

## Edith Stein e Hannah Arendt interpreti di Heidegger

Affiancare il nome di E. Stein a quello di Hannah Arendt potrebbe in un primo momento creare una certa perplessità, in quanto ci troviamo di fronte a pensatrici con iter teorici estremamente differenti. Eppure tra loro esistono molti aspetti comuni. Entrambe di origine ebraica, hanno una formazione filosofica molto vicina: la prima fu allieva e poi assistente di Husserl, mentre la seconda incontrò la fenomenologia attraverso Heidegger e, pur avendo seguito le lezioni Husserl, non sentì per il vecchio maestro alcun trasporto<sup>1</sup>. Ed è proprio all'interno di questo comune orizzonte filosofico che matura la critica che entrambe muovono a Heidegger.

Per quel che riguarda E. Stein, il confronto puntuale con il filosofo lo troviamo in *La filosofia esistenziale di M. Heidegger*<sup>2</sup>, scritto nel 1936 come appendice, insieme al *Castello interiore di santa Teresa D'avila*, ad *Essere finito e essere eterno*; mentre per quel che concerne H. Arendt una discussione più diretta si trova in un piccolo saggio dal titolo *Che cos'è la filosofia esistenziale*<sup>3</sup>, del 1946. E' necessario sottolineare, però, che il rapporto di H. Arendt con Heidegger è complesso poiché vi entrano motivi di ordine personale, storico e culturali che non è nostra intenzione esaminare<sup>4</sup>.

I punti su cui le riflessioni delle due filosofe convergono nell'esame del pensiero heideggeriano sono: l'insufficienza dell'analisi dell'esserci, il rinnegamento del momento comunitario, l'inadeguatezza della domanda sul senso dell'essere a partire dall'esserci.

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Carteggio, 1926-1969*, Feltrinelli, Milano 1989.

<sup>2</sup> In E. Stein, *La ricerca della verità*, Città Nuova, Roma 1993.

<sup>3</sup> Introduzione e cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 1998.

<sup>4</sup> Per tale questione si rimanda a J. Taminiaux, *Arendt, discepola di Heidegger?*, in *Aut-Aut*, 239-240, sett.-dic. 1990, pp. 65-110; H. Arendt, *M. Heidegger a ottant'anni*, in *MicroMega*, 2, 1988, pp.169-179; E. Young Bruehl, *H.Arendt, 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

E. Stein e H. Arendt muovono dall'esame del termine *esserci*, con il quale Heidegger ha inteso l'essere umano, anche se non usa tale espressione, non tanto, secondo la H. Arendt, per un capriccio terminologico, quanto perché il fine della sua indagine era quello di ridurre "l'uomo ad una serie di modalità dell'essere ostensibili fenomenologicamente"<sup>5</sup>. Neanche E. Stein critica totalmente il concetto di *esserci*, rintracciando in esso sia una valenza positiva che una negativa: "La scelta del nome *Esserci* - scrive la fenomenologa - per l'uomo è motivata *positivamente* in quanto appartiene al suo essere l'essere qui; vale a dire essere aperto per se stesso ed essere in un mondo nel quale è *diretto* verso un là. La motivazione *negativa* si basa sul fatto che la definizione tradizionale dell'essenza dell'uomo, determinata dogmaticamente, come *composto da due sostanze, una spirituale ed una corporea*, che è sempre richiamata con il termine *uomo*, dovrebbe essere scartata fin dal principio"<sup>6</sup>. Pur consapevole del fatto che il filosofo non contesta il corpo, sebbene non lo analizzi puntualmente, E. Stein critica Heidegger perché non parla dell'anima, lasciando intendere che essa non sia altro che un termine vuoto, dietro al quale non vi è alcun significato chiaro. Non che il filosofo abbia dato vita ad una concezione materialistica, riconoscendo allo *spirito* una certa superiorità, tuttavia, E. Stein ritiene che egli abbia svuotato totalmente l'essere umano, dal momento che non parla dei legami reciproci esistenti tra corpo ed anima.

H. Arendt, invece, affronta la questione da un altro punto di vista, ravvisando nell'analisi dell'*esserci* heideggeriano l'assenza di tanti aspetti umani, a cui, ad esempio, Kant aveva assegnato un ruolo importante: la libertà, la dignità, la ragione. Ciò era accaduto perché tali aspetti "non possono essere mostrati fenomenologicamente, poiché, in quanto spontanei, sono ben altro che mere funzioni dell'essere e poiché in essi

---

<sup>5</sup>H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., p.68.

<sup>6</sup>E. Stein, *La ricerca*, cit., p.178.

l'uomo intenziona ben altro che se stesso<sup>7</sup>". Per tale motivo H. Arendt rileva in Heidegger un funzionalismo simile a quello di Hobbes, in quanto se l'uomo viene ridotto soltanto a ciò che è, allora appare come un insieme di modi di essere e di funzioni all'interno di un mondo o di una società. La Arendt è dell'opinione che tale *funzionalismo realista*, secondo il quale l'uomo è un insieme di modi d'essere, sia un arbitrio perché la scelta del modo non è guidata da alcuna idea di uomo. Tuttavia, è necessario puntualizzare che un'indagine fenomenologica, quale quella di Heidegger aveva intenzione di essere, non può partire da presupposti inindagati, in questo caso l'idea di uomo, tutto ciò deve essere messo fuori circuito per "lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso<sup>8</sup>". Altra questione, invece, è capire se Heidegger abbia voluto dare importanza ad alcuni aspetti piuttosto che ad altri e se l'analisi dell'esserci sia fedele. E. Stein si pone tale questione, ovvero se l'analisi fenomenologica compiuta da Heidegger descriva adeguatamente quanto a lui si mostra e se egli abbia tenuto fede all'assunto iniziale di *Essere e Tempo*. La risposta della Stein è negativa. Le indagini da lui condotte sono insufficienti ed inadeguate perché se è vero che le analisi di *Essere e Tempo* sulla gettatezza, la comprensione, la situazione emotiva sono illuminanti, è pur vero che rimangono piuttosto vaghe ed indeterminate in quanto non tengono conto delle caratteristiche psico-fisiche dell'essere umano. Inoltre nell'esame degli esistenziali, sottolinea la Stein come H. Arendt, Heidegger ha dato rilievo particolare al se stesso. La fenomenologa esamina a fondo questo aspetto e, anche se in maniera più argomentata, muove le stesse obiezioni fatte da H. Arendt. La Stein si chiede, passiamo così alla seconda questione, perché nella costituzione dell'essere umano al sé spetti un ruolo eminente che non condivide con nessun altro esistenziale.

---

<sup>7</sup> H. Arendt, *Che cos'è la filosofia esistenziale*, cit., p. 68.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, p. 95.

Il sé potrebbe indicare l'esser persona che in Heidegger non viene affatto preso in considerazione, mentre nel si la fenomenologa non riscontra tutta quella carica negativa che emerge in *Essere e Tempo*, anzi, esso potrebbe designare un ambito indefinito di uomini a cui colui che parla sa di appartenere. Per E. Stein il si indica una comunità di appartenenza, pertanto c'è da parte sua un rivendicare l'esserci comunitario dell'essere umano: la vita cosciente e individuale di ogni uomo inizia più tardi di quella comunitaria. Infatti, ognuno "(...) agisce con gli altri e secondo ciò che vede fare agli altri e da ciò è guidato e sostenuto. E tutto va bene finché non si richiede altro da lui. Occorre una chiamata all'essere più proprio ed autentico. Se questa chiamata è sentita o compresa ma non si dà ascolto ad essa, solo allora inizia la fuga dinanzi al proprio essere ed alla propria responsabilità<sup>9</sup>". E' a questo punto, e solo allora, che l'essere si trasforma in un essere inautentico. Ma ciò non vuol dire affatto che la comunità sia fonte di inautenticità per il singolo, il quale, anzi, ha bisogno del gruppo in cui vive, il suo essere ha bisogno di venire preparato attraverso lo stare con gli altri, perché è proprio grazie agli altri che l'essere umano diventa persona, riesce cioè a realizzare tutte le sue potenzialità. A tale aspetto Heidegger non ha assegnato alcun ruolo, dal momento che ha fatto coincidere nell'esserci essenza ed esistenza. Il momento comunitario viene recuperato da E. Stein anche in merito al problema della morte. Infatti, ella non condivide la visione di Heidegger secondo cui vi sarebbe esperienza della propria morte ma non di quella degli altri. Per lei, la convinzione dell'ineluttabilità della morte non può sorgere dall'angoscia se non per via riflessiva, perché nell'uomo c'è una certezza così forte della propria vita, che non crederebbe alla propria morte senza una testimonianza altrui. La morte la si conosce attraverso il morire degli altri. In E. Stein è profondo il rapporto comunitario: è con gli altri che si

---

<sup>9</sup> E. Stein, *La filosofia esistenziale*, cit., p. 184.

diventa esseri umani, è con l'apertura agli altri che si prende consapevolezza delle questioni ultime della nostra esistenza.

Anche H. Arendt sottolinea l'assenza del momento comunitario nella filosofia heideggeriana. Infatti partendo dalla critica dell'essere-per la morte la filosofa bolla il pensiero di Heidegger come solipsismo, in quanto la morte, fine dell'esserci, strappa l'esserci dagli altri, i quali gli impediscono di essere se stesso. "La morte - scrive Heidegger - non appartiene indifferentemente all'insieme degli Esserci, ma pretende l'Esserci nel suo isolamento. L'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esserci in se stesso. Questo isolamento è un modo in cui il Ci si rivela all'esistenza<sup>10</sup>". In questo modo Heidegger, secondo H. Arendt, elimina in un sol colpo il mondo comune in cui si è coinvolti, per cui il se stesso porta all'assoluto egoismo, alla separazione da tutti i suoi simili. "E' per questo motivo che si è introdotto come esistenziale il precorrimento della morte, poiché con esso l'uomo realizza il *principium individuationis* assoluto. Solo esso strappa l'uomo al legame con i suoi simili che, in quanto Si, gli impediscono di essere se stesso<sup>11</sup>". Così con la morte, intesa come *nullità assoluta* l'esserci può consacrarsi assolutamente a se stesso, sbarazzandosi degli altri e del mondo in vive. Allora, sottolinea la Arendt, il concetto di se stesso è quanto di più antinomico a quello di uomo, perché esso consente all'esserci di vivere indipendentemente dall'umanità e di non rappresentare nessuno oltre se stesso e la propria nullità. Così Heidegger ha eliminato l'essenza dell'uomo, che per Kant "(...) è stata situata nel fatto che ogni singolo uomo rappresenta l'umanità, e poiché dopo la Rivoluzione francese e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo ha fatto parte integrante del concetto di uomo che l'umanità possa essere profanata o esaltata in ogni individuo, il se stesso è allora il

---

<sup>10</sup>M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 394.

<sup>11</sup>H. Arendt, *Che cos'è la filosofia esistenziale*, cit., p.71.

concetto di uomo che gli consente di esistere indipendentemente dall'umanità e di non rappresentare nessuno oltre a se stesso - oltre alla propria nullità<sup>12</sup>".

La critica della Arendt si fa ancora più dura quando dichiara fallito il tentativo di Heidegger di riunire tutti questi se- stessi isolati in concetti mitologici come popolo e suolo. Questo non è servito a superare l'intrinseco solipsismo della sua filosofia, perché tali concetti aprono non solo la strada a superstizioni naturalistiche, ma il se stesso non diventa l'uomo che vive insieme ai suoi simili perché la riconciliazione è alquanto artificiosa e meccanica.

La terza questione è strettamente connessa all'analisi dell'esserci, nel quale Heidegger fa coincidere essenza ed esistenza. Tale aspetto viene fortemente sottolineato dalla due pensatrici, le quali sono concordi nel sostenere che Heidegger in questo modo non fa che identificare l'essere umano con Dio. "(...) l'uomo - scrive E. Stein - è considerato come un piccolo Dio, in quanto l'essere umano è ritenuto come un essere eccezionale al di sopra di tutti gli altri e come l'essere dal quale si può sperare l'unico chiarimento sul senso dell'essere. Di Dio si parla solo occasionalmente in note marginali ed in modo da escluderlo: l'essere divino, che potrebbe chiarire il senso dell'essere, rimane totalmente fuori discussione<sup>13</sup>". Pertanto, come fa notare H. Arendt, l'Esserci è il "Signore dell'essere", e non è un caso che il filosofo parli di un "primato ontologico dell'esserci", in modo da non far dimenticare che l'uomo "è qui messo precisamente al posto che nell'ontologia tradizionale era di Dio<sup>14</sup>".

Il fatto che Heidegger distingua essenza ed esistenza, non vuol dire secondo E. Stein che non abbia messo in evidenza alcuni caratteri distintivi e fondamentali dell'essere umano. Sottolinea, ad esempio l'importanza di aver indicato l'essere

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 72.

<sup>13</sup> E. Stein, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, cit., p. 178.

<sup>14</sup> H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., p. 67.

umano come gettato, indicando in una maniera eccellente che l'esserci esiste senza sapere come, che non può aspettarsi nulla da sé sulla propria origine. E tuttavia la domanda sul *che*, non è posta da Heidegger. La questione dell'origine è per il filosofo un non problema. Eppure tale questione dovrebbe interessare ognuno in prima persona. L'essere umano la può considerare senza senso o la può mettere a tacere, "tuttavia essa emerge inevitabilmente, e in modo sempre nuovo, dalle caratteristiche presenti nell'essere umano e richiede un essere in sé fondato, che sia essere di questo essere umano, in sé senza fondamento, che deve essere fondato, *qualcuno* che getti il *gettato*. Allora la gettatezza si rivela come creaturalità<sup>15</sup>". Secondo E. Stein, perciò, la sola analisi dell'Esserci non è sufficiente per comprendere il senso dell'essere, anche perché Heidegger sin dall'inizio ha posto ogni questione in modo tale da dimostrare la temporalità dell'esserci. E proprio questo aspetto non ha consentito all'esserci di pervenire all'eterno e per questo motivo "(...) non vi può essere alcuna *essenza* distinta dall'esistenza che si realizza nell'esserci, né alcun senso diverso dalla comprensione, che sia contenuto nella comprensione; perciò non vi possono essere neppure *verità eterne* indipendenti dalla conoscenza umana - tutto ciò avrebbe fatto saltare la temporalità dell'essere e ciò non può essere possibile, anche se l'esserci, il comprendere e lo *svelamento* richiedono ancora fortemente, per la loro chiarezza, qualcosa che sia indipendente da essi, qualcosa di intemporale che, attraverso essi e in essi, giunge nella temporalità<sup>16</sup>".

Sulla stessa linea si muove H. Arendt, per la quale non solo Heidegger ha risposto in modo provvisorio alla domanda sul senso dell'esserci, ma l' ha anche resa incomprensibile, perché ritrovando il senso dell'essere nella temporalità, ha trasformato tale senso nel nulla. In tal modo la Arendt considera *Che cos'è*

---

<sup>15</sup> E, Stein, *La filosofia esistenziale*, cit., p. 187.

<sup>16</sup> *Ivi*, p.203.

la metafisica, con i suoi sofismi linguistici, (E. Stein parla, invece, di un linguaggio *mitico*) il vero proseguimento di *Essere e Tempo*, perché proprio lì l'essere si manifesta come nulla. Dunque l'uomo finisce con il diventare il signore del nulla, così come lo era Dio prima della creazione del mondo. Nullificando l'essere che non è creato dall'uomo, questi si sente veramente libero, in quanto non essendo il creatore del mondo, la sua vocazione sarà quella di distruggerlo. E questo secondo H. Arendt è il senso autentico del nichilismo moderno.

Anche H. Arendt, come la Stein, dunque, ritiene che l'aver sostituito l'uomo a Dio non risolve il problema dell'essere, perché ci sono domande a cui l'uomo non riesce a dare risposta. Infatti, riprendendo Jaspers ed in sostanziale accordo con lui, afferma che ci sono delle situazioni limite all'interno delle quali l'uomo sente la propria finitudine in cui "(...)fa esperienza del fatto che non può né conoscere né creare l'essere e perciò fa l'esperienza del fatto di non essere Dio. In tal modo comprende la finitudine della propria esistenza i cui limiti cerca di fissare facendo filosofia. Nel naufragio dell'oltrepassamento di tutti i limiti l'uomo fa esperienza della realtà che gli è data come cifra di un essere che egli non è<sup>17</sup>".

In conclusione si può dire che H. Arendt ed E. Sein concordano su due punti fondamentali. Il primo è certamente l'importanza dato all'aspetto comunitario<sup>18</sup>. Le due pensatrici rispetto a Heidegger danno un grande rilievo al momento comunitario, all'apertura all'altro che, per non mancando nella filosofia di Heidegger, acquista una valenza negativa. Su questo argomento E. Stein aveva già riflettuto e scritto *La psicologia e le scienze dello spirito. Contributi per una fondazione*

---

<sup>17</sup>H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., p.77.

<sup>18</sup> Tale problematica nasce all'interno della scuola fenomenologica, infatti anche Husserl riflette sulle forme associative: sulla comunità, la società e lo Stato. A tal proposito si rimanda a E. Husserl, *Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Husserliana*, Bd. XIII, XIV, XV; ed A. Ales Bello, *Fenomenologia e politica. Esposizione e analisi di testi husserliani* in *Fenomenologia e società*, n°12, 1986.



*filosofica*<sup>19</sup>, in cui, aveva mostrato le strette connessioni esistenti tra l'individuo e la comunità, senza tacere le degenerazioni, come la *massa*, a cui si può andare incontro all'interno di tale rapporto. Le riflessioni sull'agire dell'uomo, invece, per H. Arendt, sono ancora da venire, anche se c'è in questo saggio, sotto l'influenza di Jaspers un primo accenno a quella che sarà la base della sua riflessione, individuando nell'azione l'unica attività che mette in comunicazione gli uomini tra di loro. Nel saggio del 1946, H. Arendt anticipa in qualche modo questo tema quando affronta la questione dell'esistenza umana in Karl Jaspers. Scrive infatti "(...)l'esistenza non è mai isolata, ma è solo nella comunicazione e nel sapere concernente altre esistenze. Il prossimo non è (come in Heidegger) un elemento necessariamente molesto nei confronti dell'esser-se-stessi; al contrario, l'esistenza si può sviluppare solo nella vita comune degli altri uomini, nel mondo comune dato<sup>20</sup>". In altre parole nelle due pensatrici c'è un guardare in maniera più concreta all'esistenza umana, un esame più attento ed interessato alle differenti e plurali modalità con cui si dà l'essere umano nella sua esistenza concreta.

Il secondo aspetto su cui le due filosofe trovano un punto d'incontro significativo è nel considerare l'essere umano come creatura. Va detto, però, che il concetto di creatura viene esaminato diversamente. Per E. Stein, ebrea cattolica, l'essere umano è creato da Dio, essere sommo che abita, agostinianamente, nell'intimità di ognuno e di cui è possibile fare esperienza attraverso un cammino di scavo in se stessi. Tuttavia, si può giungere a Dio anche per via argomentativa, anche se è poi la fede che permette di far compiere il salto per trasformare l'essere incondizionato e infinito, raggiunto per via filosofica, in Dio-Padre. Non per questo, però, la realtà mondana, i rapporti

---

<sup>19</sup> Tr. It., a cura di A. M. Pezzella, Città Nuova Editrice, Roma 1996.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., p.78.

interumani perdono senso, tutt'altro. Essi vanno indagati fenomenologicamente, ne va rintracciato il senso, senso che si rivelerà più profondo in quanto l'uomo ed il mondo sono creazioni di Dio. La posizione della Arendt al riguardo è meno esplicita. Infatti per la filosofa ebrea non credente, o quanto meno non praticante, la creaturalità è legata al fatto che l'essere umano sia finito, e non le interessa indagare il rapporto dell'uomo con l'infinito, con la trascendenza ultramondana. Infatti, ad esempio, ne *Le Elegie Duinesi di Rilke*<sup>21</sup>, la filosofa recupera il mondo da un *fare alla cieca* e senza senso attraverso la lode, solo così l'uomo riesce a trovare l'accesso all'*altro rapporto* che però non è l'ultraterreno bensì l'intramondano. Allora se da un lato le pensatrici recuperano il concetto di creaturalità rispetto a Heidegger, dall'altro però la creaturalità viene intesa in maniera diversa, in quanto differenti sono gli orizzonti a cui si riferiscono. L'una rimane ancorata all'umano, senza però mettere l'uomo al posto di Dio, l'altra giunge al limite dell'orizzonte umano, scopre la trascendenza divina e reinterpreta nuovamente quel mondo umano che aveva già percorso ma, questa volta, sotto una luce diversa.

Anna Maria Pezzella

---

<sup>21</sup> In *Aut-Aut*, cit., tr. it. di S. Maletta, pp. 127-144.