apparentemente “grezza” contiene in verità il primo rapporto con ciò che circonda.

Ecco che le tonalità emotive accompagnano verso la “svolta”: esse non sono appena segno di trascendersi dell’esistenza umana ma di un rapporto fondamentale con ciò che le suscita.

■ La Stimmung come movimento teleologico

Tale aspetto di trascendenza e di movimento-verso è proprio il secondo significato delle *Stimmungen* che ci interessa sottolineare; esse infatti non sono solamente apertura subita in senso passivo ma creano uno spazio e orientano, muovono.

Questo aspetto di movimento-verso si cela ancora una volta nell'heideggeriano studio di Aristotele, che continua negli anni della svolta, per la precisione nel suo interesse per la *Fisica*, da lui considerata «il libro fondamentale dell'Occidente».²⁹ Il tema centrale del trattato è «l'ente nel come del suo essere-mosso, il vero motivo dell'ontologia aristotelica».³⁰ Essere-mosso significa essere volto a qualcosa; è proprio questa caratteristica ciò che Heidegger chiama *Vorhabe*, condizione preliminare – la motilità della vita fattizia. Ossia, abbiamo visto finora, l'affettività. *Vorweltlich, Befindlichkeit, Vorhabe*: è sempre presente una motilità subita e al contempo attiva che caratterizza l'affettività. La domanda guida del *Natorp-Bericht*, breve trattato in cui Heidegger espone queste idee, suona infatti:

In quale oggettualità, rispetto a quale carattere dell'essere è esperito e interpretato l'essere-uomo, l'essere-in-vita? Qual è il senso dell'esserci in cui l'interpretazione della vita predispone l'uomo? In breve, in quale pre-possessione ontologica (*Seinsvorhabe*) sta questa oggettualità?³¹

Tale pre-possessione ontologica è definito chiaramente proprio dal carattere di motilità dell'ente: quelle di Aristotele nella *Fisica* sono «ricerche, il cui oggetto è esperito nel carattere dell'esser-mosso, nel cui che-cosa è a priori dato anche qualcosa come il movimento».³²

Il pre-possessione è l'essere rivolti a qualcosa: sinonimo di mancanza, di imperfezione (*στέρησις*). Proprio questa mancanza rende ragione del movimento come carattere fondamentale della finitezza umana, della sua temporalità; la finitezza esperita in ogni tonalità è uno stare-in-opera non ancora per-

venuto alla sua fine, da portare a presenza. Heidegger segue la descrizione aristotelica della struttura del movimento: poiché egli fa esempi sempre di un movimento produttivo (la costruzione di una casa, la creazione di una statua) Heidegger si sente autorizzato a sottolineare che i movimenti sono sempre causati da una mancanza.

Tale *στέρησις* esiste fin dall'inizio del processo, la forma che viene assunta alla fine è qualcosa di cui l'ente era inizialmente mancante. L'essere allora non è l'essere prodotto, la sostanza, ma la movimentazione del produrre, ovvero il processo stesso del divenire. Quello di Heidegger è lo sconvolgimento della tabella dei significati dell'essere sedimentata nella tradizione. Se per quest'ultima infatti vi è per primo l'essere secondo le categorie, poi come vero e falso, in terzo luogo come potenza e atto, infine come accidente, qui si pone come elemento centrale l'essere come movimento: il movimento in-vista-di si identifica con l'essere della vita fattizia e ne è orizzonte intrascendibile.

Questo ribaltamento permette la distruzione del primato del teoretico e la riconferma della *Faktizität* come elemento primario per la filosofia: è evidente come il patico rimanga latentemente presente in questa analisi. Ci muoviamo perché originariamente mossi proprio dagli stati affettivi, che diventano il luogo non di una semplice apertura ma di un vero e proprio movimento-verso; il momento affettivo non è limite, chiusura, bensì apertura e movimento. L'essere afferrati dalle *Stimmungen* è origine della filosofia stessa: non saremmo in grado di filosofare se qualcosa non ci avesse colti e preceduti, e «ogni venir-afferrato proviene da uno stato d'animo e permane nello stesso».³³

Per questo la filosofia è definita da Heidegger, con Novalis, nostalgia: è «un impulso a essere a casa propria ovunque», impulso cioè a ritrovare l'unità con ciò che ci colpisce, scava, provoca, con ciò che provoca lo stato emotivo e dietro di esso si nasconde. Filosofia è desiderio di «esistere nella totalità che noi chiamiamo mondo»,³⁴ totalità svelata e

aperta proprio dagli stati emotivi.

■ La Stimmung come luogo ed evento della differenza

Giungiamo ora all'ultimo dei tre significati di *Stimmung*: se la filosofia non è il parlare di qualcosa, ma l'essere presi da qualcosa, e se la tonalità emotiva è il luogo di questo venir afferrati, essa diventa allora il luogo della differenza ontologica, il luogo dove diviene cioè esperibile lo scarto tra essere ed ente.

Il pensiero della *Stimmung* ha sempre accompagnato un pensiero non oggettivante; questo prende pienamente forma nelle opere degli ultimi anni '30, quelle del cosiddetto *seinsgeschichtliches Denken*, come i *Contributi alla filosofia* e *Das Ereignis*, testo quest'ultimo ancora inedito in Italia e a cui ci rivolgiamo ora.³⁵

Qui emerge infatti chiaramente il tentativo di un pensiero della differenza, e lo "strumento" di questo pensiero sono proprio le *Stimmungen*, che Heidegger arriva a definire «la voce dell'Essere»,³⁶ esplicitando quanto scoperto negli anni precedenti. Questa affermazione è giustificata da un'analisi del termine fondamentale dell'ultimo Heidegger: *Ereignis*, evento. Ancora una volta occorre abbandonare l'idea di una personificazione o sostanzializzazione di ciò di cui si parla: evento non è un momento storico preciso, non è in un luogo o in un tempo determinato. Esso è invece il modo del rapporto tra Essere e Dasein, tra significato e uomo: da pensare non è un evento come momento della vita fattizia quanto piuttosto la vita stessa come evento. Prova di questo è quanto detto finora: le *Stimmungen* sono il mezzo principale, la voce della sua propagazione, esattamente come accade con il nostro essere nel mondo, avvertito principalmente in una tonalità affettiva.

Impossibile allora pensare l'*Ereignis* al di fuori della dimensione affettiva, impossibile pensarlo come un determinato fatto che accade e successivamente provochi nell'uomo una conseguenza. Esso e il suo disporre emo-

tivo sono un'unica e medesima cosa.

Non solo il percepire e conoscere, bensì ogni specie di comportamento e atteggiamento e tanto più quello che chiamiamo stato d'animo appartengono all'apertura, la quale non è uno stato, bensì un accadimento (*Ereignis*).³⁷

È il patico dunque a fare da guida, a permettere al *Dasein* l'apertura e il rapporto con la finitezza stessa che è l'*Ereignis*: le *Stimmungen* sono, a tutti gli effetti, la voce che l'essere assume per stabilire questo rapporto. In ogni tonalità affettiva non parla l'istinto, l'impulso o l'emozione. In ogni tonalità (*Stimmung*) parla la voce (*Stimme*) dell'essere. Quella che finora abbiamo visto essere la connotazione patica dell'esistenza è parzialmente paragonabile all'ascolto, tesa e attiva passione dell'uomo pronto a ricevere.

Tale accentuazione del senso uditivo è tipica di Heidegger e della sua critica alla concezione platonica della conoscenza: il primato della visione a suo avviso infatti ben rappresenta l'atteggiamento reificante che riduce l'esperienza a quel che c'è e che si lascia concettualizzare, dimenticando così l'orizzonte, ciò che permette l'apparire. Le *Stimmungen* altro non sono che il segno dell'impossibilità di tale dimenticanza, sono il vibrare più o meno intenso della voce con cui qualcosa di irrimediabilmente diverso dalle cose stesse ci chiama: nelle *Stimmungen* l'Essere stesso prende parola, si rende esperibile.

Rimaniamo ancora ben lontani dalla chiarezza: perché esse sorgano è misterioso. Sappiamo però che tonalità affettive come lo sgomento, la noia e l'angoscia sono il primo segno che non c'è solamente il darsi dell'essere, ma anche il suo ritrarsi, che da mettere a tema è anche il mistero. Sono, questo darsi e ritrarsi, propriamente l'*Ereignis*. Il valore ontologico e non solo antropologico delle tonalità affettive viene confermato da moltissimi luoghi in questi testi; ne citiamo solo uno, a titolo di esempio: «le tonalità emotive anche in *Essere e tempo* [erano] già caratteristica del *Dasein*, ma deter-

minate (*bestimmt*) dall'essere e dalla domanda sull'essere, non antropologicamente».³⁸

Questo passo conferma quanto affermato durante tutto il corso della trattazione: Heidegger riconosce che fin nella sua prima produzione le tonalità emotive erano molto più che un elemento antropologico, non erano segno appena della trascendenza del *Dasein*, ma della differenza stessa. Esse sono il luogo in cui l'essere si rapporta all'uomo. Si può allora parlare di un rapporto di tipo affettivo tra uomo ed essere, comprensibile solo alla luce delle *Stimmungen*:

Noi possiamo difficilmente esperire le relazioni appartenenti alla storia dell'essere, relazioni dell'inizio come voce dell'essenza dell'uomo appropriato, perché noi consideriamo metafisicamente sia la tonalità affettiva che la parola. Noi non riconosciamo, nella disposizione affettiva, la sua origine essenziale fuori da quella tonalità che nella modalità dell'evento come essere stesso rivendica l'essere umano nella protezione della verità dell'essere.³⁹

Le moderne teorie delle emozioni, direbbe Heidegger, ragionano ancora in modo metafisico, come dimostra il fatto che le *Stimmungen* non vengano pensate come la voce dell'essere, ma come emozioni depotenziate. Occorre invece andare alla loro origine, scoprendole essere *Wesung* dell'essere: «la tonalità affettiva come darsi-sottraendosi (*We-sung*) dell'evento, non tonalità affettive come stati».⁴⁰

Le *Stimmungen* sono allora necessarie per comprendere l'*Ereignis*: esse sono il modo attraverso cui l'essere ci afferra. Qualcosa ci precede, qualcosa ci sorpassa e con esso dobbiamo fare i conti. Il dolore, la differenza, lo strappo che è ogni volta apertura di una ferita e di un abisso; non è un caso che Heidegger si interessi soprattutto a *Stimmungen* quali l'angoscia, lo sgomento, il dolore.⁴¹

La *Stimmung* è dunque il luogo vero e proprio della differenza, luogo di rapporto tra l'uomo e il senso; essa non divide soggetto

e oggetto, ma anzi li unisce, mantiene l'unità tra la finitezza del nostro essere mortali e la trascendenza a cui essa apre, l'instancabile ricerca di senso che caratterizza l'umano. Per questo le *Stimmungen* hanno un valore in sé: in esse è già rintracciabile un orientamento, prima ancora che intervenga il momento teoretico. La *Stimmung* è quindi un plesso inscindibile di attività e passività: è l'attività della nostra passività, un tendere-a, apertura-verso, già racchiusa in qualcosa di "subito".

Conclusioni

A conclusione di questa trattazione possiamo riprendere gli elementi guadagnati nel cammino svolto con Heidegger, al fine di delineare il contributo che essi possono apportare nel moderno dibattito sulle emozioni. Per quanto riguarda il cammino prettamente heideggeriano, abbiamo mostrato come fin dal primo corso universitario sia presente un interesse nei confronti delle tonalità emotive, non studiate da un punto di vista psicologico o ontico, ma già in quanto elemento di conoscenza profonda dell'umano; questo stesso interesse è presente in tutto il corso del pensiero heideggeriano, ed emerge particolarmente negli anni della svolta.

Qui infatti le *Stimmungen* diventano voce dell'essere, luogo privilegiato di un rapporto che Heidegger si rifiuta di considerare primariamente logico. Abbiamo allora scoperto le *Stimmungen* come elemento di continuità: esse sono sempre luogo della trascendenza, della differenza ontologica, luogo cioè di scoperta del fondamento del *Dasein*. Fondamentale legame tra le riflessioni giovanili e quelle mature circa le *Stimmungen* si è rivelato Aristotele, grazie al quale Heidegger trova risposte a problematiche sorte nel confronto con Husserl e la fenomenologia.

Questo ci permette di guadagnare alcuni elementi fondamentali per una teoria delle emozioni; innanzitutto, abbiamo visto come non sia possibile isolare le tonalità emotive o considerarle identiche alle emozioni: occorre uno spazio nuovo e ampio, esse vanno com-

prese nella totalità dell'esistenza, non come passiva risposta a un "urto" del mondo, ma come rivelatrici esse stesse del mondo, condizione di possibilità delle emozioni e di altri momenti intenzionali. Il loro carattere di indefinitezza e di apparente aleatorietà non è dunque fallacia o incompiutezza, né tantomeno permette di affermare l'assenza in esse di un oggetto intenzionale e dunque di un potere conoscitivo; esse sono dotate di un oggetto intenzionale peculiare, non definibile semplicemente come "mondo in generale".

Tale oggetto intenzionale è l'orizzonte di possibilità delle emozioni stesse: le tonalità aprono allora un livello gnoseologico da indagare in modo nuovo e differente rispetto alle emozioni. Occorre allora trovare un terzo spazio all'interno dell'evidenziato e noto dualismo tra cognitivismo e anti-cognitivismo, poiché entrambe le categorie si rivelano inadeguate a contenere il fenomeno delle tonalità emotive.

In secondo luogo si può notare come Heidegger suggerisca una via d'uscita da tale dualismo e apra già un possibile "terzo settore" nella dicotomia affettivo-cognitivo: proprio in quanto affettive le *Stimmungen* diventano cognitive, proprio perché sono del soggetto lo legano all'essere e lo aprono al suo dinamico donarsi-ritrarsi. Le tonalità emotive, in una sorta di tripla intenzionalità, rivelano non solo il soggetto e l'oggetto, ma anche il legame che li unisce, rendendo incompleto ogni dualismo. Tra affettivo e cognitivo non sembra esserci opposizione, ma piena consonanza, già fin dall'apertura intonata dalle tonalità emotive: nel loro sorgere esse aprono alla conoscenza del mondo e svelano la presenza di un senso che le oltrepassa.

Una teoria delle emozioni che voglia superare il dualismo non può semplicemente creare un "terzo settore" dove collocare le tonalità emotive, ma deve piuttosto cogliere i legami tra esse e i due aspetti discussi, emotivo e cognitivo. Questo porta direttamente al terzo e ultimo guadagno della prospettiva heideggeriana.

Con Heidegger abbiamo infatti riscoperto la necessità di uno studio che miri all'aspetto ontologico delle tonalità emotive; esse non so-

no semplicemente degli stati qualitativi da analizzare tecnicamente, quanto piuttosto il luogo in cui già si svela la pre-comprensione che l'uomo ha della propria esistenza. Nella sua comprensione del mondo infatti l'essere umano è preceduto dalle tonalità emotive. Una teoria delle emozioni che si limiti a descrivere le tonalità dal punto di vista analitico e a indagarne le cause in modo tecnico nel trascorso biologico o storico di un individuo non solo le snaturerebbe, ma mancherebbe di considerare con onestà la domanda di senso che ognuna di esse, sorgendo, apre nell'individuo stesso.

Questo non significa che l'approccio analitico della psicologia vada abbandonato, ma che un approccio ontologico-fenomenologico può raggiungere il fondamento delle *Stimmungen* in maniera più radicalmente legata all'uomo e alla sua ricerca di senso, arricchendo dunque l'approccio psicologico stesso.⁴²

In questo senso si apre un nuovo campo di lavoro per rispondere al problema, citato inizialmente, della funzionalità delle tonalità emotive: esse non "servono" uno scopo biologico preciso come le emozioni, né sono riducibili nello schema classico che le vuole *sfondo* o *causa* di emozioni. Esse sono, forse, definibili entro il concetto di *guida*, poiché aprono una domanda di senso complessa che merita di essere presa seriamente in considerazione. Se tale guida sia affidabile e, soprattutto, di quale scienza sia oggetto tale domanda, sarebbe interessante oggetto di ulteriori riflessioni.

Note

¹Per una generale tematizzazione delle diverse definizioni di emozione e tonalità emotiva si vedano i classici R. DAVIDSON, *On Emotion, Mood and Related Affective Constructs*, in: P. EKMAN, R. DAVIDSON (eds.), *The Nature of Human Emotion: Fundamental Questions*, Oxford University Press, Oxford 1994; R.M. GORDON, *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; N.H. FRIJDA, *Emotions are Functional, Most of the Time*, in: P. EKMAN, R. DAVIDSON (eds.), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, Oxford

University Press, New York 1994, pp. 112-122. Discussioni e alternative più recenti si trovano in A. DAMASIO, *How the Brain Creates the Mind*, in: «Scientific American», vol. CCLXXXI, n. 6, 1999, pp. 74-79; C. IZARD, *Basic Emotions, Natural Kinds, Emotion Schemas, and a New Paradigm*, in: «Perspectives in Psychological Science», vol. II, 2007, pp. 260-280; J. PRINZ, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford University Press, New York 2004. Dal punto di vista empirico si distinguono le ricerche di M. SIEMER, *Moods as Multiple-object Directed and as Objectless Affective States: An Examination of the Dispositional Theory of Moods*, in: «Cognition and Emotion», vol. XIX, n. 6, 2005, pp. 815-845; C. BEEDIE, P. TERRY, A. LANE, *Distinctions between Emotion and Mood*, in: «Cognition and Emotion», vol. XIX, n. 6, 2005, pp. 847-878.

² Seguiamo qui l'analisi di T. MAGRI, *Il dilemma delle teorie filosofiche delle emozioni*, in: «Cognitivismo Clinico», vol. VII, n. 2, 2010, pp. 94-114. Per una contestualizzazione della teoria fenomenologica delle emozioni rimandiamo a V. COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, che, oltre a presentare il contributo di autori importanti come Husserl, Scheler e Stumpf, dedica l'ultimo capitolo all'interpretazione fenomenologica della struttura delle tonalità emotive. A Husserl e Scheler, entrambi fondamentali nel percorso heideggeriano, è dedicato il recente V. VENIER, *Fenomenologia delle emozioni. Scheler e Husserl*, Mimesis, Milano 2016.

³ Su questa linea si colloca E. LORMAND, *Toward a Theory of Moods*, in: «Philosophical Studies», vol. XLVII, n. 3, 1985, pp. 385-407, che centra il punto sulla presenza o meno di un oggetto intenzionale nelle tonalità emotive e proprio per questo già identifica la presenza di una teoria degli stati emotivi in Heidegger, definendola come una precondizione per una teoria dei "mood". L'autore afferma che le tonalità emotive sono prive di oggetto intenzionale, ma propone un modello che ne valorizza il rapporto con l'aspetto cognitivo. Altre teorie simili sono quelle di C. ARMON-JONES, *Varieties of Affect*, University of Toronto Press, Toronto 1991, che li presenta come stati mentali, modi di concettualizzazione privi di oggetto ma capaci di influenzare le nostre credenze e di P.E. GRIFFITHS, *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, che li classifica come stati funzionali

complessi, più che semplicemente disposizionali.

⁴ Classico è l'esempio della loro definizione nella prima edizione (1977) del *Task Force on Nomenclature and Statistics* dell'American Psychiatric Association, che definisce le tonalità emotive come semplici prolungamenti delle emozioni, diversi solo per grado di intensità, ma non per natura. A sostenere che le tonalità emotive siano emozioni generalizzate è R. SOLOMON, *The Passions*, Doubleday, New York 1976, uno dei primi e più noti autori a individuare la differenza tra emozioni e tonalità emotive nella specificità del loro oggetto, attribuendo poi alle seconde come oggetto intenzionale "il mondo in generale". Su questa linea anche P. GOLDIE *Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, Oxford 2000, che individua la differenza tra gli oggetti intenzionali dei due fenomeni solamente nel grado di intensità. Un terzo interessante modello è proposto da C. PRICE, *Affect without Object: Moods and Objectless Emotions*, in: «European Journal of Analytic Philosophy», vol. II, n. 1, 2006, pp. 49-68, che proprio a partire dal concetto di *objectless emotions* interpreta le tonalità emotive come "stati di vigilanza", dotati di un'oggetto intenzionale distinto però da quello delle emozioni.

⁵ V. COSTA, *Vita emotiva e analisi trascendentale*, in: V. MELCHIORRE (a cura di), *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 101-127, qui p. 112.

⁶ Tra le più note e recenti analisi a riguardo: M. RATCLIFFE, *Why Mood Matters*, in: M. WRATHALL (ed.) *Cambridge Companion to Being and Time*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 157-176; M. RATCLIFFE, *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford University Press, Oxford 2008; A. ELPIDOROU, *Moods and Appraisals, How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together*, in: «Human Studies», vol. XXXVI, n. 4, 2013, pp. 565-591.

⁷ P.L. CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, p. 7, traduzione di chi scrive. Il lavoro di Coriando vuole contribuire alla delineazione di un'ontologia dell'affettività, traendo finemente spunto dalle novità del pensiero heideggeriano sul tema. Coriando individua nel concetto di *Entgrenzung* la caratteristica essenziale delle tonalità emotive; il termine indica il carattere "dischiudente", per il mondo e per l'uomo, delle emo-

zioni verso un livello pre-riflessivo. In questa ontologia dell'affettivo gioca un ruolo determinante il legame tra una fenomenologia delle *Stimmungen* e un'etica dell'esistenza. Un interessante aspetto del lavoro di Coriando è la ferma convinzione, che condividiamo, che il momento etico non sia un'istanza seconda rispetto all'emotivo ma che sia invece una delle possibili configurazione dell'affettività stessa.

⁸ R. BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen* (1941), Königshausen & Neumann, Würzburg 2009 (tr. it. *Le tonalità emotive*, traduzione di D. BRUZZONE, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 32). Il testo di Bollnow è un classico, spesso fin troppo sottovalutato, della letteratura sul tema dell'affettività. Esso fornisce, a nostro parere, un solido punto di partenza per ogni ricerca a riguardo. Elemento fondamentale di questo testo per la nostra ricerca è l'individuazione dello strato più profondo della vita emotiva nelle *Stimmungen*, strato in cui si radicano tutte le successive prestazioni della vita umana. Per quanto Bollnow si dimostri heideggeriano nel legare ogni *Stimmung* a una struttura temporale, il suo lavoro ha però una prospettiva prettamente ontica e non ontologica: l'autore è interessato a una descrizione oggettuale delle *Stimmungen*, ne descrive le condizioni e proprietà concrete (aspetto ontico) senza giungere alla loro essenza fondamentale, al loro ruolo nella comprensione che l'uomo ha del proprio stesso esistere (aspetto ontologico), a cui siamo invece qui interessati.

⁹ M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. LXXXIX, hrsg. von M. BOSS, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, p. 182 (tr. it. *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a cura di E. MAZZARELLA, A. GIUGLIANO, Guida, Napoli 2000, p. 201).

¹⁰ In questo senso si vedano per esempio: Q. SMITH, *On Heidegger's Theory of Moods*, in: «The Modern Schoolman», vol. LVIII, 1981, pp. 211-235; K. HELD, *Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, in: D. Papenfuss, O. Pöggeler (hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. I, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, pp. 31-56 (trad. it. *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, in: F. BIANCO (a cura di), *Heidegger in discussione*, traduzione di G. BAPTIST, Angeli, Milano 1992, pp. 177-201); B. FERREIRA, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer, Dordrecht 2002;

H. FINK-EITEL, *Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers »Sein und Zeit«*, in: «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», vol. XVII, n. 3, 1992, pp. 27-44; M. DE ANGELIS, *Per un'ontologia fenomenologica delle emozioni in Martin Heidegger*, in «Discipline Filosofiche», vol. IX, n. 2, 2000, pp. 183-226; S. MULHALL, *Can There be an Epistemology of Moods?*, in: H. DREYFUS, M. WRATHALL (eds.), *Heidegger Reexamined*, vol. IV, Routledge, New York 2002, pp. 33-52; J.A. ESCUDERO, *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, in: C. GENTILI, F.-W. VON HERRMANN, A. VENTURELLI (a cura di), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, Il Melangolo, Genova 2009, pp. 113-130. Il primo ampio studio italiano sull'argomento si trova nei due volumi di A. CAPUTO, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2001 e A. CAPUTO, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005. Offre un'approfondita analisi sul ruolo ermeneutico della *Stimmung* e sul suo legame con il linguaggio il recente volume di C. PASQUALIN, *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, In-schibboleth, Roma 2015. Meno introduttivi e più interessati a scoprire le *Stimmungen* come elemento capace di portare il pensiero fuori dal primato dell'elemento razionale sono B.-C. HAN, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Fink, München 1996 e il già citato lavoro di P.-L. CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Sul rapporto tra pensiero e *Stimmungen* si veda soprattutto M. HAAR, 'Stimmung' et pensée, in: F. VOLPI (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 265-283; M. HAAR, *Le primat de la Stimmung sur la corporeité du Dasein*, in: «Heidegger Studies», vol. II, 1986, pp. 67-80; G. STENSTAD, *Attuning and Transformation*, in: «Heidegger Studies», vol. VII, 1991, pp. 75-88; Y. CORBEIL, *Les «Grundstimmungen» et l'exercice du philosophe*, in: «Revue Philosophique de Louvain», vol. XCVII, n. 3, 1999, pp. 510-521.

¹¹ La bibliografia sul tema della *Befindlichkeit* è consistente. In particolare rimandiamo a F.-W. VON HERRMANN, *Befindlichkeit und Verstehen in ihrer Stellung zur Seinsfrage*, in: F.-W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu »Sein und Zeit«*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1974, pp. 66-75; F.-W. VON HERRMANN, *Dasein-Stimmung-Befin-*

dlichkeit, in: «Daseinsanalyse», vol. XXII, 2006, pp. 4-14; T.S. KALARIPARAMBIL, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlin 1999; R. POCAI, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg/München 1996. Interessante per il nostro tema è soprattutto E.T. GENDLIN, *Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology*, in: «Review of Existential Psychology and Psychiatry», vol. XVI, 1978-1979, pp. 43-71.

¹² M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. LVI/LVII, hrsg. von B. HEIMBÜCHEL, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, pp. 3-117 (tr. it. *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in: M. HEIDEGGER, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. CANTILLO, G. AULETTA, Guida, Napoli 2002, pp. 9-109). Lo schema è presente nella seconda edizione (1999) del volume, p. 219. Il termine tradotto con “esperienza” è qui *Erlebnis*.

¹³ Si pensi all'esempio del sorgere del sole per i Tebani al mattino della vittoria confrontati con il sole visto dall'astronomo (*L'idea della filosofia*, p. 81), o quello della felicità quando «al mattino entro nello studio; il sole splende sui libri; sono contento (*ich freue mich*)» (*Ivi*, p. 54).

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit* (1924), in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. LXIV, hrsg. von W. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, pp. 105-125 (tr. it. *Il concetto di tempo*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1998).

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. LX, hrsg. M. JUNG, T. REGEHLY, C. STRUBE, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995 (tr. it. *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in: M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. VOLPI, G. GURISATTI, Adelphi, Milano 2003, pp. 109 e segg.).

¹⁶ *Ivi* (tr. it. p. 108).

¹⁷ *Ivi* (tr. it. p. 183).

¹⁸ La non-neutralità del trovarsi è dimostrata soprattutto dai termini che Heidegger utilizza per tradurre le nozioni agostiniane in opere di differente collocazione temporale. Se infatti nel 1921 Heidegger ha tradotto *affectiones* sempre come *Affekte* o *Affektionen*, senza mai attribuirgli esplicitamente una funzione ontologico-fondativa, nella conferenza del '24 decide di tradurlo con il termine che d'ora innanzi acquisterà rilevanza fondamentale: *Befindlichkeit*.

¹⁹ Associabile a *sich finden*, trovarsi, come anche a

sich befinden, il sentirsi emotivo a livello anche quotidiano, raccolto per esempio nella domanda “*Wie befinden Sie sich?*”, *sich befinden* significa l'essere affetti e il sentirsi in una certa affezione; *Befindlichkeit* è dunque l'avvertire il fatto di essere in una determinata situazione affettiva. Complesso è il dibattito circa la traduzione italiana di *Befindlichkeit*. Chiodi traduce con “situazione emotiva”, Volpi con “sentirsi situati”, Cristin e Marini con “trovarsi”. Non siamo d'accordo con Vattimo quando afferma «ciò che noi traduciamo con affettività, tradotto fedelmente vuol dire semplicemente il trovarsi, il fatto di trovarsi, anche nel senso in cui si dice “mi trovo bene o male”» (G. VATTIMO, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1967, p. 149). La trattazione heideggeriana di Agostino ci porta infatti a tendere per una traduzione in senso “affettivo”: ciò che paticamente subiamo infatti non si limita ad imprimere in noi immagini ideali ma muove propriamente l'animo in modo attivo e affettivo.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. XVIII, hrsg. von M. MICHALSKI, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002. Il testo non è ancora tradotto in italiano, se non per alcuni frammenti presenti in C. PASQUALIN, *Il fondamento “patico” dell'ermeneutico*, cit., e in C. PASQUALIN, *All'origine del concetto di situazione emotiva: la lettura heideggeriana della Retorica di Aristotele nel semestre estivo 1924*, in: «Paradosso», 1, 2012, pp. 59-83. Le traduzioni che riportiamo da qui in avanti sono di chi scrive, operate confrontandosi con quelle contenute nei testi di Pasqualin e con la traduzione inglese contenuta in M. HEIDEGGER, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, edited by R.D. METCALF, M.B. TANZER, Indiana University Press, Bloomington 2009.

²¹ M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 122.

²² *Ivi*, p. 196.

²³ *Ivi*, 247. Circa la possibilità di un'apertura all'essere-nel-mondo rimandiamo in particolare a S. CHAMPEAU, *Existe-t-il un a priori pathique?*, in: «Archives de Philosophie», vol. LXI, 1998, pp. 693-725, in particolare 696-703; M. HENRY, *The Power of Revelation of Affectivity According to Heidegger*, in: C. MCCANN (eds.), *Martin Heidegger: Critical Assessments*, vol. I, Routledge, London 1992, pp. 354-369; D. WEBERMAN, *Heidegger and the Disclosive Character of the Emotions*, in: «Southern Journal of Philosophy», vol. XXXIV, n. 3, 1996, pp. 379-410.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristoteli-*

schen Philosophie, cit., p. 169.

²⁵ *Ivi*, p. 247. È qui rievocata da Heidegger la distinzione agostiniana tra *continentia* e *defluxio*. Interessante notare che il termine utilizzato per quello che Agostino avrebbe chiamato *continentia* è αἰρεσις, scelta, mentre la fuga non è altro che un'assenza di decisione, una vera e propria dispersione, lasciarsi andare.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. IX, hrsg. von F.-W. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, p. 110 (tr. it. *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 2001, p. 48).

²⁷ *Ivi*, p. 122 (tr. it. p. 65).

²⁸ *Ivi*, p. 117 (tr. it. p. 58).

²⁹ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Φυσικῆς Aristoteles, Physik B, 1* (1939), in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., pp. 239-302, qui p. 242 (tr. it. *Sull'essenza e sul concetto della φυσικῆς Aristoteles, Fisica, B, I* (1939) in: M. HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, p. 196).

³⁰ *Ivi*, p. 244 (tr. it. p. 198).

³¹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. LXII, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 341-419, qui pp. 372-373 (tr. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, in: P. PALUMBO (a cura di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, traduzione di A. ARDOVINO, A. LE MOLI, Fieri, Palermo 2005, pp. 165-198, qui p. 180, traduzione leggermente modificata). Lo scritto ha altre due versioni edite (1989, 2003), basate sui diversi testi preparati da Heidegger per le università a cui si presenta; ci riferiamo a quella ora citata in quanto completa di una revisione delle fonti e preziose note.

³² *Ivi*, p. 374 (tr. it. p. 181).

³³ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. XXIX/XXX, hrsg. Von F.-W. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, p. 9 (tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, a cura di C.

ANGELINO, P.-L. CORIANDO, *Il Melangolo*, Genova 1999, p. 13).

³⁴ *Ivi*, p. 12 (tr. it. p. 15).

³⁵ M. HEIDEGGER, *Das Ereignis*, in: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. LXXI, hrsg. von F.-W. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt a.M. 2009.

³⁶ Sul tema dell'affettività nel pensiero dell'evento si veda: R. CRISTIN, *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei "Beiträge zur Philosophie"*, in: «Aut Aut», n. 248-249, 1992, pp. 153-172; H.-H. GANDER, *Grund- und Leitstimmungen in Heidegger «Beiträge zur Philosophie»*, in: «Heidegger Studies», vol. X, 1994, pp. 15-31.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Das Ereignis*, cit., pp. 329-330, traduzione di chi scrive.

³⁸ *Ivi*, p. 223.

³⁹ *Ivi*, p. 71.

⁴⁰ *Ivi*, p. 217. *Wesung* è tradotto in italiano talvolta come «permanenza essenziale», talvolta come «presentarsi essenziale», indicando l'idea di svelamento (F. VOLPI, *Avvertenza del curatore all'edizione italiana*, in: M. HEIDEGGER, *Contributi*, cit., p. 22). Su questa seconda linea si pone Esposito, con la traduzione «essenziarsi», sottolineando l'aspetto evenemenziale legato a *Ereignis* e, ricorrendo al latino *sistere*, può comprendere l'idea di arrestare, trattenere, mantenere fermo (C. ESPOSITO, *Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 118-119). Tali traduzioni rendono poco il senso dinamico del dare sottraendosi inteso da Heidegger: l'essere è in quanto si ritrae come fondamento. Se si pensa al legame, che la fa da padrone nei *Contributi*, tra *Wesung* e *Abgrund*, diventerà più chiaro che quello dell'essere non è solo un permanere essenziale, ma un far permanere sottraendosi.

⁴¹ Sullo specifico tema del dolore come luogo della differenza ontologica e in particolare sullo Heidegger successivo ai *Contributi* e in rapporto alla struttura del *Geviert*, si rimanda a M. MARASSI, *Ermeneutica della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 382-391.

⁴² In questa direzione si muove lo studio di L. FREEMAN, *Toward a Phenomenology of Mood*, in: «The Southern Journal of Philosophy», vol. LII, n. 4, 2014, pp. 445-476.