MIMESIS LA SCALA E L'ALBUM

LA SCIENZA RICERCATA
SAGGI E TESTI: LA FILOSOFIA E LA SUA STORIA

N. 10

Sezione diretta da *Luigi Ruggiu*
I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*

COMITATO SCIENTIFICO
Franco Biasutti (Università di Padova)
Silvana Borutti (Università di Pavia)
Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli)
Franco Ferrari (Università di Salerno)
Massimo Ferrari (Università di Torino)
Elio Franzini (Università Statale di Milano)
Hans-Helmuth Gander (Albert-Ludwigs-Universitaet Freiburg)
Jeff Malpas (University of Tasmania, Australia)
Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca)
Stefano Poggi (Università di Firenze)
Ramon Garcia Rodriguez (Universidad Complutense de Madrid)

Francesco Mora

MARTIN HEIDEGGER
LA PROVINCIA DELL'UOMO

Critica della civiltà e crisi dell'umanismo
(1927-1946)

MIMESIS
La Scala e l'Album

Pubblicato con il contributo dell'Università Ca' Foscari di Venezia, Dipartimento di Filosofia e Beni culturali.

© 2011 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
Collana: *La Scala e l'Album* n. 10
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono: +39 02244254976 / 0224416383
Fax: +39 0289403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

INDICE

Introduzione p. 15

Capitolo primo
Una nuova accessibilità al mondo p. 21

1. A partire da *Sein und Zeit* p. 23
2. Povertà, l'essenza dell'uomo p. 33
3. La «tesi guida»: la povertà di mondo p. 45
3.1. L'uomo e la metafisica p. 48
4. Povertà e catastrofe p. 53
5. *Dasein*, Uomo, Si p. 64
5.1. L'uomo soggetto e gli Altri p. 67
5.2. Il «Si» (*Man*) p. 71

Capitolo secondo
Dasein ed esserci dell'uomo. Sradicamento e spaesamento p. 77

1. Decadimento e sradicamento p. 79
1.1. Introspezione scompositiva e inautenticità p. 82
1.2. Il *Dasein* e l'esserci dell'uomo p. 87
2. Angoscia e Spaesamento p. 95
3. Il senso dell'uomo: «fare scienza» e agire metafisico p. 101

Capitolo terzo
Critica della civiltà e *Kulturpessimismus* p. 113

Introduzione
Kulturkritik e crisi dell'idea di civilizzazione p. 115
1. Occidente e Modernità p. 119

§ 1. Nietzsche critico della Civiltà p. 119
§ 2. Sulla «Modernità». Simmel interprete (in)attuale p. 132
§ 3. Georg Simmel: Metropoli e filosofia del paesaggio p. 136
§ 4. Spengler e il senso del tramontare p. 144
2. Rivoluzione conservatrice e *Völkischbewegung*.
Alle origini del 'politico' in Heidegger p. 151
§ 1. Filosofia del paesaggio *völkisch* p. 162
§ 2. L'architetto di Hitler p. 165
§ 3. Paesaggio del disumano p. 168

Capitolo quarto
1930-1933. Heidegger tra *Uomo Nuovo* e hitlerismo p. 171

1. Gli anni della decisione p. 173
2. Il Discorso di Rettorato. Problemi e interpretazioni p. 193
3. Parte analitica. Il testo p. 207

Excursus 1. Ernst Jünger e Martin Heidegger p. 218
Excursus 2. Ernst Jünger e la «Mobilitazione totale» p. 223

Capitolo quinto
Uomo Metafisica Tecnica p. 231

1. Il corso del semestre estivo del 1934.
La domanda sull'essenza dell'Uomo p. 233
2. Tecnica e violenza. L'introduzione alla metafisica p. 250
Excursus 1. Spengler e la tecnica p. 264
Excursus 2. Jünger e la tecnica p. 268

Capitolo sesto
1936. Il ripensamento heideggeriano. Tra *pólis* e Hölderlin p. 279

1. La conferenza romana su Hölderlin del 1936 p. 281
2. L'interpretazione heideggeriana della *pólis* p. 289
Excursus. Carl Schmitt e la teoria Amico/Nemico p. 297
3. Heidegger e la *Romanitas* p. 300
4. L'Europa e Hegel p. 314

5. L'Europa e Carl Schmitt p. 317
5.1. Il nodo di Gordio p. 327
5.2. L'Europa di Nietzsche secondo Bæumler p. 330
6. Heidegger: *L'Europa e la filosofia tedesca* (1936) p. 337

Capitolo settimo
L'Antiumanismo non è l'Inumano p. 355

1. Contestualizzazione del problema dell'umanismo p. 357
2. La *Lettera sull'«umanismo»* p. 364
§ 1. Introduzione p. 364
§ 2. L'essenza dell'uomo p. 366
§ 3. Sulla *Lichtung* p. 375
3. Dasein e *Humanitas* p. 379
Breve nota su Sartre p. 381
4. *Heimatlosigkeit*. La condizione dell'uomo metafisico p. 390
5. Poesia e terra natìa p. 397
6. Ancora sulla *Lettera sull'«umanismo»* p. 408
§ 1. Umanismo e comunità p. 417
7. Umanismo e Antiumanismo p. 422
§ 1. L'origine biblica dell'umanismo p. 422
§ 2. Attualizzazione dei temi emersi p. 427
§ 3. Umanismo Ebraismo e Responsabilità p. 435
3.1. Hanna Arendt p. 435
3.2. Emanuel Levinas p. 440
3.3. Max Weber p. 442
3.4. Jürgen Habermas p. 446
3.5. Un esempio di antiumanismo: Carl Schmitt p. 448
3.6. Martin Heidegger. Uomo, Essere e i «Venturi» p. 453

Conclusioni p. 459

Bibliografia p. 467

A Chiara,
che mi è vicino

Qui delle divertite passioni
per miracolo tace la guerra
qui tocca anche a noi poveri la nostra parte di ricchezza
ed è l'odore dei limoni.
Eugenio Montale, *I Limoni*

Si vive, alla fine, solo ciò che si ha in sé
Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, *Il viandante*

PRINCIPALI ABBREVIAZIONI USATE NEL TESTO

1. SuZ = Essere e tempo

2. DF19 = Per la determinazione della filosofia

3. FR20/21 = Fenomenologia della vita religiosa

4. IFA 21/22 = Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele

5. NB22 = Natorp-Bericht (Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele)

6. CFM29/30 = Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, Finitezza, Solitudine

7. AM31 = Aristotele Metafisica Θ 1-3

8. RR33 = Discorso di rettorato (L'autoaffermazione dell'Università tedesca)

9. LL34 = Logica e linguaggio

10. EF36 = L'Europa e la filosofia tedesca

11. BPE36/38 = Contributi alla filosofia. (Dall'Evento)

12. PH43 = La poesia di Hölderlin

13. LU46 = Lettera sull'«umanismo»

14. QT53 = La questione della tecnica (in Saggi e discorsi)

15. FF64 = Fine della filosofia e compito del pensiero

INTRODUZIONE

Leggendo più di una introduzione mi sono fatto l'idea che molto spesso queste pagine iniziali, che vengono scritte per ultime, risultano soltanto dei noiosi résumé analitici del contenuto del libro; qui vorrei evitare di cadere in questo luogo comune e tentare di presentare la mia ricerca attraverso quelle che, in un primo tempo, mi si sono presentate come suggestioni e poi, via via, si sono strutturate come pensieri che potevano avere una loro elaborazione ed essere organizzati in un lavoro – confesso lungo e difficile – che aiutasse la comprensione del problema Heidegger, o quantomeno di una parte di esso.

L'idea che mi ha mosso – ingenua e forse banale –, prodotta da una particolare attenzione e lettura della nostra contemporaneità, consiste nell'impossibilità di definire l'uomo in modo omologo, di dare per scontato la sua superiorità rispetto agli altri enti e il suo naturale e insito impulso alla vita in società. La proposta teorica ha preso progressivamente forma tentando di far vedere che non solo il significato di «uomo» muta durante le epoche storiche – e con esso anche le strutture sociali e i valori, in una parola il suo *ethos* – quanto piuttosto che l'«essenza» dell'uomo viene a mutare dopo l'epoca dei totalitarismi. Non si tratta di far vedere la nascita di un animale postumano – assolutamente razionale e high-tech – né di predicare un oltre-uomo (*Über-Mensch*); al contrario, ciò che va sottolineato sta nell'individuare una differente *forma-uomo*, che non sia quella omologata dell'economia monetaria e della vita metropolitana né tantomeno quella proposta e imposta dalle grandi potenze mondiali.

Ma poi, di che uomo si continua a discutere dai tempi di Platone e Aristotele se non dell'uomo ricco ed evoluto dell'Occidente, l'abitatore di Europa, Edipo e Odisseo ma anche Faust e Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, che tuttavia le possiede tutte; voglio dire che come *prototipo* di uomo ci si è sempre raffigurati l'uomo europeo, colui che possiede non solo phronesis e sophia per la vita politica e per quella, *maxime*, teoretica, ma anche il vulcanico forgiatore conoscitore della techne. Facile sarebbe

concludere come troppo spesso hanno fatto i teorici della *Kulturkritik* e della Konservative Revolution (Spengler, Jünger, Schmitt, sono in una costante *Auseinandersetzung* con Heidegger nel testo) che l'uomo della *Zivilisation* capitalistica altro non sarebbe che il ladro Prometeo, il cui furto gli ha permesso tuttavia di dominare il mondo; un mondo che ormai si divide in Händler und Helden (eroi e mercanti), in cui la guerra diviene mondiale ed espressione della più feroce *Mobilmachung* e guerra di materiali; dove l'uomo perde non solo la sua dignità, la sua libertà, e con essa il senso della responsabilità verso sé e verso gli altri, ma anche la sua superiorità su qualsiasi forma di *animalitas*. Forse, anche per questo, noi non possiamo più dirci animali; e forse per questo la vita – principio primo della metafisica – ha perso il suo primato, lasciandolo al più alto simbolo della nostra civiltà, ossia al denaro.

Eppure, all'*homo democraticus* di oggi tutto ciò non basta, non lo rende felice, non lo fa 'sentire' se stesso; viene meno il 'senso' e a nulla serve la mente che «indaga accorda disunisce», a nulla richiamare saperi senza fondamento o ricercare il sentiero del giorno. Forse perché è venuta meno l'essenza dell'uomo in quanto *vita* (animalitas)? O forse perché è venuto meno il *sistema* che ha posto come essenziale per l'uomo la vita, ossia la metafisica? Noi possiamo ancora dirci viventi, nel senso che l'uomo è, nella sua essenza, primariamente un vivente? Animal rationale dice la metafisica; genere prossimo e differenza specifica. L'uomo altro non è che un vivente dotato di ragione? Ma è proprio così? È la vita la nostra essenza? Certamente, per la metafisica ebraico-cristiana *non questa* vita, ma un'altra ed eterna vita; un mondo dietro al mondo. Allora l'essenza dell'uomo che è la vita non è, in verità, la vera vita ma qualcos'altro; se l'animalitas è la nostra essenza, allora la metafisica cade in una profonda contraddizione, porre la finitezza del nostro essere umano, in quanto corporeità organica, e mantenerla nell'infinità della vita dell'al di là; ma forse, non è nemmeno questa l'aporia più grave del pensiero occidentale, non riguarda cioè unicamente la *nozione* di vita, bensì la costituzione di idea di uomo, dapprima come *zoon politikon*, e soltanto per questa sua disposizione ontologica, *zoon logon echon*; omologato poi in *animal rationale*, l'apriori di ogni umanismo, che storicamente assume le forme di *persona*, *res cogitans*, *spirito*, *volontà di volontà*. E tuttavia quest'uomo, che è l'uomo dell'umanesimo, sembra essere declinato definitivamente dopo Auschwitz, il luogo degli *Untermenschen* e la casa del più buio nichilismo; con esso dovrebbe tramontare anche quell'epoca storica dominata dalla metafisica; ma risulta sempre più complesso comprendere e spiegare come ancor oggi noi uo-

mini, che ci diciamo postmetafisici e postmoderni, siamo alle prese con questioni fondamentali proprie di un pensiero della modernità e metafisico, che non riusciamo a svellere, forse perché ancora all'interno di una concezione storicistica (*Historie*) e non già rivolti a una destinazione (*Geschick*, *Geschichte*, *Bestimmung*) che ci permetta una collocazione (*Ort*, *Ortschaft*) un abitare (*ethos*), insomma un *ek-sistere* nel mondo fuori della metafisica ma non *über die Linie*.

Da qui, allora, è diventato necessario, per me, affrontare – non certo per la prima volta – il pensiero di Martin Heidegger.

Andare alla ricerca del problema dell'uomo in Heidegger sembra un controsenso; in primo luogo perché si viene a occultare il problema che ha guidato tutto il suo pensiero, la *Seinsfrage*, e, secondariamente, perché si fa di Heidegger un esistenzialista; ultimo, ma forse decisivo, risulta il fatto che in tal modo si viene a pensare il *Dasein* come «realtà umana». Ovviamente, le tesi che sostengo in questo lavoro, assieme alle tappe che lo scandiscono, vanno in senso contrario.

Fin dai primi corsi friburgesi (1919-1923), Heidegger prende in considerazione il problema del *faktisches Leben* in una "interpretazione fenomenologica", che affronta il problema della vita, non tanto come vita individuale o nell'accezione metafisica della *Lebensphilosophie*, quanto piuttosto attraverso una rivoluzionaria interpretazione di Aristotele – che lascerà il segno soprattutto in Gadamer per la determinazione della sua ermeneutica – e delle Lettere ai Tessalonicesi e ai Galati di Paolo di Tarso, incentrando la propria attenzione per un verso sull'antiteoreticismo e per l'altro sul significato delle comunità protocristiane. Già da questo primo periodo – non preparatorio all'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* – Heidegger mostra la propria contrarietà al concetto di uomo inteso come individuo singolo e come animale sociale dotato di phronesis, volto alla gestione delle cose pubbliche.

È tuttavia con la figura, centrale durante tutto il *Denkweg* heideggeriano, di *Dasein* che il filosofo pone una pietra miliare del pensiero filosofico novecentesco. Va detto con chiarezza che, a mio avviso, *Dasein* significa «esistenza neutra», esistenza a-formale, se così mi posso esprimere, e non «esistenza umana». Chi pensa il *Dasein* in quest'ultimo modo parifica Heidegger a un qualsiasi esistenzialista (in più luoghi il filosofo ha manifestato la sua presa di distanza da tale movimento, e l'unica autodefinizione che si trova è quella di "fenomenologo"), ma soprattutto va a inficiare la costituzione stessa dell'analitica esistenziale, che ha già superato la separazione *uneigentlich* di essentia e existentia, di actus e potentia, così come il nuovo senso dell'esistenza dell'uomo.

L'essenza dell'uomo, allora, va ricercata non nella sua animalitas (genere prossimo) che è dotata di logos in quanto ratio (differenza specifica) ma nella *povertà*, che non significa pauperismo, rifiuto del mondo, isolamento, quanto piuttosto un mancare di ... (steresis), un fare a meno... che non è rinuncia. In questa dimensione di abbandono dei principi fondamentali della metafisica, l'uomo diviene colui che si prende cura (*sorgen*) – è questo poi il significato della definizione di uomo come "pastore dell'essere" che si ritrova nel *Brief* del 1946 –, colui che si differenzia dal modello del *self made man*, dall'uomo della società dello spettacolo e a una dimensione, incardinato (*être rivé*) in ideologie e sistemi economici teleologicamente orientati a uno sviluppo senza fine. Contro il livellamento di una impossibile crescita illimitata e di un uomo livellato nel linguaggio, nelle mode, nell'organizzazione del lavoro, che si ritrova in quei non-luoghi che uccidono qualsiasi forma di diversità culturale, estetica, paesaggistica che siano autenticamente umane, Heidegger pensa a un «altro uomo», la cui essenza non sia dettata dall'economia finanziaria (l'antiamericanismo non ha solo una matrice tecnocratica), ma da una nuova ecologia, da una condizione di povertà e di semplicità (*Lichtung*) in cui una comunità an-archica e impolitica, se confrontata con le democrazie rappresentative, prenda il posto di una struttura metafisica rigida e impositiva.

Quest'uomo nuovo assomiglia nel comportamento al *Waldgänger* e all'anarca dell'ultimo Jünger, ma da esso si differenzia nel *compito*, cioè nel suo aver cura per ..., che è uno stare in ascolto, un prestare attenzione, senza tuttavia dimenticarsi di abitare in un mondo in cui domina la metafisica della tecnica e l'assenza dell'Essere, la *Gelassenheiti* che appartiene all'Essere e non all'uomo, di esser-ci come essere storico, destinato a... Se Heidegger non condivide affatto l'ipotesi di "fine della storia", egli tuttavia pensa a una "fine della filosofia" – intesa come storia della metafisica – e a un nuovo compito del pensiero.

È questo un pensiero che non cerca fondamenti (e in questo è an-archico), impolitico e privo di etica, se per etica s'intende la "tirannia dei valori"; è un pensiero del paesaggio contadino dello Swarzwald (si veda il testo, dileggiato da Adorno, *Perchè restiamo in provincia?*che intende giustificare il rifiuto di Heidegger alla chiamata sulla cattedra di Berlino), un *Feldweg* che si oppone al *Nervenleben* della Metropoli.

La polemica, che è ancora viva, sull'engangement di Heidegger agli inizi degli anni Trenta con il nazionalsocialismo e la successiva coabitazione, non è stata qui affrontata in modo specifico e trattata con il dovuto rigore, non perché sia di scarso rilievo e interesse, ma al contrario per la ragione che il coinvolgimento di Heidegger è assolutamente fuor di dubbio. Meno

certo, a mio parere, è che la sua filosofia sia l'espressione della filosofia dell'hitlerismo; anzi credo che dal 1936 in poi Heidegger, proprio dal punto di vista filosofico e teoretico prenda sempre più le distanze dalla dittatura nazista. Va poi sottolineato che per motivi non tanto umanitari quanto teorici, Heidegger si è sempre opposto alle teorie biologistiche, razziali ed eugenetiche portate avanti da Krieck, Rosenberg e Baeumler. Ma va altresì detto, e questa è la cosa più grave, dell'imperdonabile silenzio sui campi di sterminio, e di più il loro essere paragonati alle tecniche di cultura intensiva in agricoltura.

Heidegger, come gran parte del popolo tedesco, ha vissuto il sentimento della colpa, ma a differenza di chi ha trovato nel pentimento e nell'espiazione la propria tranquillità d'animo, Heidegger non poteva farlo; il suo *Denkweg*, la sua interpretazione dell'uomo glielo impedivano. La sofferenza di Heidegger è quella di non poter dire la colpa, non perché non ci sia, ma perché il linguaggio che la esprime è ancora quello della quotidianità media, dell'inautenticità; il linguaggio originario per dire la colpa manca; bisogna attendere a un "altro inizio", in cui l'uomo è *deinotaton*. Essere, allora, contro l'umanismo non significa sostenere l'inumano, ma ricercare l'essenza propria dell'uomo.

Voglio qui ringraziare tutto il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Cà Foscari di Venezia, il suo Direttore prof. Luigi Perissinotto e in modo particolare il prof. Luigi Ruggiu con il quale ho discusso questa ricerca in modo libero e critico, senza alcun steccato ma con l'apporto di utili consigli.

Infine un pensiero per Franco Volpi, Flavio Cassinari e Gianni Vianello, "amici" che, in diverso modo, mi hanno inconsapevolmente aiutato; a loro va il mio ricordo.

CAPITOLO PRIMO

Una nuova accessibilità al mondo

1. *A partire da* Sein und Zeit.

A una prima lettura di un celebre passo di *Sein und Zeit*, si può pensare che il Dasein corrisponda all'essere dell'uomo. Infatti, l'atteggiamento del cercare, i "comportamenti costitutivi del cercare", corrispondono ai "modi di essere (*Seinsmodi*) di un determinato ente", che noi stessi, in quanto "cercanti", "sempre siamo"; e – ecco il passo – "questo ente, che noi stessi sempre siamo, e che, fra l'altro, ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci* (*Dasein*)"[1]. Che noi – ossia noi uomini – siamo e apparteniamo al Dasein è fuor di dubbio, meno certo è che il Dasein si esaurisca nell'essere dell'uomo; esso piuttosto sembra coincidere con l'essere dell'ente, e quindi anche dell'ente uomo che, solo però in quanto Dasein, e non in quanto uomo può interrogarsi sull'essere. Se fosse, infatti, l'uomo a interrogarsi e a cercare l'essere, Heidegger non direbbe nulla di nuovo e non farebbe nessun passo innanzi rispetto alla metafisica sia antica che moderna – nell'*Introduzione a «Che cos'è metafisica?»* (1949) Heidegger scrive: "finché rimane *animal rationale*, l'uomo è *animal mataphysicum*"[2]. Non vi è dunque nessuna contraddizione quando Heidegger, all'inizio dell'*analitica dell'esserci*, afferma che "l'ente che ci siamo proposti di esaminare è quell'ente che noi stessi siamo. L'essere di questo ente è *sempre mio* (*je meines*)"[3], poiché in questo

1 SuZ, pp. 59-60 (7). Cfr. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante Editori, Bari 1992, pp. 13-58; F.W. von Herrmann, *Subject und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1974; P.A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977, pp. 41-102; H. Hüni, *Welt-Geschichte als Grenze der Daseinanalyse in "Sein und Zeit"*, in «Heidegger Studies», 14, 1998, pp. 131-136.

2 EWM49, p. 93

3 SuZ, p. 106 (41).

passo si ribadisce che l'essenza dell'uomo è il Dasein, proprio in quanto il Dasein è l'essenza di tutti gli enti; esso è la costante, l'invarianza dell'essere umano in quanto ente. La non equivalenza di Dasein e uomo risulta dal fatto che "*l'«essenza» dell'Esserci consiste nella sua esistenza*"[4], ossia in ciò che si differenzia dall'*existenzia* intesa da Heidegger come *Vorhandenheit*, semplice presenza. L'esistenza (*Existenz*), intesa come "determinazione d'essere" (*Seinsbestimmung*) appartiene "esclusivamente all'Esserci": non l'uomo, l'animale, la pietra *esistono*, ma l'esistenza è propria unicamente del Dasein e tale esistenza non ha nulla a che vedere con le proprietà e le qualità di ciò che è semplicemente presente; qui Heidegger non discute e non prende nemmeno in considerazione l'esistenza dell'uomo – ed è per tale motivo che non può essere definito un esistenzialista, come egli stesso ha in più luoghi sottolineato. Nessuna determinazione e oggettivazione, nessun "aspetto" (*aussehenden*) possono ridare il senso dell'Esserci; questo non dev'essere interpretato come una determinazione specifica di un particolare ente che grazie a tale qualità si distinguerebbe dagli altri enti; certo, l'Esserci si dà in forme e modi (*wie*) che affermano la struttura dell'essere-sempre-mio (*Jemeinigkeit*)[5]; e tuttavia, "l'Esserci ha già sempre in qualche modo deciso in quale maniera sia sempre mio". Tale *Existenz* risulta, così, essere ontologicamente differente dalla struttura della soggettività e dell'esistenza individuale dell'uomo singolo; l'essere-sempre-mio non è una scelta di autoappropriazione e autoriconoscimento dell'uomo in quanto soggetto cosciente e volente, ma è lo *status* ontologico che deriva dal fatto che "l'Esserci è sempre la sua possibilità", una possibilità che, come per l'esistenza, non va pensata come una *proprietà* dell'Esserci, quanto piuttosto come senso della propria essenza/esistenza (*Wesen*/*Existenz*), si potrebbe dire come *dynamis kata kinesin*[6]. Qualcosa, dunque, di movimentista, che nulla ha a che vedere con la possibilità intesa in senso logico e pratico. L'essenziale e ontologicamente costitutiva possibilità che il Dasein stesso è, si manifesta nelle modalità dello "scegliersi" o del "perdersi", ossia nell'autenticità – "*l'appropriazione di sé*" – o nell'inau-

4 SuZ, p. 106 (42); cfr. LU 46, p. 48.

5 Ivi, p. 107 (42).

6 Cfr. AM31; mi permetto di rinviare a F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova 2000; F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova 1984, Laterza, Roma-Bari 2010; Id., *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in «Filosofia '91», a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252; diversamente, A. D'angelo, *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, il Mulino, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2000.

tenticità, "modi di essere che si fondano nell'esser l'Esserci determinato, in linea generale dall'esser-sempre-mio". La figura dell'autenticità (*Eigentlichkeit*), evidenziando la (ri)conquista del *proprio* sé, mette capo alla questione del radicamento e dello spaesamento (*Unheimlichkeit*), che sono situazioni fondamentali in cui l'Esserci si riconosce come *Jemeinigkeit*.

Come per gli enti, così anche per l'ambito dell'inautenticità (*Uneigentlichkeit*) non vale il metodo della gradazione – caratteristico della metafisica –, il fatto cioè che si possa distinguere un ente superiore da uno inferiore, che vi sia una scala ontologica di valori; infatti, l'inautenticità dell'Esserci non implica "un «minore» essere o un grado «inferiore» di essere", ma anzi, all'interno dell'orizzonte dell'inautenticità, l'Esserci si manifesta in maniera più immediata e concreta nella "operosità" (*Geschäftigkeit*) – ossia nel *negotium* –, nella vivacità di interessi e di godimento che caratterizzano la pratica di vita del mondo contemporaneo – quella che Simmel nel suo saggio sulle metropoli definisce *Nervenleben*[7] – determinata sempre dalla gradazione che agisce in ogni settore del vivere umano, a partire da quello fondamentale dell'economia monetaria[8].

Queste due modalità dell'Esserci, inautenticità e autenticità, rappresentano rispettivamente il primato dell'*existentia* – la *Vorhandenheit* – sull'*essentia* e l'essere-sempre-mio. L'Esserci non può darsi in modo autentico nella modalità della semplice presenza (o dell'essere sotto mano) e quindi della mera disponibilità, come se fosse qualcosa *dentro* un mondo; allora ciò che risulta prioritario è approntare la via (*die rechte Vorgabe*) per una indicazione circa la problematica ontologica dell'Esserci, "a partire dalla esistenzialità" dell'esistenza. E tuttavia – qui risiede uno degli indizi che supportano la tesi secondo la quale l'Esserci non può venir fatto coincidere con l'essere dell'uomo –, quanto finora detto "non significa la costruzione dell'Esserci in base ad una *possibile concreta idea di esistenza*. L'interpretazione dell'Esserci non deve prendere le mosse *da ciò che differenzia* un modo di esistere particolare, ma deve disvelare l'Esserci nel suo *indifferente innanzitutto e per lo più*"[9]. La lunga citazione sta a dimostrare come l'Esser-

7 Cfr. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 65-79.

8 Ivi, pp. 67-69; cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, tr. it. di A. Cavalli, R. Liebhart, L. Perucchi, intr. a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino 1984, in particolare il capitolo VI della Parte sintetica, *Lo stile della vita*; G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

9 SuZ, p. 108 (43), corsivo mio.

ci non possa costituirsi come una esistenza determinata, e tanto meno una determinazione esistenziale, che ponga capo a *differenze*, cioè a una gradazione ontologica in grado di classificare gli enti, all'esistenza particolare di quell'ente che chiamiamo uomo. Certo, la condizione di *indifferenza*, che Heidegger definisce con il termine *medietà* (*Durchschnittlichkeit*), è quella della quotidianità, ma tale "indifferenza della quotidianità dell'Esserci *non è un nulla*"[10], anzi; ogni esistere – quindi anche l'esistere determinato dell'uomo che pone differenze tra gli enti[11] – è tale solo "a partire da questo modo di essere e ritornando ad esso". L'Esserci, dunque, come indifferenziato – più tardi, come si vedrà, Heidegger afferma che il Dasein è il «neutro» – che si trova nella quotidianità media (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), che è una modalità del suo rapportarsi all'essere, è qualcosa di diverso dall'essere dell'ente-uomo; esso è piuttosto "l'orizzonte immediato" che viene a costituirsi nella dimensione della quotidianità[12], cioè della contemporaneità. Il primato della filosofia, in quanto analitica esistenziale, sulle scienze positive, così come sulla filosofia della vita di Dilthey e sulla fenomenologia della persona di Scheler, viene garantito dal superamento della questione umana e dalla posizione di indifferenza ontologica del Dasein.

Non è a partire da un *io* considerato come soggetto che si può predisporre un'analitica dell'Esserci; anzi, se si pone l'inizio nell'io in quanto soggetto e coscienza si fallisce del tutto ciò che Heidegger chiama "il contenuto fenomenico dell'Esserci"; evitare di usare termini quali: soggetto, anima, coscienza, spirito, intesi come qualità e determinazioni di quell'essere "non reificato" della persona (è posto qui il problema della "provenienza ontologica della cosità (*Dinglichkeit*) come tale"[13], cioè di quel problema fondamentale che solca il pensiero heideggeriano e che è appunto la *questione della cosa*), ossia non alienato, non oggettivato, vuole significare per un verso come tale apparato terminologico stia tutto all'interno della dimenticanza della questione dell'essere, e, dall'altro, l'abbandono definitivo del *problema dell'uomo*, il distacco cioè dal pensiero dell'umanismo e dell'esistenzialismo e dalla questione della vita, che con Dilthey, Bergson, Simmel, hanno, nell'interpretazione heideggeriana, aperto la strada alle filosofie personalistiche e all'antropologia filosofica,

10 Ibidem.

11 Simmel, nel saggio citato sulle metropoli, afferma che "l'uomo è un essere differenziale", cit., p. 66.

12 SuZ, nota p. 117 (50); "La quotidianità è piuttosto un modo di essere dell'Esserci che gli è proprio anche quando, e soprattutto quando, si muove nelle culture più evolute e differenziate", p. 117 (50-51).

13 Ivi, p. 112 (46).

in quanto analisi dell'ente-uomo. L'uomo ora non deve fare più problema; non può, proprio in quanto considerato soggetto e persona, essere ancora oggetto di un filosofare che voglia ritornare a un piano di autenticità e di originarietà. Porre il problema dell'uomo può avere un senso solo se questo investe completamente "l'essere totale dell'uomo"; e tuttavia questo essere dell'uomo è stato inteso come unità di corpo, anima e spirito, ossia di determinazioni che aprono campi tematici particolari, "oggetti disgiungibili" che mettono capo a saperi specialistici. L'unità dell'essere dell'uomo è dunque del tutto fittizia se così posta; in realtà quando si pone il problema dell'essere umano "non è possibile determinare questo essere congiungendo modi di essere come il corpo, l'anima, lo spirito, che, oltre a tutto, risultano completamente indeterminati nel loro essere"[14]. È qui che avviene lo strappo decisivo tra Heidegger e la tradizione filosofica antica e moderna; ed è qui che Heidegger, *via negationis*, incomincia a tracciare i contorni della sua immagine di uomo.

Nel momento "preparatorio" dell'analitica dell'Esserci e del suo compito (*Aufgabe*) viene in chiaro la *Destruktion* di quell'idea di uomo che storicamente è stata costruita e imposta, un'imposizione (*Gestell*)[15] che manifesta tutta la sua potenza (*Macht*) in virtù di un processo di settorializzazione e contemporaneamente di interelazionalità reciproca (*Wechselwirkung*)[16] dei saperi e delle scienze. Per avere l'idea di uomo, oggi vigente, non bastano le definizioni che la filosofia e le scienze dello spirito e quelle della natura hanno dato; è necessario che questi vuoti contenitori siano riempiti e si possano appoggiare sul terreno dei valori etici, di una religione positiva, su un diritto e una costituzione politico-statuale, ambiti supportati e organi indispensabili al funzionamento del corpo della metafisica. Solo attraverso la costruzione di un edificio plurale e complesso che vede lo scambio reciproco e continuo fra tutte le discipline costituite del sapere, si viene a determinare quell'immagine di uomo che, proprio in quanto assolutamente comune, è universalmente e in modo del tutto aproblematico non solo accettata, ma primariamente presentata e posta come l'unica possibile, reale e veritiera.

Contro l'uomo *zoon logon echon*, origine di tutte le altre caratterizzazioni dell'umano, che è tale solo in quanto è *zoon politikon* – si costitu-

14 Ivi, p. 114 (48).

15 Cfr. QT53. Per la traduzione di *Gestell*, con «im-posizione» da parte di G. Vattimo, si veda, ivi, nota 1, p. 14.

16 Cfr. G. Simmel, *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, intr. di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano 1989; cfr. pure F. Mora, *Principio reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Cafoscarina, Venezia 2005.

isce cioè come *animal rationale*, acquisisce la differenza specifica della ragione in quanto scaturente dalla socialità[17] – è un vivente in società, Heidegger mette in atto una serie di distruzioni fenomenologiche. L'uomo viene definito zoon logon echon in virtù della teoria socratica che lo identifica con la sua *psiché* e in virtù della *dikaiousyne* platonica attraverso cui realizza sé e lo Stato[18]; e tale definizione serve anche all'interpretazione dell'uomo come *creatura* e *persona*, come ente creato a immagine e somiglianza di Dio, ma anche a quella che lo vede come *cives*, espressione del diritto della *Romanitas*[19] con cui ha inizio l'idea di umanismo; infine, come si è già accennato, l'uomo è «*animal rationale*» solo in quanto vive all'interno di una società, rispettandone le convenzioni e i valori dell'ethos, impegnandosi nella sfera della prassi per eccellenza che è la politica, il governo la cura e il bene comune dello Stato, per raggiungere quel *telos*, già da sempre prefissato, dell'*autarcheia*, della autonomia che è libertà, dell'*eudaimonia*; lo zoon politikon è dunque a fondamento dello zoon logon echon. In tal modo, l'ambito *logico* si fonda sul "politico" e sul "pratico", mettendo in luce l'originarietà del piano sociale, la priorità del tutto sulla parte, il solo in grado di forgiare l'individualità razionale, attraverso una processualità: se è vero che da uomo nasce uomo, e vero anche che uomo, in quanto vivente in società e dotato di ragione, lo si diventa[20]. Tanto la definizione per genere prossimo e differenza specifica legata al *logos* in quanto *logica* (lo zoon logon echon è animal rationale), quanto l'essenza dell'uomo determinata in senso teologico, cioè sia la filosofia greca che l'antropologia ebraico-cristiana, sono tra di loro inscindibilmente relate al fine di dare il senso di quell'ente che diciamo essere uomo. Se lungo la modernità tale interpretazione viene "deteologizzata", resta ferma l'idea di una natura trascendente dell'uomo, secondo la quale esso "è qualcosa che tende al di là di sé"; e trascendenza dell'uomo significa che esso "è qualcosa di più di un essere intelligente, è cioè fatto a immagine e somiglianza di Dio".

L'uomo della filosofia come quello del vecchio e nuovo testamento è il risultato della dimenticanza del problema dell'essere; l'essenza dell'ente uomo, definita e interpretata dall'antropologia tradizionale, posta come

17 Cfr. L. Ruggiu, *Logica, Metafisica e Politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2009; L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

18 Platone, Rep. IV, 430 d sg.; cfr. A. Biral, *Platone e la cura di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997.

19 Sul concetto di «Romanitas» e sulla posizione heideggeriana si veda il capitolo VI.

20 Cfr. Aristotele, *Pol*., libro I; *Eth. Nic*., I, 7, 1097b 15-1098b 8.

Vorhandenheit, come essere semplicemente presente nel tempo attuale, a disposizione per essere utilizzato, trova nel concetto moderno di soggettività (*res cogitans*), coscienza (*Bewußtsein*) e esperienze vissute (*Erlebnisse*) ciò che è pensato come ovvio, "come qualcosa di «dato»" (*Gegebenes*) senza alcuna fattiva determinazione ontologica. Ma il vivere dell'uomo, oggetto sia della psicologia sia dell'antropologia e in particolare della biologia, non può essere ridotto a una semplice-presenza, a una mera disponibilità, né tanto meno può essere identificato con il *Dasein*; "l'ontologia della vita è possibile solo in base a una interpretazione privativa"[21].

L'esserci, all'interno dell'ontologia greca, ma anche di quella moderna, è delimitato (*umgrenzt*), nella sua definizione sia filosofica che comune (*vulgären*) come zoon logon echon, e proprio in quanto tale l'Esserci viene identificato con l'essere dell'uomo e l'uomo diviene l'ente che discorre, che interpella e interpreta; "è a causa di ciò che l'ontologia antica, quale è elaborata da Platone, diviene «dialettica»"[22]. Nel corso del semestre invernale 1929/30, che verrà analizzato più avanti, Heidegger mostra come l'autentico movimento del filosofare sia circolare, non nel senso di percorrere una circonferenza per ritornare al punto di partenza, ma per rivolgersi e guardare al centro, il quale solo permette il movimento circolare medesimo, centro che è "il mezzo e il fondamento" che si mostra come tale "in e per un cerchio intorno ad esso". Se il carattere circolare della filosofia ne evidenzia "l'ambiguità", questa non può essere risolta dalla dialettica; è caratteristico, afferma Heidegger, che "nella filosofia e nella sua storia, ritroviamo sempre, e da ultimo in forma grandiosa e geniale, il tentativo di appianare per mezzo della dialettica questa circolarità e ambiguità del pensiero filosofico. Ma ogni sorta di dialettica è in filosofia l'espressione di un imbarazzo"[23]. L'esserci, inteso come essere dell'uomo, è dunque l'uomo della metafisica cioè l'uomo dialettico, il filosofo della "democrazia"[24] intesa come luogo della vuota chiacchiera e delle discussioni superflue, caratteristica della sfera pubblica, in cui, tra l'esistenza autentica del se-Stesso e l'identità dell'io che permane uguale a sé "nel variare delle sue esperienze vissute", vi è un "abisso ontologico".

Pensare dunque il Dasein come esistenza determinata di quell'ente specifico chiamato uomo, in grado di distinguersi e di dominare sugli altri

21 SuZ, pp. 115/116 (48/50).
22 Ivi, p. 83 (25).
23 CFM 29/30, p 244 (276).
24 Cfr. G. Vattimo *Ist Heidegger ein Philosoph der Demokratie?*, relazione letta al Congresso mondiale di Filosofia, Istambul, Agosto 2003. Il testo e reperibile sul sito www.giannivattimo.it/news/congressomondialefilosofia.html.

enti in quanto dotato di ragione e discorso (logos), e tuttavia egli stesso creato, significa determinare la sua essenza in senso metafisico e il suo essere effettivo come essere dialettico, che mette capo alla costituzione della soggettività.

Nella quotidianità media – ossia nella dimensione inautentica, ontica e fenomenica – si pone la domanda sul "*Chi*" ("Chi è colui che nella quotidianità è il Dasein?")[25], ossia sulla determinazione dell'Esserci, sulle sue modalità e strutture d'essere; interrogarsi sul *Chi* significa già da sempre pensare il Dasein come una esistenza determinata, "il «soggetto» della quotidianità, il Si". Se l'Esserci, tramite quella che Heidegger chiama *indicazione formale* (*formale Anzeige*), "è quell'ente che io stesso sempre sono", ossia l'esser-sempre-mio, questa determinazione fondamentale, mostra unicamente che l'ente detto Dasein "è sempre un io e non qualcosa altro", cioè riguardo alla domanda sul Chi del Dasein "risponde sempre l'io stesso", cioè il *soggetto* (*Subjekt*), il *se-Stesso* (*das Selbst*). Il soggetto, o il Chi del Dasein, è ciò che non muta mantenendosi identico a sé nella pluralità e molteplicità del reale e delle esperienze vissute, pur rapportandosi di continuo a queste. Il Chi è l'uomo-soggetto che "è *già sempre* (*je schon*) e costantemente presente (*Vorhandene*)", ed è presente come ciò che sta a fondamento, come fondo, *subjectum*. E proprio in quanto tale, soggetto è ciò che permane in ciò che si modifica, esso si dà come se-Stesso; ponendosi come altro dall'anima in quanto sostanza, dalla coscienza in quanto cosa e dalla persona in quanto oggetto (l'asse Greci-modernità-cristianesimo che interpreta l'uomo risulta già ben evidente), rimane sempre semplice-presenza e, afferma Heidegger, "la semplice presenza è il modo d'essere dell'ente non conforme all'Esserci"[26]; ossia il modo d'essere dell'ente uomo – soggetto e zoon logon echon –, che è l'essere presente sottomano, non può essere fatto corrispondere al Dasein e all'essere del Dasein: in una parola il Dasein non è l'essere dell'uomo. Affermare che "io sono l'Esserci che sempre è", o che "l'Esserci è quell'ente che io stesso sempre sono", anche se possiede una "evidenza ontica", non può valere "come guida sicura dell'«interpretazione» ontologica dell'ente così «dato»".

Al di là di quelle che possono essere "soluzioni ovvie e da tempo abituali", la ricerca di Heidegger si fonda sull'interpretazione fenomenologica e ontologica dell'Esserci, evitando tanto l'evidenza apparentemente indu-

25 Chiodi traduce: "Chi è colui che è nella quotidianità dell'esserci"; "*wer* ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist", SuZ, p. 114.

26 Ivi, p. 200 (115).

bitabile della datità dell'io, quanto l'evidenza della "percezione semplice, formale e riflessiva dell'io", teorizzata nella «fenomenologia formale della coscienza» di matrice husserliana. Diversamente, l'analitica dell'esserci mette in questione il fatto che tali evidenze e datità possano manifestare l'esserci nel "campo tematico" (*tematische Gebiete*) della quotidianità. Per Heidegger l'Esserci nella quotidianità – dalla quale si deve partire seppure come via d'accesso al problema ontico fenomenico e non ontologico esistenziale –, "innanzitutto e per lo più *non è se stesso*", ossia non è un soggetto (o anima, spirito, coscienza, persona), ma si mostra in modo chiaro quando "*«non» è questo ente*". Così, l'analitica esistenziale deve evitare la trappola dell'evidenza e della datità dell'io, dell'interpretazione abituale che l'Esserci fornisce di sé, e ricercare, al contrario, "l'orizzonte ontologico" di ciò che, nella quotidianità e nell'essere presente sottomano, in quanto immediatamente ed evidentemente accessibile e disponibile come "dato semplice", resta invece del tutto indeterminato. Il Dasein in quanto *io* sta tutto all'interno dell'orizzonte ontico della *Vorhandenheit* e per l'analitica ontologica, l'io va interpretato unicamente come "un *indicatore formale* e *neutro* di qualcosa" che si mostra – nelle sue relazioni con gli altri enti – come il suo opposto (*Gegenteil*), come *non-io* (*Nicht-Ich*), che tuttavia non si sottrae affatto alla egoità quanto piuttosto sta a indicare un modo d'essere specifico dello stesso io, "quale può essere la perdita di sé"[27].

L'analitica esistenziale va interpretata, proprio a ragione di quest'ultima asserzione, non come una ulteriore qualità o come una categoria che si sovrappone all'esserci, quanto piuttosto come un *toglimento* delle sovrastrutture metafisiche di senso, che hanno fatto dell'uomo uno zoon politikon e zoon logon echon e che hanno costruito l'Esserci come essere dell'uomo. L'analitica esistenziale va intesa allora come un processo di *privazione*, cioè di *steresis*, come la intende Aristotele.

Aprendo una breve parentesi, nell'ontologia aristotelica, come è noto, *steresis* contrapponendosi a *echein* è uno dei quattro generi di opposti, così come in Heidegger l'Esserci si mostra come non-io opposto all'io. Con *steresis* Aristotele intende mancanza di forma o il venir meno di essa; si potrebbe dire che è una desostanzializzazione che gioca un ruolo decisivo anche nella spiegazione che Aristotele fornisce del divenire, e anticipando, questo processo risulta essere quello che l'analitica esistenziale dell'essere del Dasein innesca. Desostanzializzare il Dasein, renderlo cioè privo di forma specifica, privarlo del suo senso fondamentale di

27 Ivi, p. 202 (116).

essere uomo, renderlo neutro, tutto ciò appare come un processo steretico. Aristotele in *Metafisica* delta 22 elenca ben otto significati di steresis, e, tra questi, i primi due possono essere fatti interagire con la descrizione fenomenologia che Heidegger fornisce di Dasein in quanto "perdita di sé", ossia privazione e perdita dell'io in quanto soggetto e in quanto essere dell'uomo inteso come anima, coscienza e persona. Il non io, l'opposto di tale soggettività atta a costituire una particolare e specifica *forma*-uomo, quella della *ratio*, è l'opposto della ricchezza dell'io, è *steresis* opposta a *echein*; e tale privazione colpisce proprio l'*echein* del *logos*, non la *zoe* né lo *zoon*, colpisce cioè la differenza specifica, infatti nel primo significato "privazione si ha in un senso quando una cosa non ha uno degli attributi che per la loro natura si potrebbe avere"[28], ossia il razionale dell'animal, il logon dello zoon. La privazione colpisce l'*echein logon*, perché *echein* "in primo luogo, significa avere in proprio dominio qualcosa secondo la propria natura o secondo il proprio impulso"[29]. Il Dasein in quanto essere dello zoon logon echon è l'essere di quella *forma* uomo che domina, in virtù della differenza logica, sugli altri enti; da questi se ne distingue in una differenza ontica che si fonda sulla gradualità, ossia sulla quantificazione e numerabilità del mondo, gradazione che permette la formazione di una scala di valori ontico-vitali in cima alla quale vi è l'uomo e la sua logica, uomo che tuttavia è immagine dell'Ente supremo, specchio e riflesso di esso, da cui acquista la sua peculiare posizione di dominio sugli altri enti *naturaliter*. Ma anche il secondo significato di *steresis* intende togliere il possesso del logos, in quanto "si ha privazione quando una cosa non ha qualche attributo che essa stessa o il suo genere dovrebbero per loro natura avere"[30]. L'analitica esistenziale, intesa come privazione (*steresis*) che colpendo il possesso del logos produce la perdita dell'io e il formarsi del suo opposto, che si dà come non io, ossia in quanto "perdita di sé" – ovviamente in senso eminentemente ontologico e mai intesa come alienazione del soggetto psicologico o sociale –; proprio in quanto mette in chiaro la *Selbstverlorenheit* giunge all'essenza dell'esistenza umana – "la «sostanza» dell'uomo non è lo spirito, come sintesi di anima e corpo, ma l'*esistenza*" – che è *povertà*.

28 Aristotele, *Met*., Delta 22, 1022 b 22-23.
29 Ivi, 23, 1023 a 9-10.
30 Ivi, 1022 a, 24-25

2. *Povertà, l'essenza dell'uomo*

Nel *Kriegnotsemester* del 1919[31], Heidegger, allora giovane libero docente, formula una interrogazione che ritiene essere una domanda originaria: "es gibt…?" , ossia "c'è…c'è qualcosa?" (DF19, p.71). Secondo Heidegger questa domanda è assolutamente cruciale e decisiva, in quanto la sua "miseria" compresa in modo assolutamente puro, conduce a quella *povertà* (*Kümmerlichkeit*) in cui l'uomo può autenticamente soggiornare. *Povertà* significa fare a meno del "metodo teleologico" come della "esibizione dell'ideale"; della "fornitura del materiale" – quello che in *Sein und Zeit* Heidegger nomina col termine di *Vorhandenheit* – e dell'insieme dei "fatti psichici" e più in generale dei "fatti", così come è fare a meno di qualsiasi idea di "scienza originaria" e al suo metodo; già qui in nuce si ritrova la critica alla fenomenologia husserliana. Tutto questo apparato di conoscenze, che è costituito dalla metafisica in cui l'uomo si è perso, dal pensiero dell'anima come sostanza e dall'urgenza di far interagire e integrare i processi psichici con il "soggetto psichico", è ciò che va rimosso: "dimentichiamo per così dire questo cammino, rinneghiamo la nostra origine *e noi stessi*"; e invece si è ceduto "a una inveterata abitudine di pensiero, e non ce la siamo sentita di seguire il semplice senso della povera domanda: «c'è qualcosa?»". Rinnegare la propria origine *e noi stessi* significa condividere la povertà, ossia l'autentica essenza dell'essere dell'uomo; demolire l'idea di animal rationale e dunque porre la domanda "es gibt…?" significa giungere al "crocevia metodologico che decide in generale sulla vita e la morte della filosofia". La decisione è drammatica in quanto ci troviamo sull'orlo di un *abisso*: o si continua nel ribadire l'assoluto dominio della effettività (realtà, atto, res, actus) e quindi di un uomo soggetto in grado di dirigerla e governarla come meglio crede, con atti di volontà e scelte razionali volte a uno scopo, precipitando nel vuoto nulla, oppure afferma Heidegger "riesce il salto in un *altro mondo*, o, più esattamente: nel mondo". Ma la povertà raggiunta con il comportamento e la decisione di *fare a meno* dell'apparato conoscitivo, che si esaurisce nel problema di una "connessione di fatti e l'esperienza cognitiva della stessa", ha un altro e autentico senso d'essere, rispetto al vuoto sempre più profondo dell'uomo metafisico; e tuttavia, noi ancora uomini, animali razionali, "siamo andati attraverso la povertà del

31 Cfr. M. Heidegger, *ZurBestimmung der Philosophie*, MHGA, Bd. 56/57, (Kriegnotsemester 1919, SS 1919), hrsg. von B. Heimbüchel, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1999, *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1993. Citato nel testo con la sigla DF19.

deserto e vi persistiamo invece di conoscere eternamente le cose, di *comprenderle osservandole* e di guardarle comprendendo" (DF19, p. 73). La povertà, che non solo determina l'essenza dell'uomo, viene ad essere anche il senso autentico dell'essere del Dasein; nella domanda se «c'è qualcosa?» non ne va soltanto dell'essere dell'uomo, non più determinato come zoon logon echon, ma ciò che è in questione, anzi ciò che si pone come l'interrogazione medesima, è il Dasein; un esserci (*es geben*) sbiadito, "svuotato di significati determinati", ha in questa sua "semplicità" la propria "enigmaticità" (DF19, p. 75); proprio per questa sua povertà essenziale di senso, esso è in grado di mostrare la molteplicità dei significati dei singoli "c'è", di *qualcosa in generale*, che può essere compresa solo tramite il rimando all'oggetto concreto. Questo domandare, massimamente ed essenzialmente povero, non si chiede "se qualcosa si muove, se qualcosa è in quiete, se qualcosa si contraddice, se qualcosa agisce, se qualcosa esiste se qualcosa vale, se qualcosa deve essere, ma se *c'è* qualcosa" (DF19, pp. 74-75). Nessuna domanda metafisica o fisica, logica o etica, assiologia o teologica, e tanto meno la domanda su "chi è l'uomo?" e sulla sua natura, può entrare a far parte, come contenuto teoretico, del domandare posto in essere dalla povertà: "c'è… c'è qualcosa?".

Ciò che Heidegger nel 1919 nomina ancora con il termine *Erlebnis* – esperienza vissuta – ha le stesse caratteristiche del Dasein, tracciato nel *Opus magnum* del 1927, di ciò che egli chiama ancora in modo ruvido *es geben*; e il carattere fondamentale di tali figure che si sovrappongono, consiste nel fatto che "il senso dell'esperienza vissuta non ha nessun rapporto con i singoli io", cioè con un io determinato, con un "*mio io*". Il senso della domanda – la povertà – non si rapporta all'uomo, alla persona-soggetto, a *me*, mostra la "non coralità dell'esperienza vissuta", l'indeterminatezza del Dasein, il suo essere *solo* vita, *senza* essere uomo; viceversa, pensare l'esperienza vissuta come un'esperienza *mia*, significa de-vitalizzarla (*Entlebung*), ossia oggettivizzarla: "l'oggettivo, il conosciuto, è come tale ciò che si allontana, è distaccato dall'autentica esperienza vissuta" (DF19, p. 80). Questa forma di accadere obiettivato – che permette all'uomo dotato di ragione di conoscere – è il processo (*Vor-gang*) teoretico, il *comportamento* dell'*io teoretico*, pura osservazione (*schlichten Hinschau*) che non coglie né l'io né il riferimento ad esso; "nel comportamento teoretico sono indirizzato verso qualcosa, ma io non vivo".

Solo, dunque, abbandonando noi stessi e la nostra origine, cioè il teoretico in quanto processo di oggettivazione e de-vitalizzazione, è possibile pervenire alla *povertà* autentica, in cui l'io storico non è destoricizzato in una egoità (*Ich-heit*) "come correlato della coralità", dove non trova il suo

chi "nell'attendere al teoretico", cioè al suo essere "accessibile" (DF19, p. 94).

Nel corso del semestre invernale 1920/21[32] – *Introduzione alla fenomenologia della religione* – attraverso l'esegesi di alcune lettere dell'apostolo Paolo, viene messo a punto il senso della povertà all'interno di quella che Heidegger chiama "*esperienza effettiva della vita*". In questo esperire, il sé che esperisce e ciò che viene esperito non sono, dice Heidegger, "separati l'uno dall'altro *come cose*", e l'effettivo (*faktisch*) sfugge tanto alle definizioni logico-metafisiche e scientifiche, quanto ai presupposti gnoseologici che determinano a priori storici e visioni del mondo ("reale secondo natura", "casualmente determinato", "reale concreto"). L'esperienza effettiva della vita è la via che porta "dinanzi alla filosofia", ma che non la raggiunge ancora; solo grazie a una radicale "inversione di percorso" (*Umwendung*), vera e propria "*conversione*" (*Umwaldlung*), che in essa si attua, è possibile intraprendere la via che porta alla filosofia; è questo l'aspetto metodologico, cioè il carattere fenomenologico, di tale modalità di essere, di quella "intera posizione attiva e passiva dell'uomo nei confronti del mondo" (FR20/21, p 43), mondo che a sua volta si presenta con i caratteri dell'*Umwelt*, del *Mitwelt* e del *Selbstwelt*. È il "mondo degli altri" a svolgere una funzione decisiva per comprendere il senso dell'umano in Heidegger. *Mitwelt* significa il mondo di altri esseri umani "caratterizzati in un ben determinato modo effettivo: in quanto studente, docente, familiare, superiore, ecc. – dunque *non* come esemplari della specie naturale dell'*homo sapiens*, e così via". L'affermazione è di notevole impatto e sta a significare che gli Altri sono visti da Heidegger non tanto come altri uomini, dotati anch'essi di ragione, uguali res cogitantes e persone – non si tratta, insomma, del problema cartesiano di ammettere l'esistenza degli altri come anch'essi ego cogito – ma qui il riconoscimento dell'altro è dato

32 Cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), hrsg. von M. Jung u. Th. Regehly, in Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, MHGA Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, tr. it. di G. Gurisatti, Avvertenza di F. Volpi, in M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003. Citato nel testo con la sigla FR21/22.
A. Ardovino, *Heidegger interprete di Paolo. L'eperienza effettiva della vita e il senso della temporalità in quanto tale*, «Annali di Scienze Religiose», 3, 1998, pp. 305335; A. Barizza, *Filosofia e fenomenologia della religione nella* Vorlesung *heideggeriana* Einleitung in die Phänomenologie der Religion, «Verifiche», anno XXXI, n. 1-3, gennaio-settembre 2002, pp. 127-163; E. Brito, *Heidegger e il problema dell'esperienza religiosa in Friedrich Schleirmacher e Rudolf Otto*, «Annuario Filosofico», n.15, 1999, Mursia, Milano 2000, pp. 421-448.

dal ruolo e dalla funzione che svolge. Non vi sono uomini, autocoscienze che reciprocamente si riconoscono – come nella *Fenomenologia* hegeliana –, uomini della dialettica e zoon logon echon; gli altri sono determinati e identificabili dal loro *status* e dal compito loro assegnato, dal concreto svolgimento della singola funzione. Non si tratta di una visione 'sociologica' e/o weberiana, in merito alla classificazione dell'uomo secondo il ruolo che egli svolge nella società e quindi del suo essere inquadrato all'interno di determinati schemi e meccanismi, non vi è nulla di kafkiano, nella determinazione dell'uomo come *compito* che Heidegger propone; l'identità non viene attribuita al singolo grazie al *riconoscimento* da parte dell'altro del suo essere persona e autocoscienza e dunque già da sempre e naturalmente animal rationale, quanto dall'appartenenza a un determinato ambito di funzione e fondamentalmente alla *attuazione* (*Vollzug*) di questa. Identificare tramite l'*attuazione* de-personalizza e de-umanizza, nel senso che decostruisce l'uomo in quanto zoon logon echon e zoon politikon, l'essere dell'uomo e la sua essenza, che appunto non può più corrispondere a quella di animale dotato di ragione, tanto che l'uomo non può essere fatto appartenere più alla "*specie dell'homo sapiens*". In questo senso, allora, l'uomo non è sintesi armonica di anima e corpo, *imago dei* come voleva, fra i tanti, Agostino, ma egli viene a identificarsi con lo svolgimento di una specifica mansione che gli permette di appartenere a una comunità e di essere riconosciuto come membro di essa, senza assumere alcun atteggiamento teoretico né pensarsi ente dotato di ragione tra enti privi di logos. La differenza non agisce sul piano dell'interiorità psichica e coscienziale, ma su quello funzionale-attuativo, distinguendo la modalità della vita fattiva (*das faktische Leben*) da quella della vita pratico-teoretica, così che l'identità non è mai singolare ma sempre appartenenza a una specifica *Umwelt*.

L'esperienza protocristiana della vita sta allora a significare il senso dell'uomo come *attuazione* (*Vollzug*) e della comunità come appartenenza, un originario "essere in comune" dell'uomo che è il luogo del suo agire e in cui egli è in grado di cogliere la legge e la necessità del proprio essere, una comunità che non conosce ancora la dilaniante separatezza della soggettività e le svariate forme di intersoggettività, teorizzate dalla modernità liberale e dalla economia monetaria e individualistica della metropoli. Ma tale comunità non è neppure quella teorizzata da Tönnies e contrapposta alla società e combattuta da Plessner e dal pensiero antropologico liberale; questa comunità, e l'uomo che ne fa parte e in cui vive nella pienezza della *effettività*, si fonda su una *prestruttura* (*Prästruktion*)[33] – su un *come* ori-

33 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in*

ginario – che manifesta un tempo e un'attuazione di esser uomo, e quindi di vivere in modalità autentiche, perché preteoretiche e antepredicative. Questo uomo che non chiede "quando" e non costruisce la propria esistenza sul tempo cronologico e mondano, fisicamente misurabile e fonte primaria dell'oggettivazione del mondo e della cosalizzazione degli enti, che si riconosce unicamente tramite l'attuazione, nel come effettivo del vivere – ossia nel *comportamento* che è *compito* (*Ausgabe* e *Bestimmung*) e *destinazione* – che nulla lo lega alla sfera della prassi e della teoria, con il perdersi nel *negotium* e nelle ipotesi del teoretico, questo uomo, con il suo comportamento, con il suo vivere effettivo, ha decostruito, con un atto non volontario ma fattivo, le categorie della filosofia greca, prime tra tutte quelle di theoria e praxis, pervenendo alla sua unità in virtù di una decisione originaria: per Dio contro gli idoli. La comunità protocristiana rappresenta per Heidegger un esempio, non seguito, e poi istituzionalizzato dalla Chiesa romana, di esperienza effettiva della vita, in quanto gli uomini di questa comunità non si chiedono "quando" accadrà la *parousia* ma vivono nell'attuazione, ossia nel comportamento che ha già deciso, vita che è perfetta unità, in cui cioè la scissione pensiero/essere, anima/corpo, soggetto/oggetto, che si ritroverà nell'organizzazione dogmatica della Chiesa, non ha luogo. Questo uomo, che vive la storicità (*das Historische*, lo storico) come "vitalità immediata", come effettività e temporalità kairologica, vive senza alcuna assicurazione (*Sicherung*), senza quel sapere mediante il quale, secondo Platone, è possibile una vita virtuosa, senza il primato del logico e del teoretico e senza la volontà di costituirsi *seinstheoretisch*.

In questa particolare *Umwelt*, che non viene esperita come mondo (*Welt*), come "*obietto*"[34], ma come ciò in cui si può vivere – "in un obietto non si può vivere" (FR20/21, p. 43) – si trovano la *Mitwelt* e la *Selbstwelt*; in questa particolare comunità, l'uomo nel mondo degli altri e nel mondo del Sé – di quell'Io stesso (*Ich-Selbst*) a-individuale – compie l'esperienza effettiva del vivere, ossia della sua "intera posizione attiva e passiva (…) nei

die phänomenologische Forschung, (WS1921/22) MHGA Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker, K Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt, a.M. 1994, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologia*, tr. it. di M. De Carolis, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, pp. 147-149. Sigla IFA21/22.

34 Per Heidegger "obietto (*Objekt*) e oggetto (*Gegenstand*) non sono la stessa cosa. Tutti gli obietti sono oggetti, ma non tutti gli oggetti sono obietti (…). La cancellazione, da Platone in poi, di questa differenza è fatale. Ora, un *fenomeno* non è né un *obietto* né un *oggetto* (…). Peculiare di un obietto è (…) l'essere determinato temporalmente: con ciò esso è storico", ivi, pp. 69-70.

confronti del mondo" (FR20/21, p. 44). Dall'oggettività creata artificialmente dalla theoria greca è necessario transitare all'attuazione; dalla politeia politikè, in cui l'uomo è zoon politikon e per tale ragione zoon logon echon, alla *Umwelt*, in cui l'uomo si è spogliato della propria specificità, del suo essere dotato di ragione e dell'atteggiamento teoretico, per vivere nell'attuazione della fatticità. Si deve allora compiere "l'inversione da ciò che è storicamente obiettivo a ciò che è relativo alla storia dell'attuazione" (FR20/21, p.130), inversione che si dà solo nell'esperienza effettiva della vita in cui è già compresa.

Questo uomo, come i Tessalonicesi, è *divenuto*; ed essere divenuto significa essere mutato nella sua essenza; l'autenticità del vivere protocristiano, quella che per Heidegger è la *Umwelt*, consiste allora nell'esperire originariamente e in modo indistinto la nuova forma di sapere a-teoretico – "il *come* della condotta di vita cristiana", "il *come* del comportar-si nella vita effettiva" (FR20/21, p. 135) – e la fatticità. Heidegger, individuando "l'inversione assoluta" del *come* del vivere effettivo cristiano dei tessalonicesi, il loro "volgersi verso Dio e (…) volgersi *via* dagli dei", in cui primo e fondamentale è il *decidersi per* Dio, mentre abbandonare gli idoli ne è una conseguenza derivata, pone in atto la differenza d'essenza dell'essere umano. L'uomo dell'*eidolon*, l'uomo dell'*illusione*, non vive in una autentica comunità (*Umwelt*), ma nella polis, si nutre di teoresi e speculazione, si chiede "quando?", formula ipotesi e descrive fenomeni (*Hypotheses non fingo*)[35], opera una obiettivizzazione e una oggettivizzazione, creando un mondo (*Welt*) e la realtà (*res*). Al pari dei Tessalonicesi l'uomo di Heidegger deve compiere quindi una *con-versione*, vivere l'angoscia e l'inquietudine ma anche la gioia di un nuovo messaggio, quello che per i cristiani è l'*euaggelion tou theou*, e per l'uomo heideggeriano un nuovo comportamento, una nuova condotta che è compito e destino.

Ma nella comunità della vita effettiva, vi sono anche coloro che vivono cercando "pace e sicurezza", uomini che si sviano nelle cose del mondo; sono questi che saranno colti *all'improvviso* da una tremenda catastrofe: "quando diranno 'pace e sicurezza', proprio allora sopraggiungerà su di loro la rovina, come le doglie sulla donna incinta, e non potranno sfuggirvi"[36]. Sono gli uomini che vivono nel tempo ordinario, che attendono e sperano,

35 Cfr. I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, in Id., *Opere*, vol. I, a cura di A. Pala, Utet, Torino 1997.

36 San Paolo, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, 5, 3, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1974. Il testo biblico concorda con la «editio princeps» del 1971. Cfr. San Paolo, *Lettere*, tr. it. e intr. a cura di G. Barbaglio, Rizzoli, Milano 1997.

il cui attendere "si assorbe in ciò che la vita arreca loro" (FR20/21, p. 144), che vivono l'attesa, e in essa la rovina li coglie senza avere alcuna possibilità di salvezza "perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico", ma sono presi e persi "nella tenebra" (*en skotei*, 1 Ts, 5, 4). È questa la fotografia dell'uomo europeo, figlio della filosofia greca e della cultura occidentale, l'uomo contemporaneo assorbito nell'*engagement* pratico-politico, antropologia questa reperibile in molti contemporanei di Heidegger (da Spengler a Klages a Jünger) come in molti suoi maestri (da Schleiermacher a Kierkegaard, da Schopenhauer a Nietzsche). Il "decadimento del comprendere autentico" si identifica con il sorgere dell'atteggiamento teoretico e il suo consolidarsi nel sapere metafisico, che informano le modalità decadute e inautentiche del vivere effettivo; in questo modo "la filosofia greca è penetrata nel cristianesimo. Soltanto Lutero ha fatto un tentativo in questa direzione e ciò spiega il suo odio per Aristotele" (FR20/21, p. 137)[37]. La filosofia greca – cioè Platone e Aristotele – è già per il giovane Heidegger ciò che determina essenzialmente "la vita spirituale odierna" (FR20/21, p. 73), anche se si fa impellente la necessità di una reinterpretazione della filosofia di Aristotele: "in lui non si hanno solo considerazioni ontologiche ma queste ultime sono accompagnate da una prospettiva del tutto differente, anche se non tematizzata. La *Metafisica* aristotelica è forse già più avanti di quanto noi stessi oggi siamo in filosofia" (FR20/21, p. 91)[38].

37 "Compagno di ricerca è stato il giovane *Lutero* e modello *Aristotele* che quello odiava. Alcune scosse le diede *Kierkegaard* e gli occhi me li ha aperti *Husserl*", M. Heiedegger, *Prefazione* a *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, tr. it. di G. Auletta, ed it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 13, M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutk der Faktizität*, (SS 1923), MHGA, Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995. Già in una lettera del 20 gennaio 1913 a Enst Laslowski, "uno studente di storia presso la cattedra di Heinrick Fink a Friburgo", Heidegger scrive: "il cattolicesimo non c'entra affatto in tutto il sistema filosofico moderno", cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Longanesi, Milano 1996, p. 57. Cfr. sull'argomento K. Löwith, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, tr. it. di V. Rasini, in S. Poggi - P. Tomasello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, Fenomenologia, Verità*, Led, Milano 1995, 95-130; P. Palumbo, *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, FIERI, 3, dicembre 2005.

38 Sul rapporto Heidegger/Aristotele rinvio agli studi trentennali di Franco Volpi. Cfr, F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit.; R. Giusti, *Rileggendo Aristotele dopo Heidegger. La teoria aristotelica della potenza e dell'atto e le radici della metafisica*, «Annuario Filosofico», 12, 1996, pp. 79-113; Cfr. pure, M. De Carolis, F. Fusillo, G. Russo, M. Zanardi, *Sulla potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Guida, Napoli 1989.

Se l'uomo che vive la dimensione inautentica dice "pace e sicurezza", la modalità autentica del vivere cristiano dei Tessalonicesi viene così definita da Paolo: "ma voi, fratelli, non siete nella tenebra, perché quel giorno possa sorprendervi come un ladro" (1 Ts, 5,4); questi sono nella luce del giorno del Signore (*photos*, *emera*), del giorno della parousia. Questa sta all'interno della vita e nell'attuazione della vita medesima come sua struttura fondamentale, tanto che "la domanda sul 'quando' si riduce al mio comportamento" (FR20/21, p. 144). In quanto "esser desti" e nella veglia essi vivono in una temporalità "senza un proprio ordine e senza punti fissi", in un *frattempo*, in una sospensione (*epokè*) della temporalità ordinaria. L'autentica temporalità diventa il tempo dell'insicurezza che non si occupa del negotium mondano volgendosi ad un altro *ethos*; essa richiede la rinuncia a pace e sicurezza, al perdersi nelle occupazioni della vita e nell'oblio della teoria. Essa richiede che l'uomo vegli e sia sobrio, pronto per quando "il giorno del Signore verrà come un ladro di notte" (1 Ts, 5, 2). Se il modo in cui l'uomo vive dipende dal come si rapporta all'evento della parousia, allora la sua vita autentica è segnata dalla disperazione e dalla continua angoscia proprio in quanto la sua debolezza e la sua inadeguatezza si fanno sempre più manifeste. Ma è questa modalità di vita che permette al cristiano di cogliere la temporalità autentica, la *Temporalität*[39], di essere in grado di comprendere l'eternità, il tempo di Dio; Paolo allora avverte "questo vi dico, fratelli: *il tempo si e contratto*" (1 Cor., 7, 29), mette in luce cioè il nesso ontologico indissolubile tra temporalità e l'essere effettivo della vita; l'originarietà dell'attuazione (*Vollzug*) va di pari passo con la determinazione della temporalità, in quanto *tempo contratto*; l'essere cioè non è scindibile dal suo specifico tempo; solo così vengono a determinarsi i contesti e i modi di riferimento all'*Umwelt* e, di conseguenza, al mondo-degli-Altri e al mondo-del-Sé. La chiosa heideggeriana dice che "resta ancora poco tempo" e il cristiano, come l'uomo contemporaneo, vive nell'ancora-soltanto (*das*

39 Cfr. SuZ, pp. 445-620 ; M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, (1924), MHGA Bd. 64, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, *Il concetto di tempo*, tr. it. e intr. di F. Volpi, Postilla di H., Tietjen, Adelphi, Milano 1998 (Gallio, Ferrara 1990), traduzione condotta sull'edizione Max Niemeyer, Tübingen 1989; Id, *Prolegomenazu Geschichte des Zeitbegriffs*, (SS 1925), MHGA Bd. 20, hrsg, von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979 *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1991, pp. 378-397; Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (SS 1927), MHGA Bd. 24, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. e intr. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1988, pp. 263-317.

Nur-Noch) che accresce la sua angoscia[40]; la temporalità *concentrata* è la manifestazione della contrazione del *kairos*, il tempo messianico, il tempo della fine che non dev'essere confuso con la fine del tempo, l'escatologia; la figura di *kronos* – il tempo profano – assieme alla "figura di questo mondo" (*to skema tou kosmou*) stanno ormai per dileguare. Allora bisogna vivere "*come se non*" (*als ob nicht*), in una analogia privativa, nella *povertà*, perché il *kairos* si è contratto e ciò significa che la parousia, che per Paolo "coincide con il tempo della collera e la fine del tempo"[41], si è avvicinata. In questo tempo *ristretto* Paolo predica il *come* del vivere, ponendo di fronte alla comunità una decisione non più dilazionabile. La decisione non può però essere supportata da un sapere pratico, da una specifica *phronesis*, né tanto meno da una sapere teoretico, da una *sophia*, quanto da una condotta, da una disposizione e da un compito. Il vivere effettivo, quindi, non è caratterizzato primariamente da una dimensione soggettiva e personale, quanto piuttosto si dà come *decidersi per* che non è comportamento individuale ma comunitario, dettato dall'intera comunità[42].

L'interpretazione fenomenologica che Heidegger fornisce delle lettere paoline non segue "la tesi tipicamente protestante (riconducibile in parte a Lutero e ripresa a cavallo tra Ottocento e Novecento nel quadro dell'elaborazione della "storia del dogma")", tesi secondo la quale, in opposizione alla metafisica cattolica di matrice tomista – si pensi al testo di Franz Brentano *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*[43], decisivo per la

40 Cfr. WM29, pp. 48-51.

41 G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 64-72; F. Duque, *Gegebewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger*, «Heidegger Studies», 15, 1999, pp. 97-116.

42 Sulla amplissima tematica circa la comunità, cfr. il nr. monografico *Materiali per un lessico politico europeo: "comunità"*, in «Filosofia Politica», anno XIII, n. 1, aprile 1999; M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, tr. it. e postfazione di D. Gorret, pres. di J.L. Nancy, SE, Milano 2002; D. Bonhoffer, *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia*, tr. it. di M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 1991; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; J.L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. it. di D. Tarizzo, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000; R. Panattoni, *Apparteneza ed eschaton. La lettera ai Romani di San Paolo e la questione" teologico-politica*, Liguori, Napoli 2001; diversamente, H. Plessner, *I limiti della comunità*, tr. it. e intr. di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001. Si veda più avanti il paragrafo del cap. VII, *Umanismo e comunità*.

43 Cfr. F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, tr. it. di S. Tognoli, intr. e cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995; F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova 1976.

formazione filosofica di Heidegger –, si è persa l'autenticità dell'annuncio a causa della "ellenizzazione", prodromo della "esiziale romanizzazione", autenticità che può essere recuperata non tanto e non solo grazie a una "rinnovata analisi storica ed esegetica" come avviene in Harnack[44], quanto piuttosto è la rigorosa conseguenza, per un verso, della rottura heideggeriana con il "sistema del cattolicesimo"[45], per l'altro, dell'adesione alla tesi sostenuta da Martin Grabmann circa la coincidenza di mistica e razionalità, di contro alla concezione dell'esperienza mistica, intesa come il "completamente diverso", "l'altro", sostenuta da Rudolf Otto nel suo *Das Heilige*[46].

L'inautenticità della vita umana non si concretizza unicamente nel perdersi nelle occupazioni mondane; anche coloro che abbandonano le attività e le opere per darsi alla teorizzazione sul quando e sul come dell'evento si abbandonano e si perdono in una sorta di vita teoretica, "trasformando in mero ozio l'incuranza nei confronti della *casualità della vita*" (FR20/21, p. 149, c.m.). L'ostilità di Paolo nei confronti del sapere teoretico e di una gnoseologia speculativa derivata dalla metafisica greca ha il suo contraltare nella rivalutazione dell'attuazione e della fatticità come autentiche modalità di vita, in cui i concetti logici assumono un valore di concreta effettività; l'azzeramento del piano teoretico si accompagna all'assolutizzazione dell'esperienza effettiva del vivere. In questo senso di può affermare che la predicazione paolina rappresenta una vera e propria fenomenologia della vita religiosa. Per il giovane Heidegger, Paolo è il campione dell'anti-accademia, colui che si oppone ai saperi codificati in dogmi, e per questa ragione, da parte del filosofo, vi è quasi una identificazione ideologico–teoretica con l'apostolo[47].

---

44 A. Fabris, *Heidegger e il rapporto tra "sapere" e "fede"*, in C. Esposito - P. Porro (a cura di), *Quaestio. Heidegger e i medievali*, 1/2001, Bari 2001, p. 167; cfr. M. Ruggenini, *"Veritas" e aletheia. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale*, ivi, pp. 83-112.

45 H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, tr. it. di F. Cassinari, prefazione di C. Sini, Sugarco, Milano 1990, p. 97.

46 L'adesione di Heidegger alla tesi di Grabmann, espressamente neotomista, non comporta una sua caduta in contraddizione ma piuttosto è dettata da un motivo certamente meno nobile, ingraziarsi lo stesso Grabmann per una recensione al suo *Duns Scoto*. Va però sottolineato il fatto che questa tesi è molto più adeguata all'interpretazione che Heidegger fornisce dell'esperienza estatica di san Paolo (2 Cor., 12, 2-10). Infatti, attribuire all'estasi carattere razionale significa toglierle e non aggiungerle valore, significa affermare la sua matrice eminentemente teoretica e dunque la sua intrinseca inautenticità. Stessa sorte per la tesi di Otto che sostiene l'irrazionalità dell'estasi.

47 Ivi, p. 167. Già nel 1919 in una lettera a Krebs, Heidegger scrive di poter: "rintracciare nel cristianesimo delle origini quei caratteri e quegli atteggiamenti, che in

L'impulso verso un *compito* (*Bestimmung*)[48] di rivitalizzazione della cultura passa di necessità per una *Destruktion* – distruzione/decostruzione – del sapere metafisico delle università[49]. Paolo muove in direzione di un sapere che è immediatamente compito e condotta, perché *vocazione*[50]; l'essere chiamati (il cristiano, infatti, è *kletos*, chiamato) comporta, senza alcuna mediazione di matrice teoretica, una modalità fattiva della vita che nasce attraverso la predicazione e con essa si attua "costantemente e simultaneamente" come esperienza effettiva. Il passo successivo è quello, allora, di interrogarsi su come da tale contesto comunitario di attuazione si sia formata successivamente quella che Heidegger chiama "concettualità dogmatica", ossia come sia possibile e come avvenga la trasformazione dell'esperienza effettiva della vita in sapere scientifico e teoretico-dogmatico attraverso un processo di oggettivazione e devitalizzazione.

Ciò che appare chiaro è che solo in presenza di una determinazione e di una *appartenenza* si ha una autentica, anche se storica, essenza dell'uomo. Viceversa quando l'uomo è pensato genericamente come persona, soggetto, individuo, ossia come è stato ed è considerato nell'età moderna e sino ad oggi, allora la natura dell'uomo è determinata inautenticamente come ragione. Lo zoon logon echon, che ha la sua origine in ambito politico, trova la sua più completa realizzazione nell'individualismo moderno e nell'economia mercantile.

---

opposizione alla tendenza teoretica e oggettivante della filosofia di matrice greca, sono in grado di illuminare gli aspetti concreti del vivere fattuale", 9 gennaio 1919; cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., pp. 97-100. Cfr. pure A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, tr. it. di F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli 1999; G. Vattimo, *Cristianesimo contro metafisica*, in «MicroMega», 2, 2000, pp. 132-139.

48 Nella *Avvertenza* di Giuseppe Cantillo si dice «per quanto riguarda la traduzione del titolo si è scelta quella più letterale, ma si deve ricordare che *Bestimmung* accanto al significato di "determinazione" (del significato, del concetto), di "definizione", ha anche quello di "destinazione", di "scopo", di "compito"», DF19, p. 7.

49 Cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., pp. 257-301. Si veda per la questione dell'Università in questo periodo IFA21/22, pp. 94-109.

50 "Guardate alla vostra vocazione, fratelli: non ci sono molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Eppure proprio ciò che del mondo è insensato Dio scelse, per svergognare i sapienti, ciò che del mondo è debole, per svergognare quello che è forte, ciò che del mondo è ignobile e quello che è disprezzato scelse Dio, insomma quello che non è (*ta me onta*), per mettere fuori gioco quello che è (*ta onta*)", 1 Cor., 1, 26-29. Nietzsche avrà buon gioco nel descrivere cosa intende per "ideale ascetico" nella sua *Genealogia della morale*.

L'uomo è, dunque, per Heidegger una modalità di comportamento, meglio una specifica condotta che assolve un compito, un *come* che evidenzia il carattere ateoretico della sua esperienza effettiva di vita, alternativo e altro rispetto alla nozione di agire pratico, di interpretazione e visione del mondo, che si fondano sulla nozione di uomo in quanto animal rationale; la vita dell'uomo nella sua declinazione *faktisch* mette in dubbio le attività e gli impegni, con i relativi doveri e valori, che animano le relazioni sociali e lo zoon politikon. Questo uomo senza qualità, indifferente, esperisce il se stesso senza l'ausilio di alcuna forma di teoria, senza concetti psichici "teoreticamente configurati"; a conferma di ciò che si va asserendo, Heidegger afferma: "concetti come «anima», «connessione di atti», «coscienza trascendentale», problemi come quello del «nesso fra anima e corpo» – tutto ciò non ha nessun interesse per noi" (FR20/21, p. 45). È evidente che Heidegger non poteva esprimere in modo più chiaro la sua presa di distanza dall'immagine e dal senso d'essere dell'uomo creato dalla filosofia greca – che si riduce qui a Platone e Aristotele – sviluppatosi con la Romanitas e con la diffusione del cristianesimo e la sua istituzionalizzazione in Chiesa, per consolidarsi nelle figure della modernità di *res cogitans* e di *Io* dell'idealismo tedesco. In tal modo l'uomo di Heidegger cessa di essere individuo e persona, soggetto e coscienza; l'*indifferenza* ne fonda l'autosufficienza (*Indiffernz/Selbstgenügsamkeit*), povertà e fatticità, condotta e compito, scoprono l'uomo non come un individuale e psichico "obietto-io" (*Ichobjecht*), bensì lo trovano "in *ciò che* faccio" (FR20/21, p. 46), non in una *riflessione* (*Reflexion*) – l' "interiore homine" agostiniano – o in una "percezione interna", in una introspezione sulla propria interiorità, in uno scandagliare l'anima individuale e singolare, il *mio* spirito. Esperire l'uomo *in ciò che fa* non significa, però, darne una caratterizzazione *pratica*, o addirittura mercantile, inserirlo in un piano di rapporti sociali o di individualismo economico. Contro qualsiasi tipo di possesso, prodotto dall'economia monetaria – simulacro di onticità – ma anche contro la critica marxiana dell'economia politica in vista del socialismo, Heidegger radica l'essenza dell'uomo nella *perdita del sé*, nella necessità di superare, nietzscheanamente (?)[51],"l'ultimo uomo", grazie all'attuazione (*Vollzug*) indifferente e a una condotta, che nulla ha a che vedere con gli "stili di vita", opposta

51 Cfr., M. Riedel *Heideggere e l'Europa*, postfazione a M. Heidegger, H.G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 69-103; cfr. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, MHGA Bd. 8 (WS1951/1952), hrsg. P.L. Coriando, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, Max Niemeyer, Tübingen 1971, *Che cosa significa pensare*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, prefazione di G. Vattimo, Sugarco, Carnago (VA) 1996.

(*Gegenteil*) a quella dell'io-individuo, opposizione che, tuttavia, non si risolve nella negazione di questo[52]. Questo *fare* non è relato ad alcuna etica, come indica invece tutto il pensiero liberale[53], non segue alcun valore né ha un fine; non produce forme sociali né sistemi politici; esso è indifferente e autonomo rispetto a tali modalità di edificazione della vita. Se la libertà e l'autenticità dell'uomo stanno nella povertà, ossia nell'abbandonare l'atteggiamento pratico-teoretico, proprio dell'individuo-soggetto che agisce razionalmente secondo uno scopo[54], nella "inversione" e "conversione" (*Umwendung*/*Umwandlung*) verso (*um*) la povertà, l'io – in tutte le sue declinazioni storiche – rappresenta l'inautentica artificialità della eccedente e illusoria ricchezza di una vita fondata sulla *ratio*.

3. *La «tesi guida»: la povertà di mondo*

L'interpretazione dell'uomo ha la sua origine nella posizione della differenza tra mondo e Dio; se il mondo è "la totalità dell'ente non-divino ed extra-divino", che con il cristianesimo diviene "il creato", l'uomo, appartenendo al mondo, risulta una *parte* di esso, proprio in quanto "creatura". Tuttavia l'uomo non è solo una parte che compone il mondo, egli ha anche una posizione specifica all'interno di esso, egli "è posto di fronte al mondo", e tale posizione lo rende differente dagli altri enti chiamati a costituire il mondo e che contribuiscono a *formarlo*. In questa sua posizione privilegiata, l'uomo si distingue come io soggetto e coscienza; lo scopo è quello di "*avere* il mondo", possedere cioè il luogo in cui poter muoversi, agire e relazionarsi, spazio che egli non solo domina e governa ma anche "serve e al quale è assegnato". L'uomo della metafisica, dunque, creatura differente tra altre creature, risulta essere "una parte del mondo" e allo stesso tempo "signore e servo del mondo" [55]; tale ambivalenza viene descritta da Heidegger in *Sein und Zeit* quando vede nell'uomo colui

52 Si veda quanto afferma Heidegger in WM29 sulla priorità del *Niente* rispetto alla *negazione*.

53 Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. P. Burresi, prefazione di E. Sestan, Sansoni, Firenze 1977; Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, intr. di D. Cantimori, Einaudi,Torino 1971.

54 Cfr. M. Weber, *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche* (1917), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. e intr. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974; Id., *Scritti politici*, tr. it. di A. Cariolato e E. Fongaro, intr. di A. Bolaffi, Donzelli, Roma 1998.

55 CFM 29/39, p. 231.

che quotidianamente, innanzitutto e per lo più, ha sottomano e utilizza quell'insieme che chiama mondo o natura, del quale si occupa e nel quale è occupato.

Già da queste prime osservazioni, Heidegger fa intendere come la metafisica cada in una palese contraddizione considerando il mondo come il *risultato*[56] di un assemblaggio di parti, così che la parte precederebbe il tutto e la somma degli elementi fornirebbe l'intero. Ma non solo; la metafisica considera l'uomo contemporaneamente signore e servo del mondo, che egli, tuttavia, "ha". L'uomo così è quell'ente che *ha mondo*; per gli altri enti che lo compongono può valere la medesima affermazione o la loro *alterità* rispetto all'ente uomo suggerisce un diverso rapporto con il mondo? Com'è noto Heidegger, seguendo i problemi fondamentali della metafisica e ribadendo che "in filosofia tutto è riferito all'uomo"[57], fissa tre tesi: la pietra, esempio dell'ente materiale, è *senza mondo*, l'animale è *povero di mondo*, l'uomo è *formatore di mondo*; in tal modo Heidegger individua "l'essenza dell'*assenza di mondo*, della *povertà di mondo* e della *formazione di mondo*". Intende cioè mostrare le differenti modalità di rapporto e di riferimento che gli enti intrattengono con il mondo. Abbandonando "le vie dell'intelletto comune", vie che provengono dall'esterno e che interpretano la metafisica valutando unicamente "se essa sia nemica oppure amica della cultura" e non cogliendo di fatto la sua *ambiguità* essenziale – proprio in quanto la metafisica si pone "al di qua delle distinzioni" – Heidegger imbocca una "terza via", quella della "osservazione comparata", che intende andar oltre la via storiografica e la comprensione ordinaria e quotidiana del mondo.

Attraverso l' "osservazione comparata" delle cose materiali (la pietra), dell'animale e dell'uomo si dispone già di una differenza di essenza che permette di distinguere tre tipi di enti. Tale differenza, a prima vista facilmente determinabile, risulta altresì difficile da stabilirsi con precisione: "certo, è facile dire: l'uno è un vivente dotato di ragione, l'altro un essere vivente non dotato di ragione. Ma la domanda è appunto: cosa significano qui ragione e assenza di ragione?"[58]; e anche se si fosse in grado di determinare tale differenza, rimarrebbe pur sempre incerto se questa sia la cosa veramente essenziale o se sia "*metafisicamente*, di grande rilievo"[59]; ciò significa che non si deve ricercare ciò per cui l'animale e l'uomo differi-

56 Cfr. E. Severino, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995.
57 FR 20/21, p. 47.
58 CFM 29/30, p. 233.
59 *Ibidem*, corsivo mio.

scono e si distinguono per una specifica qualità, bensì ci si deve interrogare "su cosa costituisca l'*essenza dell'animalità* dell'animale e l'*essenza dell'esser-uomo dell'uomo*". L'animalità può essere determinata solo se si perviene all'*essenza della vitalità del vivente*, proprio rispetto all'ambito dell'ente *senza-vita*, ossia di quell'ente che "non ha neppure la possibilità di morire". È il morire, dunque, che pone una prima differenza tra gli enti, in quanto resta assolutamente problematico definire, in generale, in che modo l'essenza della vita diviene originariamente accessibile e come "originariamente accessibile il vivente in quanto tale; resta cioè una difficoltà fondamentale poter dire in che modo la vita ci divenga accessibile, nella sua animalità e nel suo esser pianta della pianta".

La vita non sembra essere la connotazione essenziale dell'esser uomo dell'uomo, ma unicamente dell'animalità dell'animale; in tal modo verrebbe meno non solo la tradizionale distinzione tra animale e uomo, data in base al possesso o meno del *logos* in quanto ragione, ma anche la stessa nozione di vita non sarebbe più utile e sufficiente a connotare l'esser uomo dell'uomo. Oggi, afferma Heidegger, si parla solo "del *nostro* esserci", ossia dell'esistenza personale dell'uomo singolo e si segue la tendenza a dare piena autonomia alla "vita", cioè "al modo d'essere di animale e pianta"[60]. La scienza e la metafisica sono responsabili del processo di *devitalizzazione* dell'uomo, uomo che è stato posto come oggetto di ricerca fuori dell'ambito vitale dalle *Geisteswissenschaften*, al di fuori dell'ambito dei viventi e dei senza-vita. Le *Naturwissenschaften*, con le loro opposizioni – fisica e chimica da un lato, biologia dall'altro – non sono in grado, tuttavia, di cogliere l'essenza della "vita", in quanto il problema non è quello di spiegare che cos'è "la sostanza vivente" dal punto di vista della fisica e della chimica, quanto definire i *confini dell'essenza* del vivente, liberarsi cioè dalla concezione meccanicistica della vita senza ricadere in un vitalismo, propugnatore di una visione teleologica della vita stessa. Secondo Heidegger, il fallimento delle scienze della natura, e della psicologia, nell'individuare che cosa vuol dire essere vivente, sta a dimostrare le insolubili difficoltà a cui va incontro una "*interpretazione metafisica della vita*"; il metodo dell'osservazione comparata lascia aperte le questioni e tuttavia ha il compito di trovare una risposta, anche se non definitiva, deve cioè far luce su tali problemi per tentare una "possibile risposta".

60 CMF 29/30, p. 245

3.1. *L'uomo e la metafisica*

L'uomo della metafisica, l'uomo che "si interroga metafisicamente", vive tutto all'interno di un interrogare "*concettualmente totalizzante*" che determina la conoscenza metafisica, in cui l'ente "è sempre incluso concettualmente (…) nella sua totalità"; questo uomo, oggetto della metafisica e postosi esso stesso come problema metafisico, è tale – ossia è *uomo* – solo se "nella sua essenza è insita la possibilità dell'*essere-afferrato*", solo cioè se, per essenza, può essere dominato, fatto oggetto e "chiamato in causa" tanto dall'interrogare metafisico, quanto dall'ente – che egli stesso è – che interroga, si interroga ed è interrogato metafisicamente. Heidegger sottolinea che l'essere-afferrato "fa parte dell'essenza dell'uomo, in quanto il suo esser-ci significa sempre – ma non soltanto – esser-disposto"[61], ossia essere collocato in uno spazio (la quotidianità media e lo spazio pubblico) e in un tempo (la temporalità ordinaria) con una specifica posizione, ma anche accettare un ruolo determinato con mansioni determinate e infine essere disponibile a…; solo ciò che è nella condizione di essere a disposizione può essere afferrato, e il suo esserci, in quanto metafisicamente esser-disposto, implica anche l'accettazione di tale situazione, che è un accondiscendere e una propensione passiva. Se l'essere-afferrato, da parte della metafisica, partecipa dell'essenza dell'uomo (metafisico), la sua modalità di esserci deve configurarsi come un *essere-disposto*; la prassi metafisica, in virtù del suo "interrogare concettualmente totalizzante", fa sorgere nell'uomo lo "stato d'animo fondamentale" dell'essere-afferrato. Anche dal punto di vista metafisico, quindi, *uomo* e *Dasein* sono distinti; se l'uomo – l'interrogato che si interroga metafisicamente su se stesso oltre che sui problemi fondamentali della metafisica, proprio perché già all'interno dell'interrogare metafisico – è un *essere-afferrato*, ciò che permette tale modalità d'essenza è la configurazione del suo esserci in quanto *essere-disposto*. La metafisica, dunque, agisce primariamente sul Dasein, determinandolo come essere-disposto, aprendo in tal modo la possibilità di formare un tipo-uomo che si costituisce come essere-afferrato.

La "tesi guida" su cui si appunta il metodo dell'osservazione comparata di pietra, animale e uomo è quella centrale: *l'animale è povero di mondo*. Questa tesi che può esser fatta derivare dalla zoologia è al contrario il presupposto di questa scienza, la "predeterminazione" di ciò che è l'essenza dell'essere animale, in quanto descrive i confini della ricerca della zoolo-

61 Ivi, p. 236.

gia; la tesi "l'animale è povero di mondo" non può allora essere ricavata dalla zoologia[62].

Povertà, nella definizione di animale come povero di mondo, non è ciò che si oppone e si distingue dalla ricchezza, un "meno" rispetto a un "più", una differenza di grado tra quelli che sono i "livelli di perfezione nel possesso dell'ente di volta in volta accessibile"; non è una classificazione graduata "in termini di continuo accrescimento", o come più semplicemente viene espresso con il termine *progresso*[63]. Se così fosse, il mondo non sarebbe altro che la *somma* dei singoli enti, e "povero di mondo" significherebbe qualcosa di "minor valore" rispetto al "formatore di mondo". Heidegger mette in luce altresì come "il rapporto tra la povertà di mondo dell'animale e la formazione di mondo dell'uomo" presenti, in realtà, quella "sospetta chiarezza di ciò che è ovvio", una chiarezza "illusoria" che tuttavia è necessario apprendere per poter avere presente le "cosiddette considerazioni naturali", ciò che pensa l'intelletto comune, gli *exoterikoi logoi* dai quali parte ogni ricerca aristotelica.

Negare la gradualità all'interno dell'ente significa demolire l'edificio metafisico; mettere in dubbio la superiorità del "formatore di mondo" – l'*uomo* – sull'animale "povero di mondo" significa ricercare la differenza tra due enti non in base alla caratterizzazione razionale (logica) del primo.

La povertà di cui qui si tratta non è ciò che si distingue da un possesso, ma si distingue per un differente accesso al mondo. L'esempio dell'ape operaia che conosce a prima vista i fiori per il loro colore e il loro profumo, ma non conosce il numero dei petali e la struttura del fiore, mostra che il mondo a cui ha accesso l'uomo è non solo più vasto per estensione e per "penetrazione" dell'analisi, ma è più ricco anche perché estensione e penetrazione possono venir sempre ampliate maggiormente all'infinito; in questo senso, Heidegger può affermare che il rapporto che l'uomo possiede e intrattiene con il mondo è caratterizzato "in termini di continuo accrescimento"[64]. Se così è, la differenza che viene a costituirsi tra animale povero di mondo e uomo formatore di mondo è una *differenza di grado*, cioè è una differenza posta dalla metafisica, da cui si ricava il mondo come "somma di enti accessibili"; la differenza metafisica pone un più e un meno, una scala di valori e si presenta con "la sospetta chiarezza di ciò che

62 Cfr. M. Bassanese, *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Pubblicazioni di «Verifiche», 37, Trento 2004.

63 CFM 29/30, p. 251.

64 Si veda a questo proposito l'interessante proposta teorico-culturale di S. Latouche e il suo concetto di «decrescita»; S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

è ovvio", propria delle "considerazioni naturali", chiarezza che tuttavia, a una attenta disamina, svanisce. L'ente, per la metafisica, si costituisce in virtù di un "rapporto di gradi di perfezione" che lo determina nella sua essenza; per Heidegger, al contrario, affermare che l'uomo è formatore di mondo, e quindi ricco e non povero, mentre l'animale è l'ente povero di mondo che vive nella carenza, non implica "alcuna stima e valutazione in quanto perfezione e imperfezione". L'esempio della vista – quella del falcone rispetto a quella dell'uomo – e dell'olfatto – quello del cane rispetto a quello dell'uomo – mette in dubbio ciò che per noi è una certezza: la superiorità dell'uomo sull'animale, senza considerare poi l'aspetto 'etico' per cui "l'uomo può cadere più in basso dell'animale; questo non può cadere in rovina come un uomo". Di quale "altezza e profondità" si discute, allora, quando ci si riferisce all'uomo? "L'essenza dell'uomo è più alta dell'essenza dell'animale? Tutto ciò è già dubbio come domanda"[65]. Heidegger ribadisce e corrobora l'interpretazione secondo cui affermare la povertà di mondo e la formazione di mondo non dev'essere inteso come la struttura portante di un ordine gerarchico che pone valori più alti e più bassi in una scala di gradazione ontica; se differenza c'è, essa non è, come vuole la tradizione e il pensiero metafisici, differenza di grado, bensì essa va ricercata in un altro modo e sotto un diverso aspetto. Diviene allora improcrastinabile per Heidegger definire autenticamente il senso di *povertà*[66].

Innanzitutto, povero e povertà non indicano uno stato di indigenza e di inferiorità, uno stato di minorità nei confronti di chi ha di più ed è in una situazione di superiorità; né indicano un difetto di possesso rispetto ad altri, un "non possedere nulla o poco o meno dell'altro". Essere povero ha un significato essenzialmente differente, non è uno *stato*, bensì un comportamento, un agire che non può essere paragonato alla prassi e al *negotium*

65 CFM 29/30, p. 253.

66 Cfr. anche W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, tr. it. di F. Desideri, in F. Rella (a cura di) *Critica e storia* Cluva, Venezia 1980, ora in W. Benjamin, *Il carattere distruttivo. L'orrore del quotidiano*, Millepiani, n. 4, Mimesis, Mialno 1995. Il breve ma densissimo testo è certamente paragonabile alle riflessioni heideggeriane: "Con questo immenso sviluppo della tecnica una miseria del tutto nuova ha colpito gli uomini. E di questa miseria l'opprimente ricchezza d'idee (...) è il rovescio. Perché qui non ha luogo un'autentica rivitalizzazione, ma una galvanizzazione" (p. 17); "questa povertà di esperienza non è solo povertà nelle esperienze private, ma nelle esperienze dell'umanità in generale. E con questo una specie di nuove barbarie" (p. 18); "hanno "divorato" tutto, la "Kultur" e "l'uomo", e ne sono divenuti più che sazi e stanchi" (p. 20"; cfr. anche G. Peretta (a cura di), *Nel tempo dell'adesso. Walter benjamin tra storia, natura e artificio*, Mimesis, Milano 2002.

mondano; "essere povero significa *fare a meno* (*Entbehren*)" [67]. È questo "il senso autentico" della povertà – anche se difficilmente e raramente, come sottolinea Heidegger, l'uomo è in grado di interpretarla così –, povertà che si manifesta fenomenologicamente in differenti "*come*": *come* si fa a meno, ossia quale comportamento si tiene nel fare a meno e nell'essere povero, *come* il povero si pone nei confronti di questo fare a meno, "di *come* considera il fare a meno", ossia "a seconda di *a che cosa* fa a meno e soprattutto di *come* ne fa a meno, cioè di *come si sente* nel farlo". L'essere-povero, dunque, non ha nulla a che fare con un grado specifico di una scala gerarchica di valori, ma è una *decisione* che è immediatamente – cioè pre-teoreticamente – comportamento, esistenza concreta. Il fare a meno non è rinuncia pauperistica al mondo e al rapporto con esso, volontà di isolamento – al modo del santo eremita incontrato da Zarathustra che ancora non sa la notizia che "Dio è morto" – ma un *sentirsi* povero (*armutig*).

Ma cosa vuol dire "fare a meno"? E cosa "sentirsi povero"? Qui non si fa a meno della ricchezza, non si disprezza il mondo in nome di un altro mondo, la vita terrena in nome di un'altra vita; essere povero significa fare a meno della struttura ontognoseologica di matrice platonico-aristotelica di teoria, prassi, produzione (sophia, phronesis, techne); si fa cioè a meno di articolare e interpretare il mondo attraverso l'atteggiamento speculativo e riflessivo della *vita contemplativa* – quella che pone un mondo dietro un mondo –, attraverso la prassi intesa come aver cura e occuparsi delle cose del mondo e degli uomini in una *vita politica*[68], e infine attraverso lo sviluppo rettilineo e costante del progresso della *vita tecnica*, la vita utilizzabile. *Fare a meno* significa, allora, la possibilità di un *come* differente dell'esistere, un comportamento che non si fonda su etiche né sulla speculazione del *theorein*, ma unicamente su un *fare generico*. In questo senso, la verità del senso dell'uomo è *storica* e mai colpevole, in quanto essa si pone nella effettiva realizzazione del proprio compito, non esclude i conflitti né ricerca la quiete. Le epoche storiche, che sono le epoche della storia dell'essere, propongono e costituiscono differenti tipi-uomo, e l'uomo storico nella sua verità è colui che si sente povero, pur vivendo all'interno dell'epoca metafisica dell'oblio tecnico dell'essere. Fare a meno, essere povero è dunque fare "un passo indietro"[69], rispetto alla condizione umana

67 Ibidem.

68 Ciò non significa definire Heidegger "impolitico"; anzi questa è proprio la sua forma di adesione ad un'*altra* politica. Sul concetto di «impolitico», si veda R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988; Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, tr. it. di M. Marianelli, De Donato, bari 1967.

69 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, MHGA Bd. 11 (1955-1957), hrsg. von F.W.

data per ovvia e certa, riproblematizzare ciò che è stato devitalizzato, e nell'essere povero trovare "il modo e la maniera in cui l'uomo si pone e si mantiene". Heidegger ha messo in atto una traslazione facendo transitare il significato di "povero" dall'animale all'uomo: la condizione di povertà investe l'uomo ed è l'uomo nella sua esistenza a sentirsi povero; il suo "*autentico essere-povero*" si dà come un "fare a meno", dal quale si attinge "una peculiare forza di chiarezza e di intima libertà per l'esser-ci"[70]. L'esistenza dell'uomo non può darsi come ricchezza e dominio del logos in quanto *ratio*, identificandola tout-court con il Dasein; al contrario, solo se si scopre il senso dell'esistenza come povertà allora l'esserci ritrova la sua dimensione di *chiarezza* – certamente agli antipodi da quella cartesiana – e di libertà. Dalla povertà, ossia da un comportamento che è compito, e da un operare che è modalità e condotta, si apre il *ci* dell'essere dell'uomo in tutta la sua chiarezza – che come vedremo differisce dal senso della *Lichtung* – ma soprattutto nella sua più *intima* libertà – impolitica – che è del Dasein e non dell'uomo, individuo singolare e persona. Si ritrova qui quel senso della libertà[71] che può darsi solo all'interno della comunità e non della società, mai nell'interiorità *privata*[72] del soggetto, né nella dimensione dell'uomo animale politico. L'essere povero dell'uomo non è un atteggiamento di indifferenza verso il possesso, come se all'uomo non interessasse soddisfare i propri bisogni e i propri desideri, ma, forse in modo ancora troppo enigmatico, Heidegger ci dice che il sentirsi-poveri "è quel caratteristico avere *come se* non avessimo", proprio in quanto l'autentico senso del possedere sta nel mancare, nella sua negazione, in quanto è possibile concepire il possesso solo all'interno di una scala graduata, come quantità misurabile. E tuttavia, il possesso dell'essere-povero si dà *come se* fosse un mancare[73]. In questo *movimento analogico* risiede il senso del

---

von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 1957, *Identità e differenza*, tr. it. di U.M. Ugazio, «aut aut», 187-188, gennaio-aprile 1982, pp. 2-38; Adelphi, Milano 2009 (ed. a cura di G. Gurisatti).

70 CFM 29/30, p. 254.

71 Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, MHGA Bd. 31 (SS1930), hrsg. von H. Tietjen, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.

72 Cfr. C. Schmitt, *Scritti su Hobbes*, tr. it. e intr. a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.

73 Il problema dell'analogia è presente in maniera poco visibile, ma sicuramente determinante, all'interno di queste riflessioni. Su tale questione si veda l'imprescindibile contributo di E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, saggio introduttivo di G. Agamben (*Archeologia di un'archeologia*), Quodlibet, Macerata 2004.

"fare a meno", poiché l'uomo non fa a meno degli enti e dei rapporti con essi, ma del loro possesso, e solo così, rendendosi povero, li ha, nella modalità autentica del non-possesso, *come se* non li avesse; "solo dove c'è (…) un avere e un poter-avere e poter-concedere sussiste la possibilità del non avere e del negare. (…) Solo là dove vi è avere, vi è non-avere. E il non-avere nel poter-avere è appunto il *fare a meno*, la *povertà*"[74].

4. *Povertà e catastrofe*

Quando ormai tutto era perduto, a disfatta della Germania nazista consumata, Heidegger tiene un'ultima lezione commentando una massima di Hölderlin sul tema di povertà e ricchezza. È il 27 giugno del 1945 e il luogo in cui si svolge questa "conferenza-omelia"come è stata sarcasticamente definita, è il castello di Wildenstein sulla Schwäbische Alb, il Giura Svevo, dove dal marzo dello stesso anno, sotto l'incalzare delle truppe francesi, si è rifugiata quello che resta della facoltà di filosofia dell'università di Freiburg. Pochi professori e pochi studenti vivono in una dimensione di irrealtà la fine del terzo Reich e la "catastrofe" "nel senso più stretto e letterale: della *Umkehr* e della *Umkehrung* (…), poiché è così che Hölderlin aveva tradotto la parola nella sua poetica della tragedia"[75]. È questo l'ultimo atto prima del processo di «denazificazione» e dell'epurazione con la conseguente sospensione di tutte le attività universitarie da parte degli Alleati. Ernst Nolte scrive al proposito: "per Heidegger questa fine fu l'inizio del suo secondo incontro con «la politica», un incontro passivo, che doveva essere una punizione per il suo primo incontro, quello attivo"[76]. Eppure, ancora nel giugno del 1945, quando ormai sono palesi le responsabilità tedesche riguardo al genocidio dei campi, Heidegger, come per tutti gli altri tragici avvenimenti – tra i quali, l'incontro delle truppe americane con quelle sovietiche a Torgau sull'Elba e il suicidio di Hitler; e prima le deportazioni, Stalingrado, la perdita della Francia –, tace; ed è un silenzio

74 CFM 29/30, p. 272.

75 Cfr. M. Heidegger, *Die Armut*, (27 giugno 1945), in «Heidegger Studies», 10, 1994, pp. 5-11; tr it. francese di Ph. Lacou-Labarthe, A. Samardzija, *La pauvreté*, Press Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2004. Traggo queste notizie dalla *Presentazione* di M Dolcetta, *La 'catastrofe' di Heidegger,* contenuta in M. Heidegger, *La povertà,* tr. it. di A. Ardovino, «MicroMega» 3/2006, pp. 109-118. Nel testo compaiono, tra parentesi, i numeri delle pagine pagina citate.

76 E. Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, tr. it. di N. Curcio, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 240; cfr. anche le pp. 229-256.

troppo rumoroso anche per Jaspers[77]. In questo terribile momento in cui ogni cosa è rovina, Heidegger si aggrappa ancora una volta al dire del poeta: "*Da noi tutto si concentra sullo spirituale, siamo divenuti poveri per divenire ricchi*"[78].

L'interpretazione heideggeriana della massima di Hölderlin muove da una sua destoricizzazione e dall'attribuzione a questa di una valenza universale, sia rispetto all'epoca in cui venne scritta come nei confronti degli uomini contemporanei del poeta; le parole di Hölderlin non possono essere collocate unicamente in una determinata epoca storica – il passaggio dal XVIII al XIX secolo – così come il "noi" non si riferisce al sé ma all'essere poeta che, in quanto tale, è in grado di andare oltre il proprio tempo e meditare sull'oscurità – "l'occulto" – della storia dell'Occidente[79], che non va intesa come un insieme di fatti accertabili. Così interpretata, la massima esce dal tempo storico e da una certa databilità, dalla cronologia, per assumere validità e senso anche *per noi*; il movimento di fuoriuscita dalla temporalizzazione cronologica e di destroricizzazione permette a Heidegger di interrogarsi su cosa il poeta intenda con "spirituale", ossia l'ambito determinato dallo spirito. Ma, si chiede Heidegger, che cosa vuol dire spirito? È questa la prima frazione in cui viene suddivisa la massima. Come spesso accade, anche qui Heidegger si impegna in una rapida panoramica della nozione di spirito; ciò che più colpisce è la metafora dello *Schusterkugel*[80] – l'ampolla del ciabattino – di Jacob Böhme – "il ciabattino di

77 Cfr. K. Jaspers, *Notizien zu Martin Heidegger*, hrsg. von H. Saner, 3. Auflage, Piper, München-Zürich 1989; M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, tr. it. di A. Iadicicco, a cura di W. Biemel, H. Saner, Raffaello Cortina, Milano 2009, in particolare la lettera che Jaspers invia a Heidegger da Heidelberg l'1.3.1948, pp. 152-154; R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., in particolare il cap. 22. *Martin Heidegger, Hanna Arendt e Karl Jaspers dopo la guerra. Una storia di rapporti personali e filosofici*, pp. 446-468.

78 "Es koncentirt sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden", F. Hölderlin, *Samliche Werke*, hrsg. v. N. von Hellingrath, Bd. III^3, p. 621.

79 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. e intr. a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2004; Id., *Filosofia della storia universale*, tr. it. e intr. a cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino 2001; E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, tr. it. di G. Panzeri, intr. di C. Galli, il Mulino, Bologna 1987.

80 Lo *Schusterkugel*, si legge nella nota 2 del Curatore a p. 113, è letteralmente l'ampolla del ciabattino. Questa era una sfera trasparente riempita d'acqua che permetteva una maggiore illuminazione tramite la capacità di catturare e concentrare i fasci di luce emessi dal sole e da una lampada a petrolio, prima ovviamente dell'avvento dell'elettricità. Con tale sistema si poteva focalizzare la luce diffusa

Görlitz, il più taciturno dei ciabattini, come è stato chiamato – tramite la cui luce riconosce l'aspetto *magico* della la saggezza, la *sophia* greca. Lo spirito, inteso non tanto e non solo come l'immateriale che si oppone alla materia negandola, ma come *pneuma*, *spiritus*, *esprit*, è quella "forza operante dell'illuminazione e della saggezza" (p. 113) che nel suo agire ha una connotazione *magica*. È qui sufficientemente evidente il *repêchage* da parte di Heidegger di due motivi fondamentali, uno che si rifà alla sua filosofia mistica e medievale – il motivo dell'*illuminazione*, che non dev'essere confuso con la figura della *Lichtung* – e l'altro di natura politica, collegato alla componente magica e esoterica del movimento nazionalsocialista[81]. Anche la metafora dello *Schusterkugel* ha due lati: il primo teoretico, l'illuminazione come rischiaramento, come un far luce su, e quindi corrispondente a un momento veritativo, e forse anche a una *metafisica della luce*[82], l'altro pratico, in quanto quella illuminazione serve al lavoro umile dell'artigiano; la sua forza non viene usata per scopi economicistici, questa luce non è quella della lampadina di Edison, del progresso tecnologico della *Zivilisation* e delle metropoli fondate sul consumo, motore dell'economia monetaria; questa luce è magia dello spirito e della sophia, che non ha nulla a che vedere con il fenomeno fisico.

Ma nella modernità, e in particolare a partire da Descartes, lo spirito si fa autocoscienza, diviene cioè soggetto. Esso prende le forme della ragione, dell'intelligenza, dell'intelletto, opponendosi all'anima, che ora rappresenta solamente il principio della vita organica e corporea[83]; "lo spirito

---

su un punto o una superficie prescelta, così da ottenere un'illuminazione ottimale della zona di lavoro. "Le ore meno luminose del giorno e le stesse ore notturne potevano essere sfruttate dagli artigiani (…) per continuare a lavorare fino all'alba".

81 Cfr. G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, tr. it. di F. Saba-Sardi, il Saggiatore, Milano 1991; Id., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, tr. it. di L. De Felice, intr. di R. De Felice, il Mulino, Bologna 1975; G. Galli, *Hitler e il nazismo magico*, Rizzoli, Milano 2005; A. Speer, *Memorie del Terzo Reich*, E.Q. Maffi, Mondadori, Milano 2005; F. Jesi, *L'accusa del sangue*, intr. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 2007; J.L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, tr. it. e intr. a cura di C. Angelino, il nuovo melangolo, Genova 1992.

82 Cfr. R. Grossatesta, *Metafisica della luce*, tr. it. intr. e note a cura di P. Rossi, Rusconi, Milano 1986; J.W. Goethe, *La teoria dei colori*, tr. it. e intr. a cura di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 2008; Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, tr. it. e intr. di M. Vannini, Adelphi, Milano 2004[3]; J. Böhme, *Dell'impronta delle cose*, il basilisco, Genova 1988.

83 Sull'opposizione Seele/Geist si veda L. Klages, *Der Geist als Wiedersacher der Seele* (1929-32), 6. Auflage, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1981; Id.,

in quanto «intelletto»" perde il suo valore *pneumatico*, vitale, come aveva visto bene Nietzsche, così la sua essenza diviene "la volontà originaria che vuole se stessa e che viene pensata ora come sostanza, ora come soggetto, ora come unità di entrambi" (p. 114). Se queste sono le determinazioni che la metafisica fornisce dello spirito, Hölderlin pensa l'essenza dello spirito in un modo totalmente altro. Per tentare di comprendere cosa il poeta voglia esprimere con spirito, con spirituale e con l'affermazione che "da noi tutto si concentra nello spirituale", Heidegger fa riferimento a una "annotazione filosofica" di Hölderlin risalente allo stesso torno di tempo della massima in questione[84]. Viene posto qui a problema il che cos'è del *riferimento* dell'uomo rispetto a ciò che lo circonda, e per Heidegger, nel fare esperienza di tale riferimento, l'uomo sperimenta lo spirito e lo spirituale. Il riferimento non è il rapporto che viene a instaurarsi tra un soggetto e un oggetto, rapporto che si basa essenzialmente sul bisogno e quindi sull'utilizzazione degli oggetti "in vista di fini e scopi"; l'uomo è tale solo in quanto sta in *un* "riferimento con ciò che lo circonda", è in una particolare modalità di relazione con gli altri enti che gli stanno di contro, gli oggetti, ma tale riferimento è qualcosa di "*eminente*", che oltrepassa il rapporto soggetto/oggetto, per altezza e profondità, "il riferimento eminente concerne ciò che sovrasta l'uomo e tutti gli oggetti e al tempo stesso sostiene tutto questo". È in questa breve ultima lezione, che sa di congedo, che Heidegger fornisce una delle rarissime delucidazioni su cosa intenda per essere; se quel che circonda l'uomo viene detto "l'essente che è", l'è dell'essente non è esso stesso un essente, ma è ciò che lascia essere l'essente così come è, e facendo questo, lo accudisce e lo circonda[85]; questo "noi lo chiamiamo essere" (p.115). Risuona qui il senso della *Sorge*, di quella cura che solo la madre rispetto ai figli può avere, allo stesso modo in cui Paolo si è posto, non in quanto apostolo ma appunto come madre, nei confronti dei Tessalonicesi – e risuona pure il senso essenziale della differenza ontologica, riveduta però in termini relazionali di "*riferimento eminente*" dell'essere all'uomo;

Geist und Leben, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1934, Id., *Goethe come esploratore dell'anima*, tr. it. di G. Lacchin, presentazione di G. Moretti, intr. di G. Lacchin (*Goethe e il mondo delle immagini*), Mimesis, Milano 2003.

84 L' "annotazione filosofica" è la seguente: «Non da solo, né unicamente a partire dagli oggetti che lo circondano, l'uomo può sperimentare il fatto che nel mondo esiste qualcosa di più di un moto meccanico, che vi è uno spirito, un dio; invece può sperimentarlo in un riferimento eminente, più vitale, liberato dal bisogno, in cui ha a che fare con quanto lo circonda», p. 114 (III³, p. 263).

85 Cfr. U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Marietti, Torino 1975.

l'uomo si situa in un riferimento che è il riferimento eminente dell'essere all'uomo "*di modo che l'essere stesso è questo riferimento*"[86]; se l'essere è il riferimento, esso è la relazione con l'essenza dell'uomo che soggiorna in questo riferimento – il senso del soggiornare esprime la storicità e la finitezza dell'ente uomo –, uomo che è preservato nella sua essenza in quanto dimora all'interno di tale riferimento. Il riferimento dell'essere all'uomo è *l'aperto* [87]– non l'apertura, ossia una possibilità, ma qualcosa di già da sempre dato –, in cui l'uomo sperimenta lo spirito, "ciò che vige a partire dall'essere e presumibilmente per l'essere"; il riferimento – come si è visto per il significato autentico di filosofia nel corso del 1929/30 – è quel "centro" "che è ovunque come il punto centrale di un cerchio la cui periferia non è in nessun luogo" ed è qui che, per l'uomo, tutto si concentra nello spirituale.

Inscindibilmente legata allo *spirituale* è la povertà, e questa è la seconda frazione dell'interpretazione heideggeriana. Le domande sono le stesse del 1929 ma il contesto è cambiato, l'ambientazione e il clima che si respira, la tragedia che si è compiuta ma che, come dice bene Simmel, non termina con la morte del protagonista, mostrano una *Umwelt* assolutamente differente e non paragonabile con l'epoca prebellica.

Povertà non riguarda solo il significato abituale considerato in riferimento al possesso, non è solo un *fare a meno* o *mancare* (*Entbehren*) del Necessario (*des Nötigen*), a differenza della ricchezza che è "un possedere al di là del necessario". Povertà e ricchezza si distinguono, dunque, per un *non-avere* (*Nicht-Haben*) e per un *avere oltre*; e tuttavia, l'essenza della povertà non è negazione di qualcosa che è, ma si fonda essa stessa "in un essere" (*Seyn*).

Se povertà "è un non-avere e precisamente un fare a meno del Necessario", il significato vero di essere povero è "essere così che non facciamo a meno di nulla, salvo che del non-Necessario" (*das Unnöttige*), ossia essere povero significa mancare del superfluo, non possedere ciò che rende l'uomo ricco, distinguendolo per questo particolare possesso dall'uomo povero; la ricchezza, infatti, è il possedere al di là del necessario, ossia possedere il superfluo. E però "fare a meno" (o "mancare") ha il vero significato nel "non poter essere senza il non-Necessario e in tal modo appartenere unicamente al non-Necessario"; il fare a meno (o il mancare) non ci sarebbe senza il non-Necessario (o il superfluo), cioè la povertà non potrebbe

86 Ivi, corsivo mio.
87 Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

essere senza l'essere del non-Necessario[88]. In questo senso, la povertà non è tale perché manca o fa a meno del necessario; se così fosse, si ricadrebbe nella visione metafisica che pensa la povertà come *assenza* di ricchezza, come il negativo che non può avere una propria esistenza. Ciò che permette all'essere povero di essere è il superfluo ed è per tale ragione che la povertà *appartiene* (*gehören*) al non-Necessario (il superfluo); la povertà non è se non in virtù del non-Necessario che costituisce l'essere ricco.

Viene così meno l'ipotesi che la povertà si nutra di una insanabile contraddizione: quella di essere un non avere, in quanto fare a meno (mancare) del necessario; così come, essere povero significa veramente fare a meno di ciò che è superfluo; ma a complicare le cose, giunge la definizione di "fare a meno" in quanto non poter essere senza il superfluo. In tal modo la povertà sembra essere da un lato il mancare del necessario, e dall'altro il mancare di ciò che è superfluo, ma questo mancare significa "non poter essere senza" il superfluo. Se la ricchezza è tale in quanto è il possesso del superfluo, la povertà dovrebbe essere il possesso del necessario, ma in realtà essa è il mancare tanto del necessario quanto del superfluo, pur non potendo far a meno di quest'ultimo, in quanto il fare a meno dell'essere povero è l'unico modo di appartenenza al superfluo.

La situazione è molto complessa e tale complessità risulta solo dopo una attenta lettura di poche, decisive righe. La povertà di cui parla Heidegger ha un doppio livello: quella che si distingue dalla ricchezza in quanto mancante di…, determinata dalla gradualità della metafisica, e quella che proprio perché è un "fare a meno" appartiene anch'essa all'essere in virtù dell'esserci del superfluo.

Cos'è, allora, non-Necessario e cosa necessario, cosa necessità? Se l'essenza della necessità consiste nell'*obbligo* che è *costrizione* (*der Zwang*)[89]; esso si rivela determinante per la vita dell'uomo, in quanto la vincola e la costringe dentro l'ottica del soddisfacimento dei bisogni. Se la necessità costringe, il non-Necessario, allora, non può derivare da essa ma solo da una scelta libera; "e tuttavia, che cos'è ciò che è libero?". Libero (*das Freie*) è autenticamente, nella radice arcaica della lingua tedesca *frî*, "l'intatto, ciò di cui si ha cura, ciò che non viene inserito in una utilità di profitto", quindi, originariamente e autenticamente, "libero" significa "aver cura, lasciar riposare qualcosa nella sua propria essenza mediante il custodire" (p.

88 La terminologia usata da Heidegger è la seguente: «*Entbehren* » fare a meno; «*Haben*» avere; «*das Unnottige*» non Necessario in quanto superfluo, «*entberhlich*», appartenente alla famiglia semantica di «entbehren» (fare a meno, mancare).

89 Il termine contrassegna anche l'obbligo, quindi un imperativo morale di origine kantiana.

116), custodire come un "ri-tenere l'essenza nella custodia", una cura di sé. Nell'aver cura autentico si radica il libero, ciò che è liberato dalla costrizione del dovere, ossia dalla necessità come viene pensata da tutta la metafisica in quanto l'opposto della libertà; "se noi pensiamo l'essenza della libertà e della necessità (*Notwendigkeit*), allora la necessità non è affatto, come sostiene la metafisica, l'opposto della libertà, ma la libertà è in sé unicamente la necessità". "La costrizione del dovere e il vuoto costringere da parte dell'obbligo in vista di se stesso" sono stati indicati dalla metafisica kantiana come la vera libertà[90], e anche la volontà di potenza, compimento della metafisica, che si vuole come realtà effettiva (*Wirklichkeit*) e vita – Heidegger cita al proposito significativamente in senso critico un passo ripreso da *L'operaio* di Jünger –, mostra la libertà come espressione della necessità. Un primo e provvisorio risultato della riflessione heideggeriana sta nel fatto che se si pensa alla visione metafisica si coglie un essenziale *capovolgimento*; essere povero significa allora "non fare a meno di nulla salvo che del non-Necessario, non fare a meno di nulla in quanto libero liberante". Ma ciò di cui facciamo a meno "*noi* non lo possediamo, e tuttavia ciò che manca possiede noi (…). Essere povero significa unicamente fare a meno del non-Necessario, cioè appartenere al libero-liberante, cioè stare nel rapporto con colui che libera"; in questo fare a meno del superfluo consiste l'essere libero e la capacità di liberare, "il libero-liberante", il dimorare nel rapporto eminente dell'essere all'uomo, nello "stare nel rapporto all'elemento che libera", l'essere appunto. L'essere come colui che libera, lascia essere ogni ente nella propria essenza, cioè *si prende cura e risparmia* l'essenza degli essenti; "se l'essenza dell'uomo sta propriamente nel rapporto dell'essere liberante all'uomo, se cioè l'essenza dell'uomo fa a meno del non-Necessario, allora l'uomo è divenuto povero in senso autentico" (p. 117).

Il doppio livello della povertà di cui prima si accennava consiste proprio in questo: dapprima la povertà può sapersi come tale, cioè radicarsi in un essere, solo in virtù del non Necessario; ma questo è ancora un modo improprio di autodefinirsi; essere povero (*seyn arm*) in senso originario e autentico consiste nel prendere le distanze dal superfluo, e nel fare a meno del non-Necessario stare nel rapporto che l'essere, in quanto elemento liberatore, intrattiene con l'uomo.

90 Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, MHGA Bd.3, (1929), hrsg. von F.W. von Hermann, 2. Auflage 2010 (1973[1]), Vittorio Klostermann 2010, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. M.E. Reina riv. da V. Verra, intr. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari1981.

Per ciò che è stato affermato, l'obiettivo polemico dal punto di vista filosofico è sicuramente l'etica kantiana e i principi illuministici in una contingenza storica che non è caratterizzata tanto dalla caduta del terzo Reich, quanto piuttosto dalla presa di potere e dalle due forme di governo mondiale che si identificano, per un verso, nella democrazia e nel progresso economico-tecnologico del liberalismo e del liberismo dell'America, e per l'altro, nell'ideologia e nella nazionalizzazione delle masse del comunismo dell'Unione sovietica staliniana[91].

La terza e ultima frazione in cui Heidegger ha suddiviso la massima di Hölderlin si riferisce all'affermazione finale "siamo divenuti poveri per divenire ricchi". Prima di analizzare l'interpretazione heideggeriana, va sottolineato, anche solo per analogia, l'importanza dell'*essere divenuti*. Questa figura compare anche nel corso già preso in considerazione del 1920/21; essere divenuti (*das Gewordensein*; *genethenai*), per i Tessalonicesi, è l'aver accolto il *come* della *condotta*, il come del *com-portarsi* (*das Wie des Sich-Verhaltens*), e tramite a questo accoglimento si instaura l'interazione con Dio. Il sapere poi rispetto a questo essere divenuti differisce in modo assoluto dal sapere teoretico-scientifico, in quanto scaturisce dalla stessa esperienza effettiva della vita. Se l'uomo moderno separa sapere e fatticità, nel sapere dell'essere divenuti questi vengono coesperiti in modo originario[92]. Anche nella massima di Hölderlin "*noi*" siamo divenuti *poveri* ("*wir sind arm geworden*"), e quel *noi* sta a significare coloro i quali hanno accolto non tanto il *logon theou* quanto il pensiero poetante, il solo in grado di dire il *riferimento eminente* dell'essere (*Seyn*) all'uomo. La prima cosa che Heidegger mette in luce è che il divenire ricchi non deriva dall'essere povero come se vi fosse tra i due momenti un rapporto di causa-effetto, ma "l'autentico essere-poveri è in sé l'essere-ricchi". Vi è evidente una oscillazione o addirittura una identità tra il divenire e l'essere, tra essere divenuti poveri e il divenire ricchi; se la povertà è il non fare a meno di nulla noi allora *fin dal principio* (*vorhinein*) abbiamo già tutto, "noi stiamo nell'abbondanza dell'essere, che anticipatamente rigetta tutto ciò che è necessario al bisogno"[93]; in questo senso, allora, si può comprendere cosa

91 Cfr. E. Nolte, *Nazionalisocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945*, tr. it. di F. Cappellotti, V. Bertolino, G. Russo, saggio introduttivo di G.E. Rusconi, Rusconi, Milano 1997[2]; Id., *Martin Heidegger tra politica e storia*, cit., cap. XII, *L'epoca delle sconfitte e la fine della guerra*, pp. 229-240.

92 FR20/21, pp. 133-135.

93 La traduzione è mia; "possediamo tutto in anticipo, stiamo nell'eccedenza dell'essere che fin da principio trasonda tutto ciò che necessita dell'impellenza", *La povertà*, cit., p. 117.

Heidegger intenda quando afferma che "l'essere povero in quanto non fare a meno di nulla, tranne che del non-Necessario è in sé già anche l'essere ricco". Se presso di noi si concentra lo spirituale, allora avviene (*sich ereignet*) l'evento dell'essere povero; questo non è in un tempo storico e in uno spazio specifico, in un'epoca e in una nazione, ma è evenienza del destino (*Geschick*); sull'essere povero viene accordata l'essenza dell'uomo e "la povertà è la tonalità fondamentale dell'essenza ancora nascosta dei popoli occidentali e del loro destino". È questo il senso a cui l'Europa, distrutta e devastata nel suo più intimo e profondo *ethos*, deve fare appello e deve far ritorno. La povertà dice Heidegger riprendendo ancora una volta l'interpretazione della Prima Lettera ai Tessalonicesi è una gioia dolente, pervasa da una essenziale inquietudine, così come l'annuncio di Paolo provoca negli animi dei Tessalonicesi; per non essere ancora sufficientemente povera, in questa "silenziosa inquietudine", la povertà si lascia a un quieto abbandono (*Gelassenheit*)[94] che supera il piano delle necessità e dei bisogni torcendosi in se stesso.

Ora che la necessità e la distruzione si è fatta manifesta nella forma più atroce e tremenda, il pericolo è quello di perdere di vista e di non comprendere più l'essenza della necessità e di perdersi completamente nel tentativo di soddisfarla; infatti il pericolo di carestie – è sintomatico che Heidegger non faccia l'esempio della guerra – non consiste, se considerato "nella totalità e nell'autenticità del destino occidentale, nella morte di milioni di individui, ma "nel fatto che coloro che sopravvivono, vivano ormai soltanto al fine di nutrirsi per vivere". In questa modalità la vita si arrota su se stessa cadendo nel suo proprio vuoto che prende la forma della *noia*[95], una particolare *Befindlichkeit* non avvertita né osservata e fatta oggetto di pensiero; in questo vuoto precipita e decade come una creatura macchiata dalla depravazione e dall'abbrutimento (*verkommen*), l'uomo. In questo sentiero, però, l'uomo si prende cura di sé, si accudisce (*versieht*) e impara cosa sia l'essenza della povertà.

Alla riflessione eminentemente filosofica sulla povertà in quanto autentica e originaria essenza dell'uomo si affianca quella epocale e storico-politica.

Se ora il destino del mondo si dà in modo epocale come l'avvento di ciò che inadeguatamente viene chiamato "comunismo", noi, uomini europei,

94 Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Günther Neske Verlag, Tübingen 1959, *L'abbandono*, tr. it. e note di A. Fabris, il melangolo Genova 1983.

95 Cfr. CFM29; in particolare il cap. V della prima parte (*La questione intorno a una determinata noia profonda come stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci odierno*), pp. 211-220; sulla noia pp. 105-220.

non siamo divenuti poveri a causa sua, "poveri noi lo *siamo* soltanto se presso di noi tutto si concentra nello spirituale". Nessun pericolo storico, nessuna forma-Stato, può fare l'uomo nella sua essenza autenticamente povero; nessun crimine – anche il più abietto – può scalfire l'essenza dell'uomo in quanto povertà. Non solo l'uomo deve farsi povero, ma anche le nazioni europee dovranno essere in consonanza con la tonalità fondamentale (*Grundton*) propria della povertà, perché solo così i popoli dell'Occidente – "che non tramonta e non può tramontare perché non è ancora sorto" – potranno divenire ricchi; i popoli europei devono reimparare a sapere in cosa consista l'essenza della povertà, per poter sapere cosa vuol dire essere poveri in modo autentico. La ricchezza dell'Occidente e dei suoi popoli consiste, dunque, in una *Rückkehr* all'originaria spiritualità europea; contro la visione storicistica di Spengler[96] e anticipando, anche se in modo rapsodico, quelle che saranno le tematiche fondamentali di *Nomos der Erde* di Scmitt[97], Heidegger, mantenendo la *distanza*[98], che è differenza assoluta, tanto nei confronti del comunismo e dei suoi piani quinquennali[99], come del capitalismo, che ha nella rincorsa, questa sì irrazionale, dell'economia monetaria al superfluo e al soddisfacimento di bisogni ormai unicamente indotti, il suo carattere specifico, indica nel "*fare a meno*" la via per il ritorno alla spiritualità che *ora* non è solo quella di un popolo – il tedesco – ma è dell'Europa in quanto Occidente. Solo avviandosi su questa strada

96 Cfr., O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, tr. it. di J. Evola, intr. di S. Zecchi, Guanda, Parma 1991; cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, vol. II, Einaudi, Torino 1980², pp. 463-480; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Parte quinta, *La crisi relativistica e il ritorno alla concezione romantica (Oswald Spengler)*, Einaudi, Torino 1979, pp. 365-413.

97 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it. e postfazione (*La ricerca del nomos*) di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003³.

98 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. di F. Masini, intr. di M. Montinari, «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, tomo II, ed. it. dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, ora in Piccola Biblioteca, Adelphi, Milano 2010. "Sono stati invece gli stessi «buoni», vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire (...) che prendendo le mosse da questo *pathos della distanza* si sono per primi arrogati il diritto di foggiare valori", p. 15; Cfr. pure sul concetto di distanza G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., pp. 116-121 e pp. 476-478; K. Lichtblau, *Das «Pathos der Distanz». Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel*, in, J. Dahme, O. Rammstedt (hrsg. von), *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 231-281; B. Accarino, *La democrazia insicura. Etica e politica in Georg Simmel*, Guida, Napoli, 1983, pp. 21-53.

99 "Nell'essere-poveri, il comunismo non viene evitato e aggirato, bensì viene oltrepassato nella sua essenza", *La povertà*, cit., p. 118.

e voltando le spalle in un movimento di *conversione* sia al regime dei Soviet e alla sua pianificazione economica ma soprattutto umana, quanto al sistema di produzione capitalistico e all'appiattimento dell'uomo in *homo oeconomicus*, si può far ritorno in patria (*Heimat*) e ritrovare il senso del radicamento[100].

La difficoltà per l'uomo europeo sradicato non sta tanto nella lunghezza della strada da percorrere ma nella insita incapacità (*Unvermögen*) di pensare e ascoltare, con quella cura esistenziale e autentica (*sorgesam*), descritta in *Sein und Zeit*, ciò che è già stato pensato e detto; l'uomo europeo ha smarrito il senso dell'ascoltare dall'interno l'Unico, la voce dell'essere che instaura il riferimento all'uomo, il rapporto con esso, e da tale ascolto avere un sapere.

Il riferimento alla tragica attualità chiude queste densissime riflessioni. Le guerre, afferma Heidegger, non sono in grado di decidere dal punto di vista storico il destino dei popoli, poiché le guerre si fondano e si sviluppano su *decisioni spirituali*[101] e "neppure le guerre mondiali ne sono in grado". E tuttavia, le più grandi e decisive catastrofi di quello che è stato definito il "secolo breve"[102], le due guerre mondiali appunto, portano in sé, per Heidegger, una possibilità, se così si può dire, costruttiva, possono cioè "divenire per i popoli il punto di partenza" (p. 118) per una *Besinnung*[103], una meditazione, che sgorga però da altre fonti, ossia dall'essenza stessa dei popoli europei. Questa essenza necessita di una "automedicazione" e di una "autopensosità" (*Selbstbesinnung*), "nel mutuo (*im Wechselweisen*) dialogo dei popoli l'uno con l'altro". È questo un motivo decisamente nuovo in Heidegger; qui non interessa la sincerità e l'onestà intellettuale con le quali viene pronunciata questa affermazione che chiude il testo della lezione heideggeriana e che decisamente stride con il giudizio precedente sulla

100 Cfr. sul concetto di radicamento in senso antropologico-sociale e politico, S. Weil, *La prima radice*, tr. it. di F. Fortini, postfazione (*Il radicamento della politica*) di G. Gaeta, SE, Milano 1990, pp. 169- 268.

101 Cfr. G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1917, ora in G. Simmel, GA Bd. 16, hrsg. von G. Fitzi, O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, *Sulla guerra*, tr. it. e intr. di S. Giacometti, Armando, Roma 2003.

102 Cfr. J.E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, tr. it. di B. Lotti, Rizzoli, Milano 2007; A. Badiou, *Il secolo*, tr. it. di V. Verdiani, Feltrinelli, Milano 2006; A. Negri, *Fine secolo. Un'interpretazione del Novecento*, manifestolibri, Roma 2005; M. Martelli, *Il secolo del male. Riflessioni sul Novecento*, manifestolibri 2004; G. Alvi, *Il secolo americano*, Adelphi, Milano 2005[2].

103 Cfr. M. Heidegger, *Besinnung*, MHGA Bd. 66, (1938/39), hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

guerra mondiale; ciò che interessa è piuttosto sottolineare come l'impianto filosofico e quello "politico" rimandino entrambi alla necessità di un duplice *oltrepassamento* (*Überwindung*), sul versante filosofico della metafisica umanistico-soggettivistica, e per quello politico del sistema liberal-democratico, costituzionale e privatistico[104], individualisticamente concorrenziale, fondantesi su una crescita e un progresso senza fine dell'economia globalizzata[105], e del comunismo che propugna l'uguaglianza degli uomini su basi non più naturali ma economiche e sociali[106].

Oltrepassare come motivo antidialettico e circolare, continua *Rückkehr*, orientata sempre verso il centro, il fondamento che permette all'uomo europeo di ricollocarsi e di essere di nuovo radicato nella autentica spiritualità dell'Occidente e dell'Europa, quell'uomo che nel rapporto che l'essere intrattiene con lui, riscopre la propria essenziale *povertà*.

5. Dasein, *Uomo, Si*

Per comprendere e interpretare autenticamente – nella sua verità – l'esserci, ci si deve astenere da qualsiasi rimando all'io e alla struttura della soggettività, che si manifestano come *dati*[107], proprio in quanto l'essere-nel-mondo mostra come non sia possibile il darsi di un soggetto a prescindere dal mondo, nessun io è dato se è pensato come astratto dal mondo; ciò significa, inoltre, che l'io non si dà mai come "un io isolato, senza gli

104 Cfr. C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, tr. it. di Delio Cantimori, intr. di G. Agamben, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 255-312.

105 Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2009[2]; M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi, D. Didero, Rizzoli, Milano 2002; J. Baudrillard, *America*, tr. it. di L. Guarino, SE, Milano 2000; Id., *L'agonia del potere*, tr. it. di M. Serra, intr. di J. Lozano, postfazione di A. Abruzzese, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2008. Per la critica da destra si veda A. de Benoist, *Comunità e decrescita. Critica della ragion mercantile. Dal sistema dei consumi globali alla civiltà dell'economia globale*, tr. it. di G. Giaccio, Arianna Editrice, Milano 2005.

106 Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. e intr. a cura di E. Sbardella, Newton Compton Roma 1971; V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, tr. it. e intr. a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma1970.

107 SuZ, p. 202 (116). Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di G. Millone, R. Salizzoni, Nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986; W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, tr. it. di E. Sacchi, intr. di R. Rorty, Einaudi, Torino 2004.

Altri"[108]. E tuttavia, va sottolineato che l'ente intramondano è quell'ente che noi chiamiamo *uomo*, con tutte le determinazioni che il termine porta con sé; per cui "l'erronea ovvietà ontica" conduce alla erronea considerazione ontologica dell'ente intramondano medesimo, considerato tout-court come soggetto; in tal modo si compiono una mutazione che trasforma il fenomeno-mondo in *oggetto vorhandenes*, e un essenziale rovesciamento che costituisce l'ente-uomo come il *soggetto* che esercita la propria autorità (*Herrschaft*), che è violenza (*Gewalt*)[109], nei confronti del mondo, che diviene, a sua volta, serbatoio di enti a disposizione e utilizzabili. Di più; va sottolineato che anche gli Altri, se considerati fenomenicamente come "sempre presenti qui" nell'essere-nel-mondo, se pensati cioè come *società* e come rapporti sociali reciproci (*Wechselwirkung*), come autocoscienze di riferimento e di confronto per l'io, conducono alla visione di ciò che è *dato* (Uomo, Altri, Mondo) nella quotidianità media; si perviene cioè all'ambito sociale.

Se si può accettare il principio secondo il quale "l'«essenza» dell'Esserci si fonda nella sua esistenza"[110], allora anche l'ente intramondano – l'uomo soggetto e io –, proprio in quanto è "una *determinazione fondamentale* dell'Esserci", esso è una sua forma ma non l'Esserci medesimo, cosi come l'Esserci non è e non si riduce all'essere dell'uomo, ma "*dev'essere interpretato esistenzialmente*". Il *Chi* del Dasein è dunque una particolare modalità determinata, "un determinato modo d'essere dell'Esserci", cioè la *forma uomo*. L'Esserci, dice Heidegger, togliendo ogni possibile dubbio, è se-Stesso solo *esistendo*; il Dasein è esistenza, ma esistenza della totalità dell'essente, non solo e unicamente di quell'ente che noi chiamiamo uomo e che vive nella dimensione intramondana e intratemporale dell'inautenticità. E tuttavia, l'esistere è la modalità d'essere dell'ente uomo; ciò però non significa che l'ente di cui qui si tratta sia l'ente che abita nella semplice presenza; l'uomo costruito sulla logica (logos) e sulla razionalità, che agisce secondo uno scopo all'interno di sistemi di eticità e costituzioni politiche, di strutture sociali e istituzionali, è l'immagine convenzionale che resiste anche quando "ci si astiene dall'interpretazione dell'Esserci come cosa corporea", è la convinzione che si poggia sulla definizione di uomo razionale, scisso nella sua entità in corpo e mente. La «sostanza» dell'uomo, come è intesa da Heidegger, non può essere reperita né nella sua corporeità, né nella sua mente e nemmeno nel suo spirito, se con questa

108 Ibidem.
109 Cfr. per quanto riguarda il tema violenza/tecnica l'excursus del capitolo V.
110 SuZ p. 203 (117).

categoria s'intende la sintesi e il sinolo di anima e corpo, non può essere cioè esperita come finora è stato proposto dalla Tradizione. Affermare che l'uomo è la sua psiché, che è creatura, res cogitans, ciò che mangia, *Gattungswesen* [111]o volontà di volontà non apporta alcun progresso per la conoscenza dell'autentica essenza dell'uomo, anzi tali modi di pensare e

111 Cfr. M. Ruggenini (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, Marsilio, Venezia 1979; K. Axelos, *Marx e Heidegger*, tr. it. e intr. a cura di E. Mazzarella (*Pensiero e ideologia. Contributo ad un pensiero (del) futuro*), Guida, Napoli 1978.
Il tema del lavoro e dell'alienazione sono i due punti basilari intorno ai quali ruota tutta l'indagine marxiana di *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Pur servendosi dello schema dialettico, Marx polemizza con Hegel circa la distinzione tra *oggettivazione* (*Ver-gegen-ständlichung*) ed *estraniazione* (*Ent-fremdung*); mentre il primo distingue i due termini avendo in mente l'oggettivazione dell'uomo nel lavoro, come la sua stessa realizzazione di *Gattungs-Wesen*, ovvero l'attuazione di sé come essere reale "appartenente ad una specie", il secondo non pone questa distinzione considerando l'oggettivazione come alienazione e il lavoro come una attività non naturale dell'uomo, come sacrificio, seguendo in ciò il filone dell'economia classica. Secondo Marx, invece, l'essenza dell'uomo sta nel prodursi e riprodursi nel lavoro; affermare che "l'uomo è immediatamente un essere naturale" non è solo una critica all'idealismo hegeliano e una riaffermazione dell'antropologia feurbachiana; per Marx, infatti, l'uomo non si riduce a essere naturale, ma è "un essere per se stesso e quindi che appartiene ad una specie. Come tale deve confermarsi tanto nel suo essere che nel suo sapere". L'uomo si deve possedere tramite l'oggettivazione e deve contemporaneamente riappropriarsi di ciò che ha creato; la riappropriazione dell'autopossesso determina in ultima istanza l'autocoscienza e quindi il superamento dell'alienazione. Dapprima il lavoro in quanto oggettivazione è lavoro alienato e alienazione, successivamente in virtù della riappropriazione del prodotto dai e dei mezzi di produzione, l'uomo si libera dallo stato di alienazione, che è quindi un modo storico dell'oggettivazione.
Tuttavia, quando si parla di alienazione una serie di significati si condensano e si celano dietro questo termine. Non si ha a che fare con qualcosa di primo e di elementare ma, contrariamente, nel modo in cui si usa la parola alienazione si determina automaticamente tutta una gamma di significati che investono in primo luogo l'uomo e il mondo; chi parla di alienazione formula insomma una *antropologia*. Nella *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger afferma che Marx poiché sperimenta l'alienazione penetra in una dimensione fondamentale della storia, anzi la sua intuizione della storia (*Geschichte*) è superiore a qualsiasi altra corrente dello storiografismo (*Historie*). Né Husserl né gli esistenzialisti francesi hanno saputo cogliere l'essenzialità dello storico nell'essere e per tali ragioni Heidegger cerca non tanto un dialogo con la filosofia marxiana quanto una *Auseinandersetzung* in particolar modo circa il tema dell'*Entfremdung*, dato che in essa si racchiude il destino dell'uomo occidentale dell'epoca della tecnica; "ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come *alienazione dell'uomo* affonda le sue radici nella spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) dell'uomo moderno" (LU46, p.70, c.m.).

definire l'uomo lo pongono unicamente come soggetto non autosufficiente e tuttavia dominante. Ecco allora, per opposizione, cosa Heidegger intenda quando scrive "la «sostanza» dell'uomo non è lo spirito, come sintesi di anima e corpo, ma l'esistenza", una esistenza che nulla ha a che vedere con quella propugnata dall'esistenzialismo sia tedesco che francese.

5.1. *L'uomo soggetto e gli Altri*

La radice esistenziale del soggetto consiste nel suo volersi differenziare (*Unterschied*) sempre e comunque dagli Altri, di mettersi in concorrenza e di esaltare la competitività; se considerato esistenzialmente il soggetto dimostra il suo carattere di *Abständigkeit*[112], di distanziarsi, di un prendere le distanze dagli Altri e così facendo differenziarsi per affermare la propria identità e singolarità individuale. L'individualità diviene così qualcosa di intangibile, di sacro e inviolabile, in quanto viene considerata come unicità irripetibile; ciò, tuttavia, non significa che Heidegger propugni una universale uguaglianza né che, viceversa, neghi l'affermarsi dell'individualità; ciò che il filosofo intende porre in evidenza è la modalità per cui l'uomo divenuto soggetto possa essere tale solo in una contrapposizione *dialettica*[113] agli Altri, in un suo continuo misurarsi con essi. L'antihegelismo e la critica alla dialettica sono qui palpabili; ma tale affermazione significa anche che se la capacità di distanziarsi, ossia la capacità di differenziazione[114], dimostra il carattere esistenziale dell'Esserci nel suo darsi sotto la forma di uomo-soggetto, allora questi può esistere solo all'interno di un "Esserci-assieme quotidiano"; seguendo Aristotele, l'individuo si costituisce come tale, come soggetto, solo all'interno di una *polis*, di una comunità che è già società, così che l'individuo singolo, la persona, l'uomo-soggetto, agente pensante e producente, esiste fin da sempre come *zoon politikon*.

Dall'altra parte, però, gli Altri sono coloro che decidendo per noi si dimostrano "interscambiabili", entità non determinata una volta per tutte;

112 SuZ, p. 215 (126). Pietro Chiodi traduce il termine con la locuzione "contrapposizione misurante"che dà il senso del confronto basato su una scala graduata, ossia interno alla intramondanità specifica del sapere scientifico-metafisico. Più semplicemente, ma anche in modo più chiaro, Alfredo Marini traduce *Abständigkeit* con "distanzialità", facendo riferimento alla parola *Abstand*, distanza.

113 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 234-245.

114 Cfr. G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Duncker & Humblot, Berlin 1918, ora in G. Simmel, GA Bd. 16, cit., *Il conlitto della cultura moderna*, tr. it e intr. a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1970, *Il conflitto della civiltà moderna* (1925), a cura di G. Rensi, SE Milano 1999.

l'individuo subisce, quasi sempre in modo non avvertito, proprio in quanto egli è ciò che è, ossia *soggetto*, solo vivendo in società, il potere degli Altri, la loro volontà; "si appartiene agli Altri e si consolida così il loro potere" È da chiarire che questa forma di società è quella moderna, in cui la sfera del privato e della proprietà privata hanno già preso piede e condizionato il potere dello Stato, mutazione che Hegel aveva descritto e che prima Weber e poi Schmitt avevano indicato come causa finale della perdita di potenza della sfera politica[115]. L'appellarsi dell'individuo a quelli che Heidegger chiama «gli Altri» è un modo fondamentale di "nascondere la propria essenziale *appartenenza* ad essi"[116]; il soggetto quindi non è autonomo, non appartiene a se stesso, non è individualità libera e in grado di decidere e di volere, ma *appartiene* agli Altri. La forma uomo che avrebbe dovuto rappresentare l'apice della libertà e della responsabilità individuali si dimostra essere al contrario l'espressione estrema dell'*alienazione* e della più insita *estraniazione*; il soggetto cioè è tale solo in quanto non è per sé ma è per gli Altri. Ciò che Heidegger chiama "l'essere-assieme quotidiano" (*Alltägliches Miteinandersein*) corrisponde all'ambito sociale in cui, "innanzitutto e per lo più" gli Altri "ci sono qui" (*da sind*), sono presenti nel mondo-comune (*Mitwelt*), oggetto della «cura ambientale», cioè della prassi umana e soggettiva. Ora, se l'Esserci viene incluso in un rapporto di sostanziale identità con la società (*Mitwelt*) e di prassi sociale con gli Altri, allora "*non è se stesso*"[117]; *questo* Esserci, particolare e determinato che vive e opera nella società in un rapporto pratico concorrenziale con gli Altri, è l'uomo-soggetto, espressione dell'alienazione in quanto espressione della società, ossia in quanto *zoon politikon*, soggetto e dipendente dagli Altri, una loro creatura. L'uomo soggetto è il *Chi* (*Wer*) che "ha assunto l'essere come essere-assieme quotidiano", l'animale sociale che vive e agisce nello spazio sociale della ragione (logos); ma questo Chi, afferma Heidegger, non è "questo o quello", non è effettivamente determinato nella

115 Cfr. G.F.W. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, tr. it. e intr. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1999.

116 SuZ, p. 215 (126). Il termine "appartenenza", *Zugehörigkeit*, è formato sul verbo *gehören* che significa "far parte di".

117 Ibidem., corsivo mio. Diversamente si veda S. Galanti Grollo, *Heidegger e il problema dell'Altro*. Mimesis, Milano 2006; H. France-Lanord, *Martin Heidegger et la question de l'autre*, in «Heidegger Studies», 20, 2004, pp. 63-82; S. Bancolari, *L'altro e l'esserci: Heidegger e il problema del Mitsein*, CEDAM, Padova 1999; B. Giacomini, *Relazione e alterità tra Simmel e Lévinas*, Il Poligrafo, Padova 1999, pp. 121-210; E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, intr. di S. Petrosino (*Narciso e idolatria. Sul contributo lévinasiano alla pensabilità della trascendenza*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 45-79.

personalità, "*non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti*. Il «Chi» è il neutro, il Si (*das Man*)"[118]. Il soggetto nasce, dunque, non come affermazione dell'individualità della persona ma come un *neutro*, come un Si impersonale; la nascita dell'uomo soggetto, che si dà solo all'interno della società è l'espressione concreta della *perdita di identità* – l'alienazione e l'estraneazione negli Altri – di quell'ente che chiamiamo uomo, non l'affermazione della sua individualizzazione e della sua singolarità, né l'apertura effimera dello spazio privato della interiorità privata ove è possibile la libertà e la responsabilità, ma soprattutto il riconoscersi come autocoscienza[119].

L'uomo che si incontra nel mondo ha un proprio modo di essere che si manifesta come *esserci-con* (*Mitdasein*) con gli Altri, la sua forma di esistenza è dunque quella societaria; il suo modo d'essere è l'*essere-assieme* (*Miteinandersein*) tra «soggetti» che tuttavia si trasforma subito in un *essere-con*, inteso come *somma* di soggetti: "questo con-essere «irriguardoso», «conta» gli Altri senza «contare su di loro» seriamente, e senza «avere a che fare» con loro"[120]. L'uomo in quanto zoon politikon, figlio della metafisica e dell'etica intesa aristotelicamente come la "filosofia delle cose dell'uomo, rappresenta una modalità decaduta dell'essere-assieme agli Altri, in cui si è già perso il senso autentico dell'essere-con, quello della comunità, con l'assunzione di un comportamento misurante e calcolante, che dà la stura a tipologie di rapporti di competitività e di individualismo alienato ed estraniato, competitività che è il propellente dell'idea di progresso illimitato, sia esso guidato dal concetto di crescita del capitalismo liberista, sia che venga inteso come le "magnifiche sorti e progressive" dell'utopia umanistica del socialismo. Ciò evidenzia il fatto per cui Heidegger ha come obiettivo polemico l'isolamento, l'impersonalità e la neutralità – etica e politica – dell'uomo soggetto creazione della società, e non la condizione dello stare assieme che si costruisce nella comunità[121].

In quanto essere vivente in società, l'uomo finge di poter fare affidamento sugli Altri; l'individuo e gli Altri sono misurati nel loro valore pratico e ontologico, in quanto presenti e utilizzabili. Questa è la modalità essenziale

118 SuZ, p. 215 (126), corsivo mio.

119 Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello Spirito*, tr. it. intr. e note a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, in particolare, Sezione B.,capitolo IV. *La verità della certezza di se stesso*, pp. 260 sgg.; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. e prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1978[3].

120 SuZ, p. 214 (125).

121 Cfr. F. Tönnies, *Comunità e società*, tr. it. di G. Giordano, intr. di R. Treves, Edizioni di Comunità, Milano 1979.

del rapporto di conflitto che si instaura in ambito societario e che investe ogni settore; la società non è né produce mutualità e solidarietà; le forme che così vengono indicate sono del tutto funzionali allo sviluppo della società piramidale e alla verticalizzazione del potere e dei valori, in cui si sono persi i legami fondamentali della *Volksgemeinschaft*[122]. Utilizzazione e disponibilità immediata – egemonia del presente – sono i fondamenti dei rapporti dell'uomo animale sociale, e appunto per tale ragione egli si perde cercando il proprio radicamento negli Altri, nella sfera pubblica, ove ogni ente è livellato, e così facendo si identifica con il Si (*Man*), l'impersonalità neutrale, incapace di *decidere*[123], perché sradicata e alienata.

Nella dimensione della pubblicità ci si occupa *collettivamente*, in modo che "ognuno è come l'Altro", del mondo che è immediatamente presente e a disposizione; il singolo si "dissolve completamente" in questo agire e negli Altri, che diventano, a loro volta, una entità priva di qualsiasi possibile "particolarità e determinatezza". L'operare e l'agire in società, diversamente da fornire identità all'io e determinare gli Altri in maniera specifica, producono altresì uno stato di anonima uguaglianza e indeterminatezza in cui domina il Si o, come scrive Heidegger, dove "il Si esercita la sua tipica dittatura"; ogni azione si svolge nel modo del Si, che essendo l'*indeterminato neutro* che tiene nelle sue mani tutti gli enti, "decreta il modo di essere della quotidianità"[124]. La struttura del *Man* trova un elemento essenziale nella *medietà* (*Durchschnittlichkeit*) che si concretizza in un processo di assoluto livellamento (*Einebnung*), la "nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: livellare tutte le possibilità di essere". Un livellamento che nel termine tedesco *Einebnung* nasconde il senso del tramonto e del declino, oltre a quello dell'appiattimento e del rendere il terreno spianato e senza asperità; *livellare* significa risolvere i problemi, togliere le difficoltà e le differenze, così come *distanziamento* significa competitività e misurazione, come *medietà* è l'operazione di disattivazione delle eccezioni, dei primati e degli apici differenziali. Livellamento, distanziamento,

122 Cfr. G.L. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich*, cit.; G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, cit.

123 Cfr. SuZ in particolare, Parte prima, Sezione seconda, cap. II, *L'attestazione da parte dell'esserci di un poter-essere autentico e la decisione*, pp. 400-444; C. Schmitt, *La dittatura*, tr. it. di B. Liverani, intr. di F. Valentini, Laterza, Roma-Bari 1975. Ciò che Scmitt dice in termini polito-giuridici, Heidegger lo esprime in linguaggio ontologico-filosofico. Così l'autenticità (*Eigentlichkeit*) può essere paragonata allo «stato di eccezione» schmittiano.

124 SuZ p. 216 (127).

medietà sono i modi d'essere del Si che "costituiscono (…) la *pubblicità* (*Öffentlichkeit*)".

5.2. *Il «Si»* (Man)

La pubblicità, scrive Heidegger, "ha sempre ragione", si impone come regola generale del vivere nel mondo proprio in quanto è assolutamente indifferente a qualsiasi criterio di discrimine e di differenziazione. Nel suo operare livellante, la pubblicità, al contrario di quanto si potrebbe ovviamente pensare, non porta in luce ma, puntando i suoi riflettori sugli enti, in realtà, oscura tutto l'Esserci, che ora viene interpretato come ciò che è noto, che non è posto come problema, ma anzi che diviene accessibile, utilizzabile e a disposizione di tutti. Nella sua onnipresenza e nell'opera di anticipazione di qualsiasi decisione, il *Man* "sottrae ai singoli Esserci ogni responsabilità concreta". Il soggetto non è colui che è responsabile ma colui che si toglie dalla decisione della responsabilità affidandosi agli Altri, perdendo la propria autonomia nel momento in cui vorrebbe affermarla. Questa forma di deresponsabilizzazione, che origina dal dominio totalizzante del Si, ha la funzione di porre in sicurezza e mantenere la tranquillità dell'essere umano, allo stesso modo che lo stato moderno ha la propria origine nella concreta realizzazione della pace, dopo l'epoca del *bellum omnium contra omnes* dello stato di natura, nel cedere cioè ad Altri i propri diritti e con essi anche la possibilità di decisione e quindi la responsabilità. La tranquillità dell'uomo viene raggiunta in virtù di un'operazione di identificazione formale dei differenti che, con terminologia oggi in voga ma forse sociologicamente compromessa, si potrebbe chiamare *omologazione* e che instaura il dominio non tanto del Sovrano, come accade nello stato moderno, ma la democrazia del *Nessuno*[125]. Nella pubblicità onnipervasiva, la forza non viene esercitata da un potere carismatico[126], ma dalle forme politiche della democrazia liberale e liberista e da quella specifica del socia-

125 Cfr. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneitische Situation*), Einleitung von H.G. Gadamer, *»Heideggers theologische Jugendschrift«*, hrsg. von H.U. Lessing, in «Dilthey Jahrbuch», vol. 6., 1989, pp. 228-274, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, intr. di H.G. Gadamer, *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, tr. it. di G.P. Cammarota rivista da V. Vitiello, in «Filosofia e Teologia», anno IV, n. 3, settembre-dicembre 1990, pp. 489-532. Non è tradotta la nota di H.U. Lessing.

126 Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, cit; Id., *Parlamento e governo*, tr. it. di L. Marino, G. Villa, intr. di W.J. Mommsen, Einaudi, Torino 1982.

lismo dei Soviet[127]. Il Si ha la funzione essenziale di *sgravare* (*entlasten*), di liberare dal peso della propria coscienza, "ogni singolo Esserci nella sua quotidianità"[128]; ha il compito di rendere piana e senza problemi l'esistenza dell'individuo che non deve preoccuparsi ma può affidarsi, giorno dopo giorno e completamente, al Si senza volto: "nella quotidianità dell'Esserci la maggior parte delle cose è fatta da qualcuno di cui si è costretti a dire che non era nessuno (*Keiner*)". Il Nessuno – il *Man* – nella sua opera di "sgravamento di essere", ossia nel suo *togliere essere* all'ente uomo divenuto soggetto, lo soddisfa nella sua tendenza a rendere la vita facile e ad appianare qualsiasi problematicità e asperità; in tal modo, il *Man*/*Keiner*, il Si/Nessuno – la sfera pubblica o se rivuole più semplicemente la società borghese – estende e approfondisce il proprio potere: "*ognuno è gli Altri, nessuno è se stesso*"[129]. In ciò consiste il senso e l'essenza dell'estraneazione, dell'alienazione e del derivante sradicamento dell'uomo soggetto, cioè di quell'uomo che è zoon logon echon in quanto è zoon politikon, ente ragionevole proprio in quanto ente che vive in società e che in essa perde la propria identità negli Altri, mettendo in atto il desiderio innaturale e dialettico di riconoscimento[130]. Quest'uomo che crede di essere se stesso sempre e comunque è *faktisch* un indeterminato Nessuno, e la sua incrollabile e fermissima certezza nella propria specifica e unica individualità personale si disfà e fuoriesce negli Altri; la modalità d'essere dell'uomo in quanto tale è dunque determinata dal Si/Nessuno che lo abbandona "nell'indifferenza del suo essere-assieme".

Il pensiero di Heidegger traccia il solco di un antisocialitarismo che imputa alla società la responsabilità di aver alienato e sradicato il senso dell'uomo, dialetticizzando, e quindi virtualizzando, ogni forma di conflitto, che ora si trasforma in sterili discussioni 'politiche', frutto del metodo dialogico delle democrazie parlamentari, in infinite interpretazioni e visioni del mondo; l'antidialetticità e l'antihegelismo si rivelano essenziali alla determinazione dell'autentico senso dell'ente uomo che, divenuto coscienza, superato lo stadio del desiderio animale e della sua soddisfazione, cercando

127 Cfr. G. Corni, *Introduzione alla storia della Germania contemporanea*, Bruno Mondatori, Milano 1995; Id., *Storia della Germania*, Il Saggiatore, Milano 1999.

128 SuZ, p. 217 (127).

129 SuZ, p. 217 (128). "Jeder ist der Andere und Keiner er selbst". Il corsivo è mio.

130 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, con un *Nota* di R. Queneau, tr. it. e postfazione di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996; A. Honnet, *La lotta per il riconoscimento*, tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002; Id., *Capitalismo e riconoscimento*, tr. it. di M. Salinas, Firenze University Press, Firenze 2010.

l'innaturale riconoscimento crede dialetticamente di divenire autocoscienza solo grazie agli Altri, ossia solo in ambito sociale, perdendo al contrario il proprio Sé. Il vivere in società, in questa particolare forma di "vivere assieme", che nasce e si sviluppa in Europa e nell'Occidente, è il tentativo dell'uomo europeo di garantire alla propria esistenza terrena tranquillità e pace[131], pur negli inevitabili conflitti resi *astratti* dalla loro dialetticizzazione, che conduce l'uomo stesso a uno stato di indifferenza, il tipo umano che Simmel aveva indicato come *blasé* e più tardi Benjamin aveva rilevato nell'atteggiamento verso la vita del *flâneur*. Ma qui, in Heidegger, il modo d'essere tipicamente umano assume la valenza ancor più negativa di stato di alienazione ed estraneità a sé nel mare sempre identico dell'uguaglianza; e tuttavia, tale condizione di pubblicità, la condizione sociale, produce specifici valori e norme che dissimulano l'essenza autentica dell'uomo. Contro questo inautentico e artificiale senso di responsabilità verso se stessi, gli Altri e l'ambiente, si erge la critica e la polemica di Heidegger, che intende de-responsabilizzare l'uomo per portarlo all'autentica responsabilità, liberandolo dai lacci e dai legami creati dalla società che divide sfera pubblica e sfera privata, da quella pubblicità del *Man* e del *Keiner*, per vincolarlo, cioè radicarlo di nuovo, all'ethos originario[132] e donargli, per una seconda volta, il radicamento alla terra.

Vivendo all'interno della quotidianità indifferente dell'essere-assieme (*Untereinandersein*) e nelle modalità d'essere che le sono proprie (il prendere le distanze; l'essere medio; l'essere livellato e il livellare; essere nella sfera pubblica; sgravarsi del peso di essere; assentire), l'Esserci non ha perduto in effettività, così come, caduto nell'anonimato dell'essere nessuno, non è diventato un nulla. Anzi, in queste modalità d'essere esso si manifesta come un "*ens realissimus*", in quanto ciò che viene detto «realtà» è l'indice che misura il grado ontologico degli enti, la scala graduata della metafisica che pensa l'ente come *actualitas*; in questi modi d'essere, tuttavia, questo esserci determinato che è l'uomo soggetto razionale ha smarrito l'autenticità del "proprio Esserci e l'«autenticita» degli Altri", ha perso il radicamento all'*ethos* originario, alla comunità di popolo. La situazione in cui l'esserci-uomo viene a trovarsi, proprio a ragione della sua essenza – l'essere *animal rationale* –, è dunque quella del *Man*, che non si risolve in un insieme di molteplici soggetti che si relazionano tra loro, né in una sorta di "«soggetto universale»"; piuttosto il Si, non essendo "il

131 Diversamente San Paolo, *I e II Lettera ai Tessalonicesi*, cit., pp. 86 sgg.
132 Cfr. J.L. Nancy, *L'etica originaria di Heidegger*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.

genere del singolo Esserci", o una sua "qualità permanente", è "*un esistenziale e appartiene come fenomeno originario alla costituzione dell'Esserci*. Nella sua concretezza esistenziale, esso presenta svariate possibilità. La forza e l'esplicitatezza del suo dominio mutano come il mutare della situazione storica"[133]. Il piano del Si, la sfera pubblica in cui l'io si scioglie, scomparendo nella dimensione onnicomprensiva degli Altri, è dunque un *esistenziale*; la ragione di tale affermazione heideggeriana, che al primo momento lascia perplessi per quanto finora sostenuto, consiste nel fatto che l'esserci dell'uomo si dà innanzitutto e per lo più come un Si e questo, come Heidegger precisa nella *Lettera sull'«Umanismo»*, "non significa nemmeno soltanto la figura opposta, intesa in senso etico-esistentivo, rispetto all'essere-sé della persona"[134]; l'uomo inteso metafisicamente come animal rationale, che si distingue nella scala valoriale dagli altri enti, per essere tale – ente intramondano dotato di ragione in virtù della quale domina sugli altri enti, divenuti ora materiale e strumenti (*zeug*) disponibili e utilizzabili (*Zuhandenheit*) – può apparire solo all'interno dell'orizzonte ontologico definito dal Si. È questo il motivo per cui il Si è considerato un esistenziale, proprio in quanto non venendo interpretato come l'opposto della personalità, ossia non essendo letto *eticamente* in modo esistentivo, ossia metafisicamente, esso mostra la sua essenza di fenomeno originario nella costituzione dell'Esserci; la dimensione originaria del Si è condizione necessaria per la costituzione e l'esistenza dell'Uomo. Genere e differenza specifica si danno logicamente *dopo* l'apertura dell'orizzonte del Si, in perfetto accordo con quanto afferma Aristotele rispetto alla *polis* e allo *zoon politikon* seguendo il principio secondo cui il tutto precede la parte. *Questo* uomo, che muta con il mutare dei tempi, è un uomo *storico*; questo uomo, quello che Heidegger chiama l'esserci quotidiano, ha un se-Stesso che è un si-Stesso, "che va nettamente distinto dal se-Stesso autentico", cioè posseduto in modo adeguato. L'uomo è un *si-Stesso* che si *disperde* (*zerstreut*) nella sfera pubblica, nelle occupazioni del mondo sociale ed è questa *dispersione* (*Zerstreuung*) a caratterizzare l'uomo in quanto *soggetto*; un soggetto che si adopera e si spende nella vita della prassi e nella società[135]. L'uomo è questa *dispersione*, che oltre ad essere un perdersi

133 Suz, p. 218 (129).

134 LU46, p. 38.

135 "Questa dispersione caratterizza il «soggetto» [lo zoon politikon] di quel modo di essere che noi chiamiamo il prendersi-cura [la praxis e la techne] immedesimato col mondo che si incontra immediatamente [la polis, la società]", Suz, p. 218 (129), tra parentesi ndr.

è anche un dissipare e uno sperperare[136], che negano l'essenza autentica dell'uomo in quanto povertà.

Ora tutto diviene più chiaro: l'uomo-soggetto, l'uomo sociale dotato di razionalità è – quasi con modalità mercantile – dispersione e sperpero, volontà di crescita continua e di progresso infinito, che provocano la perdita del Sé e lo sgravio d'essere; se questa è la condizione dell'uomo, solo grazie a una *con-versione*, che è un ri-volvere *verso* (l'*um* fenomenologico) la povertà il *si-Stesso*, egli ha la possibilità di riaversi come *se-Stesso*. Nel mondo della *dispersione*, il Si detta i significati per gli enti intramondani e per le relazioni e i rimandi (*Verweisung*) che si vengono a determinare; fornisce all'uomo una appagatività (*Bewandtnis*)[137] media e comune; in tal modo l'esserci umano "*innanzitutto*" – cioè prima che in ogni altra modalità – è "nel mondo-comune" del Si e della pubblicità, ossia nella dimensione della dispersione. "*Innanzitutto* «io non «sono» io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli Altri, nella maniera del Si. È a partire dal Si e in questo Si che io, innanzitutto, sono «dato» a me «stesso»"[138]. La dispersione, il Si, la sfera pubblica dove l'uomo esercita il suo agire pratico e dimostra la razionalità delle sue scelte, la sua eticità e la sua moralità, la sua scala valoriale – la giustizia, il bene, l'utile – attraverso cui mostra la propria superiorità di vita e di modalità di esistenza rispetto agli altri enti intramondani, sono tutte "contrapposizioni" poste in atto per dare una risposta alla domanda "*Chi* è l'uomo?"[139] che si «dà» nella "quotidianità dell'essere-assieme", ossia in quel costrutto che chiamiamo società. L'ente che chiamiamo uomo è quell'esserci che opera quotidianamente nella dimensione pubblica e media del Si, disperdendosi e vivendo in un orizzonte pre-ontologico[140], cioè metafisico.

---

136 Diversamente G. Bataille, *La nozione di Dépense*, in Id. *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, intr. e note di F. Rella, Bertani, Verona 1972, pp. 41-57.

137 Nel *Glossario* a *Essere e tempo* Chiodi alla voce «appagatività» (*Bewandtnis*, *bewenden-lassen*) afferma "siamo ai limiti dell'intraducibile. *Bewandtnis* significa in tedesco lo stato in cui una cosa si trova rispetto a ciò nei cui confronti questa cosa è la cosa che è (...). *Bewanden lassen*, a sua volta, ontologicamnete, significa, prima di tutto lasciare che l'utilizzabile si riveli così com'è nel proprio essere utilizzabile". Nel suo *Lessico di «Essere e tempo»*, A. Marini, traduce *Bewandtnis* con «opportunità».

138 SuZ, p. 219/129.

139 Cfr. LU46, p. 50.

140 Cfr. E. Levinas, *Martin Heidegger e l'ontologia*, in Id. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 65. Come si avrà modo di vedere più avanti, non si concorda con la lettura di Levinas. Cfr. pure, J. Colléony, *Heidegger e Levinas: la question du «Dasein»*, in «Les Études Philosophiques», n. 3/1990, pp. 313-331.

Da tale situazione deve muovere l'interpretazione ontologica che trova immediatamente il Dasein come soggetto, in quanto il mondo che ha presente è quello dominato e formato dal Si, da *cose* (*res*) che sono semplicemente presenti e sottomano, cosicché anche il soggetto-uomo, adeguatamente oggettivato e reificato, risulta un "essere-che-è-qui-con (…) come semplice-presenza"[141].

Il Si e la dispersione, lo sgravarsi di essere – l'unico senso autentico della *responsabilità* consiste proprio nel *farsi pienamente carico dell'essere*[142] – indicano la realizzazione e la messa in atto del processo di oggettivazione e reificazione del mondo e dell'uomo; l'uomo in questa modalità di essere-nel-mondo "fallisce e nasconde se stesso", perché perde se-Stesso, si svia. Ma Heidegger si premura di dire che il se-Stesso autentico, quello che si ritrova nella povertà, "non consiste in uno stato eccezionale del soggetto, separato dal Si", ossia ancora una volta in una posizione superiore nella scala di valore pre-ontologico o ontico-esistentivo, quanto piuttosto il se-Stesso "è una modificazione esistentiva del Si in quanto esistenziale essenziale". Tuttavia, l'essere proprio e autentico del se-Stesso, la con-versione e la rivoluzione verso l'originaria natura dell'uomo in quanto povertà, abbandonando la dispersione e il Si, è separato "da un abisso ontologico dall'identità di un io che permane nel variare delle sue esperienze vissute"[143]. Rivolgersi verso una tale modalità d'essere dell'uomo, assolutamente altra, significa orientarsi verso un'altra accessibiltà, verso il superamento dell'oltre-uomo, dell'*Übermensch*.

141 SuZ, p. 219/130.

142 Cfr. H. Jonas, *Il Principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. e intr. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino2002[3].

143 SuZ, p. 220/130.

CAPITOLO SECONDO

Daisen *ed esserci dell'uomo*. *Sradicamento e spaesamento*

1. *Decadimento e sradicamento*

Dire *Verfallen*, il movimento del rovinare ma anche del tramontare – aspetti decisivi messi in luce nel *Proemio* dello *Zarathustra* nietzscheano[1] –, è mostrare il lasciarsi cadere lungo la china del Si – quella *Ruinanz* che è presente nei corsi heideggeriani fin dai primi anni Venti[2] –; abbandonarsi a questo de-cadimento non può essere assimilato a un deprezzamento, a un atteggiamento che rimanda alla sfera valoriale, piuttosto va interpretato come una *diminuzione* di essere, nel diventare schiavo[3] della quotidianità

1 "Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione" (tr. it. di M. Montinari); o "Io amo coloro che non sanno vivere se non come quelli che vanno in rovina, perché essi sono quelli che vanno oltre" (tr. it. di S. Giametta), F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo I, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1968; qui, a pag. 8 dell'edizione del 1979. La seconda traduzione è tratta sempre dal *Proemio* dello *Zarathustra*, curato da G. Pasqualotto, con la traduzione di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1985.

2 Sul concetto di «*Ruinanz*», si veda IFA21/22; in particolare le pp. 161-184 dedicate alla figura del Rovinio; e Id., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, cit. , in particolare le pp. 41-53, sulla *Odierna interpretazione dell'Oggi*. Cfr. S. Poggi, *la fedeltà al primo inizio: l'attualità del primo Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 151-164; Id., *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2006.

3 Il termine *Verfallen* è stato tradotto da Chiodi con 'deiezione' e con 'dejezione' da A. Marini. Probabilmente il termine corrisponde alla trasposizione in ambito di analitica esistenziale della categoria di *Ruinanz*. *Verfallen* non è solo un cadere e un decadere, ma anche un andare in rovina come va in rovina una vecchia casa, è corrompersi e declinare, ossia un tramontare verso una terra che è quella dell'estraneazione e dello sradicamento come sottolinea Peter Sloterdijk (*Non siamo ancora stati salvati*, a cura di A. Calligaris, S. Crosara, Bompiani Milano 2004; *Il mondo dentro il capitale*, tr. it. di S. Rodeschini, intr. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2006). Ma in *Verfallen* c'è anche il senso dell'abbandonarsi, del diventare schiavo di ciò che domina come *Uneigentlichkeit*.

media. Tuttavia, è importante sottolineare che questo *stato* in cui si viene a trovare l'Esserci, innanzitutto e per lo più, non introduce alcuna considerazione di valore negativa, il *Verfallen* è lo stato in cui l'Esserci si trova "*presso* il «mondo» di cui si prende cura"[4], l'inautenticità che descrive una particolare modalità di essere-nel-mondo, modo in cui l'Esserci si è perduto e identificato "nella pubblicità del Si". *L'inautenticità dell'Esserci è ciò che viene chiamato uomo*. Uomo è solo colui che vive nel Si e nel decadimento; si ha Uomo – o l'uomo *si dà* (*es gibt*) – in quanto uomo unicamente in questa dimensione di tramonto e inautenticità. E in questo particolare stato, l'uomo si immedesima completamente nel «mondo» e nel "con-esserci con gli Altri", diviene *zoon politikon*, animale sociale. Aristotele dunque vede bene quando definisce l'uomo "animale politico" e lo distingue dagli altri enti in quanto dotato di logos[5], proprio perché l'uomo in quanto tale esiste solo all'interno di una dimensione pubblica e sociale. Ma tale spazio sociale è quello venutosi a creare dal movimento deiettivo del *Verfallen*, che apre la dimensione dell'inautenticità. L'uomo è dunque il *prodotto* della dimensione sociale (la *Öffentlichkeit*) del Si ed esiste solo in tale dimensione; l'uomo, quindi, non è caduto da una originaria situazione di autenticità nella corruzione del mondo, nessun movimento di carattere gnostico e neoplatonico, quanto piuttosto l'asserzione che Uomo significa, in termini ontologici, l'ente che governa la dimensione dell'inautentico, di ciò che non gli è proprio (*Uneigentlich*) e in questa appropriazione illecita si costituisce come soggetto e persona. Per questa ragione, anche il *Verfallen*, come in precedenza si era visto per il Si, "è una determinazione esistenziale dell'Esserci", in quanto determinazione esistenziale dell'uomo; esso è la sua "struttura ontologico-esistenziale", non qualcosa che si può aggiungere o togliere "come una qualità ontica, negativa e deplorevole, che

4 "Chiacchiera, curiosità ed equivoco caratterizzano il modo in cui l'Esserci è quotidianamente il suo «Ci», cioè l'apertura dell'essere-nel-mondo. Questi caratteri, in quanto esistenziali, non sono determinazioni semplicemente-presenti nell'Esserci, ma ne costituiscono l'essere. In essi e nella loro connessione ontologica si rivela quel modo fondamentale dell'essere della quotidianità che noi chiamiamo la *deiezione* (*Verfallen*) dell'essere", SuZ, p. 279 (175).

5 Cfr., SuZ, pp. 257-259 (159-160) e p. 266 (165); si veda anche LU46, ove Heidegger afferma: "Il primo umanismo, cioè quello romano, e tutte le altre forme di umanismo, che sono via via emerse fino ad oggi, presuppongono come ovvia l'«essenza» universale dell'uomo. L'uomo è considerato come *animal rationale*. Questa determinazione non è solo la traduzione latina del greco *zoon logon echon*, ma è un'interpretazione metafisica. Questa determinazione dell'essenza dell'uomo non è falsa ma è condizionata dalla metafisica", pp. 43-44.

il successivo progredire della civiltà umana potrà un giorno annullare"[6]. Il decadere, il rovinio, la *diminuzione* ontologica, quella che il giovane Heidegger chiama processo di devitalizzazione (*Entlebung*)[7], indicano "un *modo esistenziale* dell'essere-nel-mondo" che è quello proprio e particolare dell'uomo.

La posizione dell'uomo nel mondo, per dirla con Scheler, si determina come *sradicamento* (*Entwurzelten*)[8], essere «ovunque e in nessun luogo», caratteristica questa della situazione pubblica e dell'essere-assieme. Ciò

6 SuZ, 280 (176). Non è il progresso tecnico-scientifico che può condurre alla *Eigentlichkeit* dell'essenzialità dell'uomo; l'antiprogressismo di Heidegger che si manifesta fin dalla prime lezioni friburghesi manifesta il suo conservatorismo antimodernista, che può derivare sia dalla matrice cattolica come dall'implicita attenzione all'ideologia *völkisch*.

7 È questa una figura che viene eleborata nei primi corsi friburghesi che elaborano una vera e propria *fenomenologia della vita* e che è in una *Auseinandersetzung* con il primato del teoretico riguardo all'esperienza della vita vissuta. Il problema del teoretico e del suo dominio è quella *questione della cosa* che se si sviluppa in polemica con il neokantismo di Marburgo e successivamente nella lettura di Kant (cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, WS1927/28, MHGA Bd. 25, hrsg von I. Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1987; M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, WS 1935/36, MHGA Bd. 41, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1984, *La questione della cosa*, tr. it. e intr. a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989, (ora anche Mimesis, Milano 2011, sempre a cura di V. Vitiello) e che darà inizio anche alla riflessione sul *ti to on* aristotelico a partire dal cosidetto *Natorp-Bericht* del 1922 (si veda al proposito l'importante saggio di F. Chiereghin, *La lotta della filosofia per l'esistenza. L'«Aristoteles-Einleitung» nell'ambito dei primi anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger (1919-1922)*, in «Verifiche», anno XX, n. 3-4, Trento 1991, pp. 265-289) e sviluppato in modo particolare nel corso del SS 1931 sull' interpretazione dei concetti aristotelici di dynamis e energheia. Il primato del teoretico coincide con la *Dingerfahrung*, "l'esperienza della cosa", cioè con la *Objektivierung*, oggettivazione in quanto *Entlebnis*, "esperinza devitalizzata", cfr. DF19. Il processo di teoretizzazione del mondo e della vita corrisponde, quindi, al processo di devitalizzazione, che trova la sua concretezza nel "vuoto qualcosa", il quale si oppone al mondo e all'uomo e dai quali si estranea; la devitalizzazione è "la sfera dove manca il respiro e non si può vivere" è il processo stadiato di una graduale caduta che sembra riprodurre, questa volta sì, l'immagine gnostica. Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr. it. di R. Farina, presentazione di M. Simonetti S.E.I., Torino, 1991; Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, tr. it. di G. Bettini, intr. di A. Dal Lago il Mulino, Bologna 1991; U. Galimberti, *Heidegger e la Gnosi*, in «Archivio di Filosofia», 57 (1989), pp. 219-238; F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger-Simmel-Aristotele. Per una ricostruzione del concetto di vita*, Cafoscarina, Venezia 2002, pp. 19-88.

8 Cfr. SuZ, pp. 281-285 (177-180).

che qui Heidegger intende sottolineare, in aperto dissenso con la tradizione tanto aristotelica che hegelo-marxiana, consiste nel fatto che l'indicazione sociale – in termini heideggeriani: «pubblica» – dell'essenza dell'uomo, se può essere congrua dal punto di vista logico-filosofico, ossia metafisico, non può altresì essere identificata con la sfera dell'autenticità. L'uomo, che è uomo unicamente in quanto essere sociale, vive nella dimensione di assoggettamento alla sfera pubblica e di appropriazione indebita del mondo; se è vero che non c'è uomo senza società è altresì vero che tale dimensione di assoggettamento e appropriazione, è quella del rovinio, della diminuzione e del livellamento di essere, cioè rappresenta la dimensione dello *sradicamento*. Solo l'uomo è sradicato, senza patria (*Heimatlos*), indifferente ai luoghi e alle cose, in quanto solo l'uomo è colui che vive perdendosi nel Si, assumendo "il modo d'essere dell'essere-assieme" – la chiacchiera[9] – ; egli trova sicurezza nell'appropriazione e nell'affidarsi al Si che promette "una «vita» autentica e piena", pagando il prezzo dell'*indifferenza*, verso quella che Heidegger chiama "la comprensione emotiva autentica". La tranquillità e la pace sono le finalità somme dell'uomo, la sua *ricerca*; il suo essere-nel-mondo, che si dà nella modalità del *Verfallen* e del Si neutralizzante, se da un lato tenta e spinge l'uomo ad abbandonarsi al cadere nel *negotium* con gli Altri, dall'altro instilla il farmaco "tranquillizzante" (*beruhigend*) dell'appropriazione tecnica degli essenti. Questa specie di tranquillità non è l'*otium*, ma anzi spinge l'uomo alla «attività» più sfrenata; da qui deriva – ed è evidenza fenomenologica – che l'essere-nel-mondo nella modalità decadente – il modo dell'esserci dell'uomo in quanto *Verfallen* – non porta alla quiete ma, al contrario, moltiplica indefinitamente ogni attività, così da creare l'*illusione* di un sapere universale, fondamento della civiltà occidentale e europea, in grado di produrre la crescita e il progresso infiniti.

E tuttavia, questa *curiositas*, se da un lato infonde, in quanto appropriazione tecnologica, certezze e stabilità, dall'altro, operando un "autolivellamento (*Sichvergleichen*) tranquillizzante e tutto «comprendente»" dell'Esserci, produce uno stato di assoluta "*estraniazione*" (*Entfremdung*) che caratterizza l'esserci dell'uomo, perdutosi nella sfera pubblica del Si.

1.1. *Introspezione scompositiva e inautenticità*

Il modo d'essere dell'esserci dell'uomo in quanto tale è dunque il *Verfallen*[10], che si determina come iperattività, la tentazione continua che spin-

9 Ivi, pp. 269-272 (167-170).

10 "L'oblio della verità dell'essere a favore dell'imporsi dell'ente, non pensato nella

ge l'uomo a disperdersi nel fare e nell'autooggettivarsi, iperattività che permette la produzione di saperi tranquillizzanti – la scienza e la tecnologia per lo più, ma anche l'etica e l'assiologia –, al fondamento dei quali vi è la *filosofia*, che mettono in atto il movimento dell'estraneazione.

Ma cosa significa estraniazione e estraniarsi? Certamente, non si tratta di una "separazione" (*entrissen*), di una scissione dell'io dovuta ai rapporti di produzione o a particolari patologie della psiche[11], non ha a che fare con lo spazio economico o con quello psicologico, piuttosto, dice Heidegger, l'estraneazione "sospinge l'Esserci *in un modo d'essere* caratterizzato da un'«introspezione scompositiva» (*Selbstzergliederung*)" [12]. Questa particolare modalità di essere, che potremmo chiamare con linguaggio tradizionale *forma*, verso cui l'Esserci è spinto, dopo esser stato preso all'interno del movimento estraniante del Si pubblico, è lo *spazio* dell'interiorità individuale, la *coscienza*. Vi è coscienza – e quindi responsabilità, giudizio, colpa e merito[13] – solo nell'orizzonte oggettivante della sfera sociale e pubblica del Si; solo in quanto all'interno della sfera sociale si manifesta l'alienazione è possibile la formazione di quel particolare modo d'essere (*Seinsart*) che è la coscienza, *introspezione scompositiva* in quanto apre infinite possibilità interpretative e *tipologie* (»*Typologien*«) del mondo e dell'esserci dell'uomo. L'Esserci, fattosi coscienza, estraniatosi e aliena-

sua essenza, è il senso di ciò che *Sein und Zeit* chiama «decadimento» (*Verfallen*)", LU46, p. 59. Cfr. M. Ruggenini, *La finitezza dell'esistenza, l'alterità dell'essere, il linguaggio*, in Id., *I fenomeni e le parole*, Marietti Genova 1992.

11 Il rimando d'obbligo circa la figura dell'estraneazione è a K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. e prefazione a cura di N. Bobbio, Einaudi 1978[3]; cfr. pure H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, tr. it. di L. Gallino, T. Giani Gallino, intr. di L. Gallino, Einaudi, Torino 1999[3]; Id., *Eros e civiltà*, tr. di L. Bassi, intr. di G. Jervis, Einaudi, Torino 1968[2]; per l'aspetto psicologico della nozione di estraneazione si veda S. Freud, *Isteria e angoscia*, tr. it. di A. Campione et Al., intr. di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino1974; Id., *La negazione e altri scritti teorici*, tr. it. di L. Baruffi et. Al., Boringhieri, Torino1981; Id., *L'io e l'Es*, tr. it. di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1980; Id., *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, tr. it. e intr. a cura di M. Bertaggia (*Pax melancholica*), Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991; U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, con un saggio di E. Borgna, *Per una psichiatria fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1979, in particolare la Parte Terza, *Fenomenologia dell'alienazione*, pp. 217-306.

12 SuZ, 282 (178), corsivo mio.

13 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, intr. M. Montinari, Adelphi, Milano 2010, in particolare la *Seconda dissertazione*, *«Colpa», «cattiva coscienza» e simili*, pp. 45-87. Nelle *Opere complete*, il testo si trova nel vol. VI, tomo II, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1968.

tosi nelle occupazioni del mondo di cui si prende cura, si chiude alla dimensione dell'autenticità[14] – "fosse pure quella di un autentico fallimento" –; ciò tuttavia non significa che il suo essere estraniato e la sua estraniazione (*Entfremdung*), che poi altro non è se non una destinazione verso altri scopi, uno sviarsi in altre cure, lo conduca fuori di sé; non è questo movimento un movimento estraniante come è stato pensato da Marx e poi dall'esistenzialismo, ossia come *perdita del sé*, un'alienazione della coscienza. Il pensiero heideggeriano non può essere nemmeno paragonato con la riflessione agostiniana della *extentio animi*, proprio in quanto questa si fonda sulla perdita della sfera dell'interiorità e della spiritualità immateriale, sede della verità, a causa dell'occupazione e della cura delle cose del mondo da parte dell'Uomo[15]. Questa estraniazione non condanna l'Esserci "ad essere un ente che egli stesso non è", non lo condanna a un essere-altro, a una depersonalizzazione che pone fine a ogni riconoscimento (l'*Anerkennung* hegeliana); al contrario questa estraniazione conduce l'Esserci nella dimensione dell'inautenticità, modalità d'essere che gli è ugualmente propria: "«autenticità» e «inautenticità» non significano una differenza né morale-esistentiva né «antropologica», bensì ciò che va pensato prima di ogni altra cosa perché finora è rimasto nascosto alla filosofia, cioè il riferimento «estatico» dell'essere umano alla verità dell'essere"[16].

Il movimento (*Bewegtheit*)[17] dell'estraneazione fa sì che l'Esserci si rinserri (*sich verfängt*) in se stesso e costruisca così la dimensione del *privato*, che lo rende unico e responsabile di fronte alla propria coscienza; la *Bewegtheit* dell'estraneazione, che opera nell'ambito 'politico'e nella sfera pubblica definita dal Si neutralizzante, se da un lato chiude la possibilità

14 "«Autenticità»[1] e «inautenticità» non significano una differenza né morale-esistentiva né «antropologica», bensì ciò che va pensato prima di ogni altra cosa perché finora è rimasto nascosto alla filosofia, cioè il riferimento «estatico» dell'essere umano alla verità dell'essere", LU46 p. 59. Nella nota della prima edizione del 1949 Heidegger scrive: "autenticità (*Eigentlichkeit*) è da pensare partendo dall'appropriare (*Eignen*) dell'evento-appropriazione (*Er-eignen*)", ibidem.

15 "Distentio est vita mea", Agostino, *Confessioni*, tr. it., intr. commento a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano, 1990, XI, 29, 39; cfr. L. Ruggiu, *Tempo della fisica e tempo dell'uomo. Parmenide, Aristotele, Agostino*, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 251-255; L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*/2, Città Nova, Roma 2001.

16 LU46, p. 59.

17 Tale concetto che viene tradotto in italiano con 'motilità' è centrale nel testo del tardo autunno del 1922 M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, cit.; cfr. R. Ansén, *>Bewegtheit<. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*, Junghans-Verlag Cuxhaven 1990.

per l'Esserci all'autenticità, dall'altro apre lo spazio privato della coscienza, che ora rappresenta la dimensione intangibile del sé. L'inautenticità, modalità di essere propria dell'Esserci che *faktisch* è *Uomo*, è dunque una dimensione a due piani: quello pubblico dove il sé si perde nell'anonimo Si, divenendo Nessuno – è questo il movimento dell'estraneazione che conduce l'Esserci verso la cura di scopi e usi intramondani – e quello privato, che viene a formarsi per rassicurare e giustificare le azioni pubbliche e per creare un luogo, un rifugio segreto, inaccessibile a qualsiasi potere pubblico, in cui si possa difendere e sviluppare in totale autonomia, ossia, come dice bene Simmel, in solitudine[18], la propria *libertà di coscienza* e la verità. Se il pubblico è lo spazio sociale in cui ogni uomo ha un'immagine e un ruolo, esso tuttavia non rappresenta il piano veritativo ma solamente quello dell'agire e dell'operare, mentre la verità abita nella dimensione assolutamente privata della coscienza individuale umana. Anche ribaltando l'interpretazione, ossia vedendo nella sfera pratico-pubblica la dimensione che riunisce la scissione e rappresenta il vero, il risultato non cambia; proprio perché, tale modalità di essere è già da sempre la manifestazione dell'inautenticità, ossia lo spazio dell'uomo in quanto *animal rationale*. Che la ragione, poi, sia prodotta all'interno di un ambito pratico-sociale (la "pubblicità" heideggeriana) o all'interno della sfera della coscienza individuale, per Heidegger non fa alcuna differenza. Le due modalità d'essere sono, infatti, tra di loro inscindibilmente connesse e rappresentano le due facce di uno stesso momento, rappresentano, cioè la *forma* e il *Seinsart* dell'Inautenticità.

Ciò che Heidegger definisce "*introspezione scompositiva*" corrisponde dunque a ciò che nel linguaggio filosofico tradizionale viene indicato con *coscienza*, ma anche con anima, spirito, res cogitans. La coscienza, come si è visto, è qualcosa di prodotto, il risultato della dimensione sociale, che originariamente non appartiene a quell'ente che è chiamato uomo. L'uomo, così come è stato pensato a partire dai Greci in poi – ossia dalla filosofia –, è tale solo in quanto possiede coscienza, è quindi zoon logon echon, ed è dotato di coscienza solo in quanto vive e opera in ambito sociale; il privato si dà unicamente come e con il pubblico, poiché solo la formazione sociale permette il sorgere e lo svilupparsi della coscienza, ossia solo l'ambito pubblico-pratico della società è in grado di determinare l'ambito dell'interiorità individuale e privata. Ciò sta a significare che la coscienza è

18 "Autonomia vuol dire solitudine", G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, tr. it. e intr. di G. Calabrò, premessa di K. Gassen, Guida, Napoli 1968, p. 87.

qualcosa di derivato e non di primo, qualcosa, cioè, che viene prodotto e si determina in un particolare modo di essere – l'essere-assieme – e che solo successivamente viene contraffatto come l'originaria essenza dal pensiero metafisico, che è il vero creatore dell'Uomo in quanto Uomo.

Così come la coscienza è prodotto e creazione che funge da essenza originaria, creazione della metafisica che si dà unicamente nell'apertura dell'ambito 'politico', allo stesso modo l'uomo esiste in quanto uomo – nella sua duplicità di anima e corpo – solo in quanto creazione della metafisica, il che significa che l'uomo – lo zoon politikon che è zoon logon echon –, in quanto tale, è *uomo metafisico*. Non si dà un ente chiamato uomo al di fuori dell'orizzonte tracciato dal pensiero metafisico e dalla filosofia; l'uomo come creatura della metafisica è quindi l'uomo della filosofia, che lo innalza a proprio oggetto di ricerca. L'uomo, allora, è la creatura della metafisica e della filosofia la cui matrice si ritrova nella sua coscienza, cioè nella sua essenza: al di là o al di fuori della storia della metafisica e dunque del pensiero dell'Occidente – che per Heidegger è la *filosofia* nel suo aspetto razionale e tecnico – non ci può essere uomo, ossia non c'è la possibilità di trovare quell'ente particolare che si distingue dagli altri per una differenza specifica – il logos che si fa immediatamente *logica* – e che pur dominando è esso stesso soggetto. Se l'uomo è questo, allora esso è uomo metafisico e filosofico.

L'estraneazione che caratterizza l'esserci umano in quanto coscienza soggettiva – cioè in quanto *forma* dell'oggettivazione – radica l'Esserci in un "auto-inprigionamento" (*Sichverfangen*) così che l'esserci si impiglia, si arrota su se stesso in un movimento di caduta (*Absturz*) che lo precipita "nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica"[19]. La *Bodenlosigkeit* ridà perfettamente il senso del precipitare in un abisso senza fondo (*bodenloss*), in una mancanza di terreno, in cui potersi radicare. L'essere senza senso della vita vissuta all'interno della dimensione spaziale e temporale della quotidianità media, che caratterizza il vivere dell'uomo, non è un sentimento esistentivo, ma una condizione ontologica dell'esistenza, che si dà in quanto *sradicamento*. Se l'Esserci ha come sua autentica costituzione fondamentale l'essere-nel-mondo, e se il mondo e la vita assumono il carattere di totale insignificatività, allora l'Esserci perde la sua costituzione fondamentale e si trova nel *gorgo* (*Wirbel*) della sradicante infondatezza. L'estraneazione toglie il terreno e l'esserci dell'uomo precipita nella *Nichtigkeit*, in una nullità che è anche futilità, in un nichilismo che viene abilmente celato dalla visione pubblica, che mistifica tale realtà

19 SuZ, p. 283 (178).

come sviluppo, promozione, ascesa (*Aufstieg*) e "vita concreta" (*konkretes Leben*). La presunzione che guida il Si è quella di un progresso e di un innalzamento e miglioramento senza fine dell'uomo e della sua esistenza, allo scopo di "possedere e di raggiungere tutto"; al contrario, la caduta dell'esserci umano nell'inautentica dimensione pubblica del Si, ove egli precipita, si manifesta come un vortice, un cadere a spirale che indica l'essere senza terra dell'Esserci nel suo inautentico *Seinsart*, che è l'esistenza dell'uomo animal rationale.

La metafora del *Verfallen* e del *Wirbel*, la contrapposizione di *Absturz* e *Aufstieg* indicano il senso dello sradicamento ontologico proprio dell'uomo che si trova gettato e avviluppato nel vortice del Si, *fintanto che* (*solange*) egli "è ciò che è", fintanto cioè che non si libera del suo essere uomo. Così l'essere gettato (*Geworfenheit*) sta a significare l'essenza stessa dell'uomo, ossia il suo essere essenzialmente sradicato ed estraniato nella dimensione inautentica della pubblicità e della quotidianità che rappresentano la vita vissuta dell'uomo e il suo essere animale sociale e razionale. Solo così l'uomo esiste fattivamente (*faktisch*).

1.2. *Il* Dasein *e l'esserci dell'uomo*

È chiaro per Heidegger, a questo punto, che il Dasein – l'esistenza – non dev'essere identificato con la vita dell'uomo, di quell'ente che "proprio nella sua quotidianità si è perduto e «vive» lontano da sé nella deiezione"[20]. Nel momento in cui l'Esserci viene concepito "come un io-soggetto isolato, come una ipseità puntuale", da quando cioè diviene Uomo, esso perde il suo carattere di esistenza, ossia perde la sua stessa essenza. L'esistenza dell'uomo, dunque, in quanto tale, non può essere identificata con il Dasein; l'uomo diviene, nel suo moto di caduta, *soggetto*, così come il mondo diviene *oggetto*, "e la deiezione presso di esso sarebbe interpretata ontologicamente come semplice-presenza (*Vorhandensein*), sul modello dell'ente intramondano", cioè sul modello dell'uomo in quanto animale sociale e animale dotato di ragione. Più avanti, nel 1946, Heidegger facendo esplicito e continuo riferimento a *Sein und Zeit*, chiarirà in modo decisivo la questione del Dasein; discutendo intorno alla figura della *Lichtung* scrive "l'uomo è essenzialmente (*west*) in modo da essere il «ci» (*Da*) cioè la radura dell'essere. Questo «essere» del «ci», e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'estatico stare-dentro nella verità dell'essere. *L'essenza e-statica dell'uomo riposa nell'esistenza*, che resta

20 Ivi, p. 283 (179).

diversa dall'*existentia* pensata metafisicamente"[21]. L'uomo – nel suo esistere autentico che è la sua autentica essenza – *riposa* nel Dasein*, ma non è il Dasein*; e in una lettera a Beaufret Heidegger scrive "Ciò che lei dice sulla traduzione di «*Da-sein*» (esser-ci) con «réalité humaine» è giusto (…). «*Da-sein*» è una parola-chiave del mio pensiero, che dà perciò luogo a gravi fraintendimenti. «*Da-sein*» non significa tanto «*me voilà*!», quanto piuttosto – se mi è consentito esprimermi in un francese forse impossibile – «*être le-là*». E «*le-là*» corrisponde ad Aletheia: sveltezza, apertura"[22]. Questo è il Dasein per Heidegger, ed esso non può e non deve essere ricondotto all'esistenza umana (*existentia* o existence esistenzialista) pena la ricaduta in una lettura *metafisica* del Dasein. In un colloquio con Karl Löwith nel giugno del 1969, pervenutoci tramite la testimonianza di Jean Beaufret, Heidegger chiese al suo interlocutore come intendesse il Dasein in *Sein und Zeit*; Löwith rispose: "Das Da des Seins – Il Da (ossia il qui, o il lì, il sito) dell'essere". La risposta di Heidegger è categorica "Nein". Beaufret nel suo ricordo continua "estraendo una matita dalla sua tasca per posarla sul tavolo aggiunse: «l'essere non ha un 'dove' (qui, lì, ci) come questa matita, che aveva il suo 'dove' in tasca prima di averlo adesso sul tavolo. *Dasein* inteso come *être là*, essere qui o lì, esser-ci – come quando si dice "Spirito, ci sei… sei qui?" è solo un'invenzione dei Francesi, resa popolare da Sartre". Quest'ultima affermazione era già stata pronunciata da Heidegger due anni prima durante un seminario su Eraclito tenuto da Fink e aveva aggiunto: "ma così facendo è andato perduto tutto quanto si era guadagnato come nuova posizione in *Sein und Zeit*. L'uomo c'è forse al modo della sedia? (…) *Dasein* non vuol dire esser là o esser qua. Cosa vuol dire il *Da*?"[23]. A metà degli anni Sessanta, Heidegger riprende quanto

21 LU46, p. 48.

22 Lettera a Beaufret, Friburgo 23 novembre 1945 in LU46, p. 108.

23 Cfr. le *Note di traduzione* a cura di M. Borghi, con la collaborazione di I. De Gennaro e G. Zaccaria, in M. Heidegger, *Avviamento alla filosofia*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007, pp 357-361. Non concordiamo assolutamente con le scelte di traduzione proposte, che rendono illeggibile il testo di Heidegger (per es., *das menschliche Dasein* viene tradotto con "l'umano adessere", mentre con "adergerlo" è tradotto il senso del *Da* di *Dasein*). Si potrebbe continuare con queste astrusità (*Geschichte*, tradotta con "genitura", *Miteinander* con "coalescenza" e via di seguito) che danno l'immagine di un Heidegger invasato e esoterico per non dire in preda al delirio. Non era certo questo l'intento del filosofo tedesco quando teneva seminari con Gadamer, Fink e Löwith per citare solo alcuni nomi della filosofia del Novecento. Sullo stesso tenore di voluta incomprensibilità e oscurita si mantiene il testo tradotto e curato da G.B. De Marta, M. Heidegger, *Sul principio*, Bompiani, Milano 2006, che propone persino un glossario dei termini

aveva scritto negli anni '36-'37 nei suoi *Beiträge*, ossia che in *Sein und Zeit*, l'Esser-ci sembra essere mischiato con l'antropologico, con il soggettivistico e con l'individualistico, "eppure ha di mira il contrario di tutto ciò", proprio perché il *Dasein* tende alla "comprensione dell'essere" essendo "*pro-getto gettato*! L'*essere-nel-mondo* dell'esser-ci"[24]. E allo stesso modo, nel seminario su Eraclito del 1967 Heidegger afferma: "In *Sein und Zeit*, *Dasein* viene scritto come segue: *Da-sein*. Il *Da* è la *Lichtung* [radura, schiarita] e l'apertura dell'ente alla quale l'uomo è esposto. Il sapere della coscienza, il rappresentare è qualcosa di totalmente altro (…). La coscienza è possibile solo sul fondamento del *Da*, in quanto modo da esso derivato. È a partire da qui che va inteso il passo storico compiuto in *Sein und Zeit* con l'approccio che muove dal *Dasein* [Esserci] anziché dalla coscienza"[25]. Con *Essere e tempo* si compie dunque una prima svolta epocale e un altrettanto epocale rovesciamento di piani: non dalla coscienza individuale e soggettiva, non dall'uomo e con l'uomo, ha inizio la ricerca ma dal *Dasein*, ossia dall'apertura, dal *diradarsi* (*Lichtung*) della complessità antropologica moderna del *cogito* che porta alla supremazia dell'*animal rationale*; "la caduta dell'«uomo» invalso finora è possibile solo in base a una originaria verità dell'Essere"[26], in base cioè a quell'*Esser-ci* – l'essenzialmente altro dalla coscienza, dall'uomo – che "significa appropriazione (*Er-eignung*) nell'evento (*Ereignis*) in quanto essenza dell'Essere. Ma solo sul fondamento dell'esser-ci l'Essere giunge alla verità"[27]. La verità dell'essere, nascosta e obliata dalla metafisica, non può essere svelata (aletheia) dal sapere, umano troppo umano, della coscienza, ma da una *forma* che sia in grado di fare proprio nel senso di *appartenere* originariamente l'evento dell'Essere. Il *Dasein* è l'appartenenza originaria all'Essere, che permette a questo di giungere a verità ossia di svelarsi. Appropriazione come *appartenenza* sta a significare la comunità originaria e l'*etica originaria* [28] che Hei-

italiani! Cfr. al contrario l'ottimo contributo, M. Heidegger- E. Fink, *Dialogo intorno a Eraclito*, tr. it. di M. Nobile, saggio introduttivo (*Il pensiero e l'origine*) e cura di M. Ruggenini, Coliseum, Milano 1992, qui in particolare le pp 238-239 (d'ora in poi citato con la sigla DE67); e infine la fonte di queste citazioni, J. Beaufret, *In cammino con Heidegger*, tr. it. di S. Esengrini, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008.

24 BPE 36/38, p. 295 (172. *L'Esser-ci e la domanda dell'essere*).

25 M. Heidegger, *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, (Seminario semestre estivo 1966/67), *Heidegger e Fink. Dialogo intorno a Eraclito*, cit., p. 239.

26 BPE36/38, p. 294 (170. *Esser-ci*).

27 Ivi, p. 293 (168. *Esser-ci ed Essere*).

28 Cfr. P. Ricoeur, *Il problema etico in Essere e tempo*, in F. Bianco (a cura di), *Hei-*

degger ricerca e persegue nel *Dasein* come portatore manifestante l'Essere (*Seyn*); in questo senso l'apparire del *Dasein* nella storia "è la *crisi* (*Krisis*) tra il primo e l'altro inizio" è la fine della storia e la fine dell'uomo[29], la fine dell'intera storia della metafisica, in cui filosofia ed etica, uomo e coscienza, responsabilità e libertà riposano su un unico fondamento negativo, abitano il luogo della negatività[30].

Nella storia della metafisica, che è la storia dell'Occidente e dell'uomo europeo e del suo nichilismo[31], esserci vale esistere, ossia la *realtà dell'ente* che mostra già il passaggio dall'*energheia* all'*actualitas* "e che significa esser lì presente (…), in una accezione originaria: presenza". È questo il "primo inizio", nominato dalle parole della filosofia *physis e aletheia*; "il termine «esserci» riceve così pienamente il genuino contenuto del primo inizio: "*esser-*(*ci*) *essenzialmente come schiudendosi da se stesso*"[32]. Tuttavia, proprio nella storia della metafisica è invalso l'uso di intendere il *Dasein*, l'esserci, l'esistente come quell'ente stesso "realmente presente nel suo insieme", si è trasposto "il termine che sta per il modo della realtà dell'ente all'ente stesso" così, con esserci si viene a tradurre il concetto di *existentia*, che significa già *actualitas*, "realtà in contrapposizione alla mera possibilità come idea (…). *Existentia* resta il nome che si dà alla realizzazione di ciò che una cosa è quando appare nella sua idea"[33]. In tal modo, afferma Heidegger, è possibile parlare di una esistenza delle cose, di una degli animali, di una dell'uomo e di una temporale.

Ma nell'"*altro inizio*" il termine esser-ci muta radicalmente senza "alcun passaggio intermedio"; non è lo Zarathustra nietzscheano che è *ponte* verso l'*Übermensch*, l'essr-ci è qui l'essere del Ci, "l'apertura dell'ente in quanto

---

degger in discussione, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 50-62; A. Jacob, *Heidegger e la questione etica*, ivi, pp. 108-113. Il testo di Ricoer è di estremo interesse anche per la tesi secondo la quale "l'ontologia viglila sulla soglia dell'etica. (...) Purtroppo Heidegger non mostra come si potrebbe percorrere il cammino inverso, dall'ontologia all'etica" (ivi, p. 50). Ciò non accade forse perché per Heidegger tale cammino è il cammino della metafisica.

29 Cfr. G. Bataille et Al., *Sulla fine della storia*, a cura di M. Campa e F. Di Stefano, Liguori Editore, Napoli 1985.

30 G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982, pp. 4-5.

31 Cfr. F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, tr. S. Giametta, a cura di G. Campioni Adelphi, Milano 2006; M. Heidegger, *Nietzsche*, MHGA Bd. 6.I/II, hrsg. von B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1996/1997, Il *nichilismo europeo (1940)*, in Id., *Nietzsche*, tr. it. e postfazione a cura di F. Volpi, pp. 563-743. La traduzione italiana di Volpi si basa sull'edizione Günther Neske, Pfullingen 1961.

32 BPE 36/38, (173. *L'esser-ci*), pp. 295-298, qui p. 296.

33 LU46, p. 50.

tale, il fondamento dell'*aletheia*, pensata in modo più originario"; l'esserci è un *modo* – si potrebbe dire in un linguaggio non fenomenologico una *forma* – dell'essere che proprio in quanto è il Ci, è "un ente speciale" in quanto è essenzialmente l'essenziale permanenza dell'essere[34]. L'essere è essenzialmente nel *permanere* del *Ci* (*Da*), ossia nella "essenziale permanenza di quell'apertura che sola apre il velarsi (l'essenza dell'Essere) ed è in tal modo la verità dell'Essere stesso"[35]. Nella *Lettera sull'«umanismo»*, di dieci anni posteriore ai *Beiträge*, il Ci è la radura dell'essere e unicamente questo «essere» del Ci possiede il carattere dell'*e-sistenza*, "cioè dell'e-statico stare-dentro nella verità dell'essere. L'essenza e-statica dell'uomo riposa nell'e-sistenza, che resta diversa dall'*existentia* pensata metafisicamente"[36]. In ciò consiste il significato fondamentale della celebre proposizione di *Sein und Zeit* in cui si dice "l'«essenza» dell'Esserci sta nella sua esistenza"[37], che pone uno iato incolmabile con l'esistenzialismo e pone l'impossibilità fin da sempre di definire Heidegger un esistenzialista. Ma è pure interessante notare come in un nota a margine del cosiddetto *Hüttemanual* – l'esemplare di *Essere e tempo* di Heidegger – egli appunti: "Solo l'Esserci esiste e soltanto esso; quindi, Esistenza: l'essere esposto e lo stare fuori nell'apertura del Ci: Ek-sistenza"[38]; e in precedenza avesse annotato "l'Esser-ci, nel quale essenzialmente è l'uomo. Ma non in quanto attualità egoica di un soggetto, al contrario: Esserci ed Essere". Ciò che sembra chiaro è che l'esito soggettivistico di *Sein und Zeit* non consiste nel considerare il Dasein come l'essere dell'uomo, come esistenza specificamente umana, quanto piuttosto consiste nell'interpretare ancora il Dasein, seppure inteso come *esistenza neutra*, come punto di partenza per risalire alla verità dell'essere. In tutti i casi l'Esserci di cui si tratta non è l'esserci del "*primo inizio*", quello metafisico e preontologico, ossia l'esistere dell'uomo, lì presente. L'esser-ci dell'"*altro inizio*" non può essere l'ente che è lì, presente, né ciò che rende oggetto un altro ente e che in tale modalità si pone con esso in relazione; né è uno specifico carattere dell'uomo, che rende differente e superiore la sua esistenza rispetto a quella degli altri enti; l'esser-ci è ciò che rende possibile l'essenziale permanere dell'apertura della *Lichtung* e il Ci è il diradamento – quindi il luogo della radura stessa – della complessità metafisica, del buio della coscienza individuale, pri-

34 BPE 36/38, p. 296.
35 Ibidem.
36 LU46, p. 48
37 SuZ, p. 106 (42).
38 SuZ, p.106 ed. it., p. 42 ed. ted., "Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinaus-stehen in die Öffenheit des Da: Ek-sistenz".

vata e impermeabile. E tuttavia, proprio in quanto diradante la velatezza, il *Da* del Dasein *appartiene* esso stesso a questo velarsi; qui, dice Heidegger, "tutti gli ambiti e le prospettive della metafisica falliscono", perché essa domanda "dell'enticità partendo dall'ente", riponendo la verità dell'Essere (*Seyn*) – l'aletheia – nell'enticità dell'ente (*Seiendheit des Seienden*). Solo in questo modo, tuttora invalso, Esserci significa qualcosa che è lì presente, un "*presentarsi* in un luogo e in un tempo" (in einem Wo und Wann *vorkommen*)[39]. E tuttavia, il Ci è "ciò che mai troviamo lì", ciò che per noi è ancora incomprensibile, abituati da sempre a vedere la presenza; esso è per noi "ancora del tutto sconcertante", *Befrendliche*, straniero e altro[40].

Il nuovo inizio è *altro* e porta con sé "*l'uomo futuro*" (*der künftige Mensch*), che ha il compito di tenere aperta la radura; è questa la "cura" dell'*altro uomo*, la prassi autentica, che è destinazione e compito (*Ausgabe/Bestimmung*), che si contrappone essenzialmente alla *phronesis*, in quanto *avvedutezza* dell'uomo della polis[41]; uomo futuro che, più tardi, Heidegger chiamerà "pastore dell'essere"[42]. L'altro inizio *pensa*, non fa filosofia; e pensa l'Essere (*Seyn*) nel suo significato futuro (*künftige*), non come un "sussistere" (*vorkommen*) bensì come *sopportare* (*Ertragsamkeit*), ossia "come fondazione del Ci. Il Ci non significa un qui e là di volta in volta determinabile in qualche modo", non è neppure una modalità di esistenza che si differenzia per genere nello spazio e nel tempo, "bensì la *radura* (*Lichtung*) dell'Essere stesso, la cui apertura soltanto concede lo spazio per ogni possibile qui e là", per la fondazione delle epoche storiche e per la collocazione dell'ente in queste.

L'Essere è dunque, in prima battuta, *sopportare*. È questo un termine essenziale nel pensiero heideggeriano. Già nel citato corso del semestre estivo del 1931, che ha per tema la ricollocazione e la ridefinizione dei concetti-chiave aristotelici di *dynamis* ed *energheia*, Heidegger pensa l'essere come relazione tra *Kraft* ("forza") – che traduce dynamis – e *am-werke-sein* (essere-all'opera) – che traduce energheia –, ponendo di fatto la questione dell'essere in rapporto alla *kinesis*, in un moto di traslazione che va dal piano metafisico al piano fisico. Se dynamis ed energheia non possono più essere indicate rispettivamente con i concetti metafisici di *potentia* e

39 BPE36/38, p. 297, (§ 173. *L'esser-ci*).
40 Ibidem; tr. it. del termine *Befremdliche* modificata.
41 Cfr. F. Volpi, *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, cit.; Aristotele, *Ethica Nicomachea. Libro VI*, tr. it. dal tedesco di F. Bolino, intr. e commeto a cura di H.G. Gadamer, il melangolo, Genova 2002.
42 LU46, p. 56.

actus, in tedesco *Vermögen* e *Verwirklichung* e *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*, allora esse vanno considerate *kata kinesin*, secondo il movimento, devono cioè essere collocate in ambito *fisico* e non all'interno della metafisica. La *Fisica* aristotelica – dirà Heidegger nel celebre saggio del 1939 – "è il libro fondamentale della filosofia occidentale, un libro occultato e quindi mai pensato sufficientemente a fondo"[43], affermazione alla quale fa da pendant quanto Heidegger sostiene nella parte introduttiva del corso del 1931, in cui afferma che se il trattato su dynamis ed energheia è sempre stato pensato come un trattato «metafisico», tuttavia noi non sappiamo cosa significhi «metafisica» e il fatto di saper che questo trattato aristotelico appartiene alla metafisica non solo non ci dice nulla ma anzi ci induce in errore e non da oggi ma da due millenni. "Quel che più tardi si è inteso con questa parola e con il suo concetto, con «metafisica», infatti, non è mai stato in possesso di Aristotele. Aristotele, poi, non è mai andato alla ricerca di quel che sin dall'antichità si crede di trovare in lui sotto il nome di «metafisica»"[44].

L'operazione di Heidegger consiste nel decostruire il senso e la funzione fondamentale dei concetti catalogati come metafisici e attribuiti ad Aristotele; la risignificazione che ne consegue è provocata dalla traslazione dal piano dell'immobilità, attuale e presenziale, della metafisica a quello della motilità cinetica (kinesis, *Bewegtheit*) della fisica. Dynamis è così *Übertragung*, termine tecnico del diritto che significa "*trasferimento*" e corrisponde alla funzione che svolge la metafora (*metaphorà*); ma assieme al significato metaforico di dynamis, che bene ridà il senso del movimento, essa è pure *Fähigkeit*, capacità nel senso di "saper fare", ma anche di saper *sopportare*; sopportare una fatica, un dolore, un peso, un'emozione, mantenere qualcosa nella condizione in cui è, un *tollerare* (*ertragen*) che è *conservare* (*durchhalten*), forza d'essere in quanto sopportazione e resistenza. In entrambi i termini – usati poi anche nei *Beiträge* – vi è una venatura, un'accezione primariamente negativa, e in entrambi vi compare uno *sforzo*, un movimento di resistenza – che è poi quello del *Seyn* –; "*tollerare*" (ad es. tollerare una terapia) ha però il senso positivo di reagire e sopportare con forza – il movimento reattivo dell'Essere – e in questo senso tollerare significa non-rifiutare nel modo dell'accettazione. Analogamente, "*conservare*" significa mantenere uno stato ed è legato al senso dell'*appartenenza*, quella *Befindlichkeit* originaria ed autentica del Ci. Il conservare è la cura che il Ci

43 M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, in Id., *Wegmarken* (1919-1961), MHGA Bd. 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. *Sull'essenza e sul concetto di Φύσις*, Id., *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1978, p. 196.

44 AM31, p. 9.

deve prestare nel mantenere aperta la dimensione veritativa della *Lichtung; conservazione* significa fare durare nel tempo e ciò implica un lavoro, una diversa modalità d'essenza dell'agire, una disposizione alla fatica e alla sofferenza sul se-Stesso. Tale *conservazione* ha il significato originario di capacità (dynamis) di non alterare l'appartenenza, di non snaturare i legami, un non-intervenire per lasciare essere gli enti così come essi sono. Ma anche questo lasciar essere è un agire, anzi è l'agire più originario e autentico, in quanto implica fin da sempre un decidere e un decidersi per; è la *cura* che s'identifica tout-court con l'esistenza stessa del *Da-Sein*.

Il *Seyn*, così come il Ci dell'Esser-ci, sono essenzialmente *dynamis*, forza di fare, nel senso di una negatività oppositiva alla produzione progressiva dell'economia occidentale; sono un *arche tou poiein* in quanto *arche tou paschein*, un fare che è capacità di sopportare, un fare che sa patire, nel movimento (kinesis/*Bewegtheit*), lo sforzo di appartenenza e di povertà, l'originario come accessibilità al mondo.

Al di là di ogni lettura ontologica e di ogni interpretazione prettamente teoretica, attraverso questi termini, si mostra evidente la valenza politica, di assoluta portata, del discorso heideggeriano, in modo molto meno equivoco che nei cosiddetti scritti politici. È su questa strada che Heidegger viene a trovarsi solo e isolato. Il suo tentativo di occultare categorie politiche, costitutive della cosiddetta rivoluzione conservatrice, sotto una costruzione ontologica che riporti alla dimensione originaria e propria (*eigentlich*), al fine di progettare un 'ordine nuovo' che riscopra nell'Essere (*Seyn*) e non nella politica (*Polis* e *zoon politikon*)[45] il senso dell'uomo futuro e del suo agire, si infrange negli eventi drammatici della storia.

Contro ogni teologia politica e ogni forma di teologia economica[46], Heidegger prospetta una seconda fase della sua rivoluzione che va contro il dominio del mondo da parte della tecnica (USA e Gran Bretagna in particolare) e contro l'ordine dell'uguaglianza e dell'umanesimo democratico e socialista (Europa), per un ritorno alla "terra natia" (*Heimat*) ormai sentito solo dalle popolazioni orientali[47]. La sua rivoluzione è la rivoluzione dello Spirito (*Geist*) che si è fatto anima (*Seele*): contro l'eugenetica di Baeumler e Krieck, in parte contro Schmitt – in particolare per quanto riguarda la derivazione teologica dei concetti politici, ma non per l'analisi sull'Europa

45 Cfr. J. Ritter, *Metafisica e politica*, tr. it. di G. Cunico e R. Garaventa, intr. di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983.

46 Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, cit.

47 Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit.; G. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit.

e sugli Stati Uniti –, di certo contro il nazismo (in modo assolutamente silenzioso) che non ha portato avanti la seconda fase della rivoluzione e che si è trasformato nella macchina biopolitica e nel potere capitalistico borghese dei grandi gruppi economico-finanziari, Heidegger combatte – come Don Chisciotte – la sua rivoluzione, divenuta pericolosa per tutti: per il nazismo, per le democrazie occidentali, per il comunismo sovietico, così come per tutto il mondo della cultura, tanto quello asservito alle dittature quanto quello omologato nelle democrazie.

2. *Angoscia e Spaesamento*

Nella Prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?*[48] Heidegger mette a tema la differenza d'essenza che intercorre tra paura e angoscia; la prima, infatti, è caratterizzata dall'avere un oggetto determinato; si ha sempre paura di qualcosa e chi ha paura "è prigioniero di ciò in cui si trova". Il sentimento della paura caratterizza la figura del servo nella dialettica hegeliana dell'autocoscienza; questi, ha paura della morte e si radica nella vita oggettivata rendendosi schiavo della determinatezza e oggettivandosi egli stesso. La paura è anche il sentimento che domina l'uomo nietzscheano del *ressentiment* e la storia che egli produce[49]. La storia dell'Uomo sembra la storia della paura; storia di servi, di deboli, di uomini che lottano per la sopravvivenza e che si temono a vicenda, che creano patti e istituzioni per proteggersi e salvare la vita, uomini che creano valori e idoli, producendo alla fine solo la cultura del nichilismo, del «meglio volere il nulla piuttosto che non volere»; ed è questa la fine della storia che Kojève pone a tema nelle sue interpretazioni della *Fenomenologia* hegeliana. Heidegger non si discosta dalla tradizione hegelo-nietzscheana e vede nella paura il radicamento nella determinatezza e nella oggettivazione e contemporaneamente un tendere dell'uomo "a salvarsi da qualcosa di determinato" (WM29, p. 49), di contro all'indeterminatezza dell'angoscia; da una parte la certezza determinata e oggettiva della vita per il servo dall'altra l'alea del signore.

48 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, (1929), in MHGA Bd. 6), *Wegmarken*, cit., *Che cos'è metafisica?*, tr. it. e Nota introduttiva a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005[3], citato nel testo con la sigla WM29. il *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* (1943), citato nel testo con la sigla PWM43 e l'*Introduzione a «Che cos'è metafisica?»* (1949), citata nel testo con la sigla EWM49, hanno la medesima collocazione bibliografica.

49 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 62-65

"L'angoscia rivela il niente", l'allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che, allontanandosi, si rivolge a noi, così che "questi esseri umani che noi siamo" (nel 1949 Heidegger specifica in nota: "ma non l'uomo in quanto uomo «dell'» esser-ci") sentono che, con l'ente, anch'essi dileguano.

Lo *spaesamento* (*Unheimlichkeit*) non riguarda "«tu» o «io»" ma un *neutro* e indeterminato "Uno", il "puro esser-ci" ("l'esser-ci «nell'» uomo, 1949, 5ª ed.) che si sente spaesato, come se si trovasse in uno stato di sospensione in cui "non può tenersi a niente". Non, dunque, l'uomo, persona e individuo, è spaesato ma l'esser-ci che è ancora in esso; il neutro esistere e solo esso si spaesa. L'angoscia manifesta il Niente e produce la differenza ontologica, per cui l'ente in quanto tale non è il Niente, e quest'ultimo è "il rendere preventivamente possibile", "*cioè l'essere*", come Heidegger spiega nella 5ª edizione del 1945. Essere è in quanto apertura che rende preventivamente possibile l'ente e "solo sul fondamento dell'originaria manifestatezza del Niente" l'uomo può prendersi cura degli enti, così che l'essenza dell'uomo e del suo agire si trovano in questo Niente che è l'Essere stesso, il che non vuol dire che tutto è niente, "ma al contrario ciò significa assunzione e apprensione dell'ente: essere e finitezza" (WM29, nota b., p. 55), significa cioè prendersi in carico l'ente. L'azione del Niente è nientificazione (*Nichtung*), non nel senso di negazione e annientamento, come la intende la logica, cioè "l'interpretazione *tradizionale* del pensiero", ma è ciò che rivela l'ente nel suo *essere non* ("il «non» non nasce dalla negazione, ma la negazione si fonda sul «non» (…). Il Niente è l'origine della negazione e non viceversa", WM29, p. 58); in tal modo, l'esser-ci trova la propria origine nella nientificazione del Niente – nell'azione dell'Essere – , ossia nel Niente stesso – l'Essere – , che Heidegger considera come processo, e la rivoluzionaria interpretazione dell'uomo che ne deriva non passa più attraverso lo schermo della logica.

E tuttavia, l'esserci (dell'Uomo, del popolo) tende a reprimere il "sentirsi situato" (*Befindlichkeit*, WM29, p. 48)[50] nell'angoscia, pur essendo

50 È questa la traduzione che fornisce Volpi. Nel *Glossario* di *Essere e tempo* Chiodi traduce *Befindlichkeit* con «situazione emotiva» e chiarisce: "Esprime lo stato in cui uno si trova, si sente (da *finden*, trovare). Nella situazione emotiva L'Essserci «si trova» in cospetto di se stesso in quanto è un esser-gettato. Paura e angoscia sono le situazioni emotive fondamentali, corrispondenti all'inautenticità e all'autenticità dell'esistenza", p. 687. Cfr. A. Caputo, *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2001. "La *Befindlichkeit* è la condizione di possibilità delle *Stimmungen* e queste ultime sono l'espressione correlata della *Befindlichkeit*. Anche la tonalità emotiva sovrana di *Essere e tempo*, l'angoscia, infatti, non a caso, viene detta da Heidegger *Grundbefindlichkeit*", ivi, p. 18.

in lui sempre presente; la si può percepire con modalità diverse, secondo il comportamento: di meno in quello dell'indaffarato, maggiormente in quello che "si contiene"; quest'ultimo è l'esserci (dell'uomo, del popolo) più "audace", perché "non tollera alcuna contrapposizione alla gioia o addirittura al comodo piacere del tranquillo tirare avanti. Al di là di tali opposizioni, essa [l'angoscia] è segretamente alleata alla serenità e alla mitezza dell'aspirazione creatrice" (WM29, p. 60). La citazione ha, oltre l'indicazione teoretica, un significativo aspetto 'politico'; l'Esserci audace, colui che prova l'esperienza dell'angoscia e davanti alla quale non fugge, è l'Uomo e il Popolo che non tollera la pace e che possiede l'accessibilità al mondo in quanto povertà. Contro l'accumulazione di ricchezza tramite un mondo-natura, serbatoio finito per uno sviluppo infinito, di utilizzabili, guidato dalla logica della razionalità allo scopo weberiana e dal conseguente "disincanto"[51], che giustifica il progresso diacronico della storia[52] e il suo continuo progresso, l'Esserci audace – che non può più essere inteso

51 Con l'espressione «*Entzauberung der Welt*», il disincantamento del mondo, Weber non intende soltanto un processo storico-sociale per cui il mondo viene affrancato dalle forze magiche e religiose per essere consegnato alla razionalità scientifica, un mondo in cui gli déi non abitano più e l'ultimo dio è già morto, ma manifesta la finalità e l'intenzionalità dell'agire umano, nel senso che il disincanto è il risultato dello sforzo di intellettualizzazione, ossia di oggettivazione, e di razionalizzazione della realtà compiuto dall'uomo occidentale. Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, cit.; M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977; F. Bianco, *Max weber e le antinomie del moderno*, «Paradigmi», nr. 22, anno 1999; Id., *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1997; L. Cortella, *Crisi e razionalità*, Guida, Napoli 1981.

52 Cfr. J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, tr. it. e intr. a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1981[2]; L. von Ranke, *Le epoche della storia moderna*, tr. it. di G. Valera, intr. di F. Carratelli Pugliese, Bibliopolis, Napoli 1985; J.G. Droysen, *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia (1857)*, tr. it. di S. Caianiello, presentazione di F. Tessitore, in particolare si veda la sezione B. della Parte Seconda, che titola *L'uomo e l'umanità* nella traduzione di G. Cantillo; J. Burckhardt, *Sullo studio della storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, tr. it. e prefazione a cura di M. Ghelardi, Einaudi, Torino 1998; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, voll. I/II, tr. it. di A. Spinelli, Ricciardi, Napoli 1943; F. Meinecke, *Senso storico e significato della storia*, tr. it. di M.T. Mandalari, prefazione di F. Tessitore, con una Appendice di B. Croce, E.S.I., Napoli 1980; Id., *Le origini dello storicismo*, tr. it. di M. Biscione et Al., Sansoni, Firenze 1973; W. Dilthey, *Critica della ragion storica*, tr. it. e intr. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1982. In altro ambito vanno ricordati i contributi di W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, tr. it. e intr. di D. Di Cesare, prefazione di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1991; De Saussure, *Corso di lingiustica generale*, tr. it., intr. e commento a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 2003.

come individuo singolo né come *Übermensch* – si fa "ostile" e mostra tutta la sua "asprezza del detestare"; in lui, più profonde di qualsiasi adeguatezza logica, "più responsabili sono il dolore del fallimento e l'inesorabilità del proibire. Più pesante l'amarezza della rinuncia" (WM29, p. 59). Questa possibilità di comportamento – la vita fattiva – dell'Esserci sfugge alle categorie classiche della politica e allo stesso tempo decostruisce e distrugge il complesso etico sul quale si fonda la società moderna, sostituendo al concetto di responsabilità individuale, le leggi primitive della comunità di popolo[53]. Dietro un linguaggio ontologico arcaico si cela la raffigurazione di un'esistenza (Esserci), di un *non-uomo*, che ha abbandonato definitivamente l'orizzonte politico[54], sia parlamentare-dialettico che rivoluzionario-egalitaristico, e che contemporaneamente ha ripudiato il sistema economico sia capitalistico che pianificato.

Questa rivoluzionaria e conservatrice modalità d'essere dell'Esserci, in quanto *esistenza pura*, ossia aformale e neutra, "fa dell'uomo il luogotenente del Niente" (WM29, p. 60); detto in altri termini, colui che *attende* all'Essere, colui che, più avanti, Heidegger indicherà come "pastore dell'Essere".

In questa dimensione, l'uomo nella sua autentica essenza, che è povertà, si comprende come finito[55]. Unicamente in questa finitezza e come senti-

53 G. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit.; P. Fritzsche, *Vita e morte nel Terzo Reich*, tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 38-55. Il rimando d'obbligo è a C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit. Si veda pure O. Spann, *Il vero stato*, vol. III, *La struttura gerarchica della comunità*, Ar, Padova 1987; W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, Editrice il Corallo, Abano Terme (PD)1981; Id., *Metafisica del capitalismo*, tr. it. e postfazione di C. Mutti (*La contemplazione capitalistica del mondo*), Ar, Padova 1994²; O. Spengler, *Prussianesimo e Socialismo*, tr. it. di C. Sandrelli, Ar, Padova 1994; Id., *Anni della decisione*, tr. it. di F. Freda, Ar, Padova 1994. Va assolutamente posto in chiaro che la casa editrice che pubblica i testi qui citati fa riferimento all'ambiente più pericoloso della destra eversiva e stragista che ha ancora in G.F. Freda un elemento di spicco e un 'esempio' culturale e politico per alcuni giovani. È ovvio che qui si è utilizzato questi testi unicamente per mostrare le deviazioni che fin dalla Repubblica di Weimar erano prepotentemente presenti nella società e nell'intellettualità tedesca. Va rimarcato, tuttavia, che testi così importanti per comprendere le origini e le motivazioni dei totalitarismi dovrebbero avere una edizione ben diversa.

54 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, in Id., (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001, pp. 23-104.

55 Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, tr. it. e intr. di G. Berto (*Pensare "secondo l'aporia"*), Bompiani, Milano 1999; Id., *I fini dell'uomo*, in Id., *Margini.della filosofia*, tr. it. di M. Jofrida, Einaudi, Torino 1977, pp. 153-185.

nella del Ni-ente (Essere), può rapportarsi alla totalità degli enti. L'essere umano, però, ha voluto *andare oltre* l'ente e su questa base ha formato e costituito la propria esistenza (esserci), "ma questo andare oltre è la metafisica stessa" (WM29, p. 65); innanzitutto e per lo più, storicamente l'uomo è e vive metafisicamente; di più, la metafisica diviene parte essenziale e costitutiva della «natura umana», essa, afferma Heidegger, "è l'esserci stesso", la stessa esistenza dell'uomo.

La metafisica, la gradualità e la distinzione tra gli enti, è ciò che determina l'essenza e l'esistenza (esserci) dell'uomo e per questa ragione "la metafisica è l'accadimento fondamentale nell'esserci". Più tardi, nel *Nachwort* del 1943, Heidegger chiarisce in cosa consista "la disponibilità all'angoscia" propria dell'uomo; essa è la disposizione al richiamo e alla chiamata "nella verità dell'essere" e questa è la sua essenziale *Befindlichkeit*: "il chiaro coraggio dell'angoscia" (PWM43, p. 78) che consente "la misteriosa possibilità dell'esperienza dell'essere, perché vicino all'angoscia essenziale e allo sgomento dell'abisso abita il timore".

Siamo nel 1943; è vero che per Heidegger le contestualizzazioni spesso sono fuorvianti, ma certamente la coscienza che la guerra era perduta si stava facendo strada in larga parte dell'intellighentia tedesca, coinvolta o meno con la dittatura. Il sentimento dell'angoscia e dell'abisso non sono solo degli esistenziali che rimandano alla dimensione autentica dell'Esserci, ma indicano anche la situazione emotiva, la *Befindlichkeit* dell'Esserci, inteso come popolo (*Volk*) tedesco. È per questo che non bisogna aver paura dell'angoscia che sovrasta, paura che disorienta e può "far misconoscere i riferimenti più semplici"; ossia, per dirla con Schmitt: Stato, Movimento, Popolo, le fondamenta su cui poggia il *Führerprinzip* e la *Gleichschaltung* (uniformazione) di tutti i tedeschi; infatti, "che cosa sarebbe ogni coraggio se non trovasse nell'esperienza dell'angoscia essenziale il suo corrispettivo?"

Sono queste, forse, le parole che pesano di più di qualsiasi documento storico all'interno del pensiero heideggeriano; in esse si sente ancora l'adesione ad un regime che, seppur incapace di portare a termine la "seconda fase rivoluzionaria", dando avvio al "nuovo inizio", è visto da Heidegger ancora come l'unica espressione di ribellione alla dominante *Kultur* dell'Occidente. Le proposizioni che vogliono avere un carattere filosofico neutrale sono, tuttavia, intenzionate nella forma di una *nuova politica*: così, affermare che degradare l'angoscia – ossia ciò che permette il *riferimento* dell'essere all'uomo, riferimento che viene ad aprirsi nella radura (*Lichtung*) – a semplice paura – ossia la dimensione umana del vivere quotidiano, che produce il ritrarsi nella coscienza e il cercare rifugio nella *Kultur*, la civiltà del gregge nietzscheano e l'etica dei valori su cui si fon-

da la società, nelle istituzioni del liberalismo e del liberismo economico, nella *Zivilisation*, ovvero la continua ricerca indirizzata verso il progresso scientifico e tecnologico, in una parola nell'Occidente illuministico e positivo – significa per Heidegger togliere al popolo il senso del coraggio, che "riconosce nell'abisso dello sgomento (*Schrecken*) lo spazio pressoché inviolato dell'essere, dalla cui radura soltanto ogni ente ritorna in ciò che è e che può essere" (PWM43, pp. 78-79).

L'angoscia, dunque, è ciò che dà la possibilità all'Esserci, inteso come unità di Stato Movimento e Popolo, proprio come in Schmitt, di ritrovare il comportamento originario del coraggio che lo porta di fronte al Niente; è in questo senso che Heidegger afferma che "uno dei luoghi essenziali del silenzio senza parole è l'angoscia nel senso dello sgomento in cui l'abisso del Niente dispone l'uomo. Il Niente come altro dall'ente è il velo dell'essere" (PWM43, p. 85); nella 5ª ed. del 1949 Heidegger scrive: "Il Niente: il nientificante, cioè in quanto differenza, è come velo dell'essere, ossia dell'essere (*Seyn*) nel senso dell'evento della fruizione (*Brauch*)". Se il Niente, nella sua alterità dall'ente è il velo dell'essere, se cioè l'essere è questo velo, il disvelare, la ricerca e l'ottenimento della verità, il suo possesso, ossia la ragion d'essere stessa della metafisica, è la perdita dell'essere medesimo. Ecco perché l'essere ama nascondersi[56].

Se è possibile la traduzione di queste affermazioni – ben sapendo che ogni tradurre è un tradire – in un senso storico-epocale, in cui storia e destino convergono, risulta abbastanza chiaro che in questo luogo e a questa altezza Heidegger descrive la situazione che i popoli dell'Europa, non solo quello tedesco, stanno vivendo; e quel "silenzio senza parole", angosciato e sgomento, il dantesco inferno come "luogo di luce muto"[57], fa tornare alla memoria la terribile visione dei campi di sterminio, di cui Heidegger mai fa parola. Heidegger non può permettersi nessun motto di condanna verso il genocidio; egli stesso con il suo pensiero – non con l'adesione al nazismo[58] – se l'era già da sempre negata; nessun perdono[59] può essere

56 Cfr. M Heidegger, *Heraklit*. I. *Der Anfang des abendländiscen Denkens*, (SS 1943), II. *Logik*. *Heraklits Lehre vom Logos* (SS1944), MHGA Bd. 55, hrsg von M.S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, *Eraclito*. *L'inizio del pensiero occidentale*. *Logica*. *La dottrina eraclitea del Logos*, tr. it. di F. Camera, Mursia, Milano 1993. Cfr. Eraclito, fr. 123 [10] DK: "physis kryptesthai philei".

57 Dante, *Inferno*, canto V, "io venni in luogo d'ogni luce muto", v. 25; come gia accennato più in alto.

58 Su tale argomento si ritornerà più avanti. Qui è sufficiente sottolineare come fin da sempre Heidegger si sia opposto a ogni dottrina biologistica, eugenetica e della razza, entrando in aperto conflitto con Baeumler e Krieck

59 Cfr. J. Derrida, *Perdonare*, tr. it. a cura di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2004;

richiesto da Heidegger e qualsiasi condanna riproporrebbe, soltanto, la dimensione "umanistica" e l'etica metafisica, riproporrebbe cioè quell'uomo animal rationale che fonda la propria umanità nel principio di responsabilità e di colpa, anche se essere contro l'umanismo non significa essere contro l'uomo[60]. Il dramma di Heidegger[61] è quello di non poter partecipare al sentimento di colpa e responsabilità[62], di condanna[63] e pacificazione. Il suo silenzio è quello sinestetico dell'angoscia, la sola situazione emotiva che apre la dimensione del riferimento dell'essere all'uomo.

E tuttavia, tutto ciò non può giustificare.

3. *Il senso dell'uomo: «fare scienza» e agire metafisico*

L'uomo, afferma Heidegger, "è un ente fra gli altri" (WM29, p. 40), una modalità effettiva dell'esistere, proprio in quanto, come si dice in *Sein und Zeit*, "l'esistere è sempre effettivo. L'esistenzialità è sempre determinata

---

M. Heidegger, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992. Il testo contiene un'importante e utilissima raccolta di contributi dei maggiori protagonisti che hanno incrociato e studiato il pensiero heideggeriano. Qui si veda J. Derrida, *Il silenzio di Heidegger*, ivi, pp. 181-185 e quello di E. Levinas, *Ammirazione e delusione*, ivi, pp. 187-192.

60 LU46, p. 81.

61 Cfr. M. Heidegger, *Zollinkoner Seminare*, MHGA Bd. 89, hrsg. von C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, *Seminari di Zollikon*, tr. it. di A. Giugliano, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991. " Nel momento forse peggiore della vita, quando aveva visto minacciata la sua stessa dignità di uomo e di studioso dalla Commissione di Epurazione per l'Università insediatasi a Friburgo (...), Heidegger aveva dovuto far ricorso, per un grave stato di abbattimento e di esaurimento nervoso, alle cure di uno specialista, Gebsattel, trovandovi – come si espresse – innanzi tutto «umanamente» sostegno. In questo «umanamente» è forse già da intravedere la cifra della successiva, ed elaborata, richiesta «teorica» che egli porrà alla psicopatologia, che «il polo unitario» della scienza psicoterapeutica debba essere «l'uomo esistente» nell'integrità del suo esserci (...). È questo «uomo esistente» che ha bisogno innanzi tutto di «umano sostegno» nella sua sofferenza", pp. 5-6.; questo «umanismo» heideggeriano ci sembra in verità del tutto costruito; H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 273; M. Heidegger, E. Blochmann, *Carteggio*, 1918-1969, Lettera di Heidegger a Blochmann (Freiburg, 21.III.48), pp. 153-155; EWM49, pp. 98-99.

62 Cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, tr. it. di A. Pinotti, prefazione di U. Galimberti (*La colpa metafisica*), Raffaello Cortina, Milano 1996

63 Cfr., H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2007.

in modo essenziale dalla effettività" (SuZ, p. 301/192). La rete di rimandi e di rapporti "per cui ne va" dell'Esserci, non è il risultato dell'unione del mondo degli oggetti con un soggetto, non si produce la realtà[64], così come non si producono la coscienza e la vita. L'ente uomo, che ha "il modo di essere dell'esserci", non può venir compreso in virtù di questa idea di realtà e di sostanzialità e ciò determina il fatto che "la sostanza dell'uomo è l'esistenza" (SuZ, p. 327/212). Come si può notare, in questa asserzione, che è poi una definizione, manca l'aggettivo possessivo: la sostanza dell'uomo, cioè, non è la *sua* – individuale e singolare – esistenza, bensì l'*esistere neutro*, il Dasein; la sostanza dell'uomo è, dunque, l'Esserci e solo per questo motivo può essere compreso come un ente tra gli enti. La prima e decisiva conseguenza del dire che l'uomo è ente tra gli altri enti, conduce alla negazione della *sua* essenza specifica in quanto vivente dotato di ragione (animal rationale) e a negare la differenza d'essenza tra l'uomo e gli altri enti, ponendo di fatto una uguaglianza tra *tutti* gli enti, considerati ora in una dimensione di orizzontalità e non verticalmente in una gerarchia piramidale ontologico-metafisica.

Il processo di distinzione che fa dell'ente umano un *uomo* consiste in una particolare forma di agire: il «fare scienza»; "in questo «fare» accade niente di meno che l'irruzione di un ente, detto uomo, nella totalità dell'ente" (WM29, p. 40); l'uomo che agisce in modo scientifico-razionale, logico (logos), è colui che si distacca, in un movimento volontario di separazione, dagli altri enti in virtù di un comportamento e di un agire che è un fare, una prassi che è produzione tecnica, che mette in luce la *volontà* dell'ente uomo sotto la forma della scienza. Da questa posizione dell'uomo nel mondo deriva – tra le altre questioni – la problematica circa l'Altro e i rapporti che si vengono ad instaurare tra l'io soggetto e il differente. Non si vuole qui affrontare l'analisi della critica heideggeriana alla scienza – il fatto che la "scienza non pensa" (WD51, p. 41), mentre "la filosofia non può mai essere misurata con il parametro dell'idea di scienza" (WM29, p. 66) – quanto piuttosto evidenziare che l'uomo, innanzitutto e per lo più, è "in grado di cercare solo se ha anticipato la presenza di quel che cerca" (WM29, p. 45), dimenticando così, volontariamente, che "solo perché possiamo domandare e fondare, è assegnato alla nostra esistenza il destino della ricerca" (WM29, p. 65). L'uomo pre-pone l'esistente come il ricercato, edifica, grazie alla *certitudo* dell'*ego cogito*[65], "la cieca ostinazione dell'intelletto

64 Cfr. al proposito SuZ § 43, *Esserci, mondità e realtà*, pp. 311-327 (200-212).

65 Cfr. sulla questione della soggettività, WM29, nota b., 5ª ed. 1949, p. 45. Cfr. M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., pp. 105-133.

nel suo vagare", quel metodo specificamente umano che corrisponde al metodo sperimentale della scienza e che presuppone l'esistenza di ciò che ricerca: "per trovare qualcosa, non dobbiamo forse già sapere in generale che c'è?". È in questo comportamento anticipatore che l'uomo si distingue dagli altri enti in quanto dotato di logos; il logos, inteso non come linguaggio ma come *logica*, come funzione razionale anticipatrice, è la matrice e la ragione dell'idea di progresso e dell'agire umano in vista di una crescita infinita, tanto conoscitiva che sociale; non porre limiti al sapere umano diviene la missione della razionalità scientifica in quanto sapere anticipante e l'uomo diviene tale solo quando diviene capace di anticipare, cioè di porre in atto quell'agire specifico, attraverso il quale può dominare l'esistenza degli enti non umani.

Se la prolusione *Che cos'è metafisica?* pone la questione del Niente, di cui la scienza non ne vuole sapere (WM29, p. 41), ciò è possibile soltanto se cogliamo la "*trasformazione dell'uomo*" in soggetto autocosciente, ossia se siamo in grado di cogliere il suo esserci; bisogna, allora, seguire la metamorfosi che conduce l'ente umano, nel suo esistere (esser-ci), da essere ente tra gli altri enti a uomo in quanto individuo e coscienza. L'esserci dell'uomo è un "andare oltre l'ente" (WM29, p. 65) e questo agire dell'uomo è la stessa metafisica; infatti, dice Heidegger, "metafisica è il domandare oltre l'ente per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità" (WM29, p.61), la metafisica, dunque, è parte essenziale "della «natura dell'uomo»", è ciò che fa *uomo* l'ente umano; in questo senso, la metafisica "non è una disciplina della filosofia universitaria" ma è "l'accadimento fondamentale nell'esserci", ossia essa diviene l'origine che fa essere ed esistere un ente chiamato uomo: "essa è l'esserci stesso", l'esistenza stessa dell'uomo. Senza metafisica l'uomo non esisterebbe.

L'uomo è dunque solo e sempre uomo della metafisica e *uomo metafisico*, non può trasferirsi in essa, poiché, proprio in quanto *esiste* come uomo, è già da sempre nella metafisica; l'agire e l'esistere dell'uomo, in quanto uomo, s'identificano con la metafisica stessa, *sono* la metafisica. E così, proprio in quanto esiste l'uomo "accade in un certo modo il filosofare. Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti" (WM29, p. 66).

Non bisogna attendere il 1964 e la conferenza su *La fine della filosofia e il compito del pensiero* per capire che idea abbia Heidegger della "filosofia" e come essa venga considerata; molti dei suoi corsi, inoltre, hanno come incipit la domanda "che cos'è la filosofia" e altri titolano *Introduzione alla filosofia* e nel 1955 Heidegger aveva tenuto a Ceresy-la-Salle, la conferen-

za *Was ist das – die Philosophie?*, all'interno di un dibattito sull'*essenza della filosofia*. Ma già da queste affermazioni del 1929 è evidente che per Heidegger la filosofia è tout court l'attuazione della metafisica e la critica a questa che Heidegger muove attraverso la *Destruktion* operata in *Sein und Zeit* – "la quale non ha altro scopo se non quello di riguadagnare le originarie esperienze dell'essere della metafisica, attraverso la decostruzione di rappresentazioni divenute comuni e vuote" (SF55, p. 365) – è la distruzione della filosofia. L'intento di Heidegger è dunque quello di porre fine alla filosofia in quanto espressione e volano della metafisica: "in quanto rappresenta sempre soltanto l'ente in quanto ente, la metafisica non pensa all'essere stesso. La filosofia non si raccoglie nel fondamento, anzi se ne allontana sempre, e precisamente attraverso la metafisica" (EWM49, p. 92); l'epoca e la storia della metafisica si sono concluse, soppiantate dal dominio della tecnica, ultima ed estrema espressione della metafisica, che tuttavia sancisce la loro morte. Con la fine della metafisica finisce anche la filosofia – ma si potrebbe dire anche la logica o l'ontologia[66] – si perviene alla fine della storia e alla fine dell'uomo, le due più riuscite creazioni della metafisica. Pensava così anche Kojève, che frequentò le lezioni del giovane Heidegger a Freiburg, quando in una celebre nota del corso dell'anno 1938-39, tenuto alla Ècole Pratique des Hautes Études sulla *Fenomenologia di Hegel*, scriveva: "la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa molto semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che praticamente vuol dire: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruente. E anche la scomparsa della *Filosofia*"[67].

L'effettività essenziale, l'essere effettuale, della metafisica indica come essa sia una modalità di esistenza che produce l'*uomo*, in quanto *animal rationale*, e non una modalità di pensiero o un edificio teoretico; la metafisica produce oggettivazione dell'ente attraverso l'assicurazione di questo,

66 "Il titolo «Ontologia», con cui Heidegger stesso cita il corso, è vago e casuale. Per l'elenco dei corsi egli aveva annunciato il corso programmato come «Logica» (...). Dovette mutare il titolo, poiché uno degli ordinari di Friburgo voleva anch'egli annunciare «Logica», e disse «allora no, «ontologia»", Postfazione della curatrice tedesca in M. Heidegger, *Ontologia*, cit., p. 109. Nel corso del SS 1934 la guida riportava che il titolo del corso doveva essere *Lo Stato e la scienza*, "Secondo le notizie di alcuni uditori, all'inizio della prima ora di lezione aveva reso noto il cambiamento in modo categorico e dimostrativo, con sorpresa e irritazione di alcuni funzionari nazisti venuti alla sua lezione, con le parole «tengo un corso sulla *logica*»", per mettere in mostra sarcasticamente l'acutezza d'ingegno dei gerarchi nazisti.

67 A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. e postfazione di F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 541.

oggettivazione che provoca il confondere l'ente con l'essere[68]. Tentare la *Überwindung*, e la *Verwindung*, l'oltrepassamento e il superamento della metafisica, ossia superare il pensiero dell'essere come trascendenza, come il "*trascendens* puro" della *Lettera sull'«umanismo»*, significa indicare la *fine della storia* e la *fine dell'uomo*[69], se è vero che il destino dell'essere si dà nella storia come metafisica e la metafisica è l'origine dell'*uomo*.

E tuttavia, proprio l'uomo "unico tra tutti gli enti (…) esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: *che* l'ente *è*" (PWM43, p. 78). Marion, traducendo *Gegebenheit* con *donation*[70] – vista la valenza polivoca del verbo *donner*, sul quale giocherà anche Derrida[71] -, indica come non sia il dono a dover essere compreso tramite la razionalità e la ragion sufficiente, ma che viceversa, come dice Heidegger nel luogo citato, è il libero darsi del dono[72] che consente di comprendere perché l'uomo, "chiamato dalla voce dell'essere", possa fare esperienza della "meraviglia di tutte le meraviglie: *che* l'ente *è*"[73].

---

68 Cfr. PWM43, p. 72.

69 Cfr. G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil, R. Queneau, *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, tr. it. A. Sebastiani, postfazione di M. Ciampa (*Animali post-storici*) e F. Di Stefano (*Salire verso il basso*), Liguori, Napoli 1985; G. Deleuze, *Foucault*, tr. it. di P.A. Rovatti, F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002, in particolare l'*Annesso* che titola *Sulla morte dell'uomo e il superuomo*, pp. 163-175.Va sottolineato, a scanso di equivoci, che tale riflessione sulla «fine della storia», non ha nulla a che vedere con la banalizzazione, tipicamente americana, proposta da Fukuyama (*La fine della storia e l'ultimo uomo*, tr. it. di D. Ceni, Rizzoli, Milano 2003) e riproposta anche in questi giorni con una intervista di Federico Rampini «*Avevo ragione io, la Storia è finita*», su la Repubblica del 30 marzo 2011.

70 Cfr., J.L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phenomenologie*, PUF, Paris 1989.

71 Cfr. J. Derrida, *Donare il tempo*, tr. it. di G. Berto, premessa di P.A. Rovatti (*"Cercare mezzodì alle quattordici"*), Raffaello Cortina, Milano 1996, in particolare, *"La moneta falsa" II. Dono e controdono, la scusa e il perdono. (Baudelaire e la storia della dedica*), pp. 109-169; Id. *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, intr. di S. Petrosino (*L'assioma assoluto*), postfazione di G. Dalmasso (*L'eccesso di sapere*), Jaca Book, Milano 2002.

72 U. Perone, *Presentazione* a J.L. Marion, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008, p. 7.

73 "dia gar to *thaumazein* oi anthropoi kai nyn kai to proton herksanto philosophein" ("Infatti gli uomini hanno incominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della *meraviglia*"), Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982b 12-13, a cura di G. Reale, Rusconi Milano 1993; M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, (SS 1924), MHGA Bd. 18, hrsg. von M. Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, decisivo per la caratterizzazione del *Dasein* dell'uomo in quanto *psyché*, *energheia*, *agathon*, ma in generale per tutta la comprensione dell'uomo in Aristotele. Cfr. anche, M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken*

L'essenza storica dell'uomo, la sua finitezza, quando non si fondi sul calcolare e non consideri gli altri enti come cose che valgono più o meno o con le quali bisogna far tornare i conti, quando cioè non si determini e guardi agli altri enti come e attraverso un "pensiero calcolante", che "ha la parvenza della produttività, mentre (…) fa valere l'ente solo nella forma della sua disponibilità e consumabilità" (PWM43, p. 80), allora l'essenza dell'uomo si affida al "pensiero essenziale"[74]. Il pensiero calcolante – la metafisica, con la sua scienza e la sua filosofia – è autocostrizione al *dominio* degli enti "dal punto di vista della coerenza del suo procedere", cioè della sua «Logica»; a questa sfugge del tutto che, oltre il calcolo e la somma, preesista un tutto incalcolabile che con il suo carattere spaesante si sottrae alla morsa della coerenza logica. È questo il pensiero essenziale, ove il calcolare non trova spazio e in cui l'uomo, affidandosi, pone "la sua essenza storica" nella "semplicità" dell' "unica necessità che obbliga non costringendo, ma creando il bisogno che viene soddisfatto nella libertà del sacrificio" (PWM43, p. 81).

Se in precedenza era venuto alla luce l'agire dell'uomo come *coraggio*, ora questo agire risponde al bisogno essenziale che "la verità dell'essere sia salvaguardata [ossia che il velo non sia svelato, operazione che è il fine della metafisica: dire la verità[75] [ndr], *qualsiasi cosa possa capitare all'uomo e a tutto ciò che è*" (PWM43, p. 81); e tale curare e custodire si dà solo come e nella *libertà del sacrificio*, non nel sacrificio libero ma nel sacrificio in cui abita la libertà. È l'umanità, non il singolo uomo, che si sacrifica per la salvaguardia della verità essenziale dell'essere; è l'uomo e la sua storia che devono finire perché si possa custodire e preservare la velatezza (*Verborgenheit*), ossia la verità essenziale, l'essenza dell'essere.

La verità dell'essere consiste nel nascondimento, nel celarsi e nel velarsi (*Verbergung*) e di esso l'uomo è chiamato a prendersi cura; se l'uomo vuole svelare, scoprire e così facendo giungere alla Verità (*a-letheia*), egli è il figlio della metafisica, che trova la verità attraverso la Logica, il

---

Philosophie, (SS 1926), MHGA Bd. 22, hrsg. von F.K. Blust, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, tr. it. di G. Gurisatti, intr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.

74 "*Calcolare* (*Rechnen*): dominio – disposizione (*Herrschaft – Bestellung*); *pensare* (*Denken*): abbandono alla trasproprizione della fruizione (*Gelassenheit in die Vereignung des Brauchs*) – rinunciare (a dire), ab-dicare (*Ent-sagen*)", PWM, nota a) ed. 1949, p. 81. L'ultimo termine può essere letto in una valenza politica, ossia come la scelta di comportamento politico assunto da Heidegger.

75 Con altre finalità e in altri spazi teoretici si muove il contributo di M. Ruggenini, *Dire la verità*, Marietti, Genova 2006.

suo strumento più raffinato e mortale, ossia il pensiero calcolante. "Ovunque, afferma Heidegger, la metafisica rappresenta l'ente, già traluce l'essere. L'essere ha il suo avvento in una sveltezza (*Aletheia*)" e subito dopo aggiunge: "ciò che resta occultato è se e come l'essere porti con sé tale sveltezza, se e come esso stesso si faccia presente (*anbringt*) nella metafisica e in quanto metafisca" (EWM49, pp. 90-91). Ma ancora più chiara, a sostegno di questa interpretazione della verità dell'essere come velarsi e nascondersi, risulta la nota b. alla 5^ edizione del 1949, in cui Heidegger annota: "fare-presente (*An-bringen*): concedere la sveltezza e in questa sveltezza ciò che è svelato, *presente*" – è questa l'azione della metafisica, il suo operare –, e continua: "Nell'essere presente è insito il fare-presente la sveltezza, la quale fa essere presente ciò che è presente" –; l'Aletheia greca, è la sveltezza della presenza dell'ente, mentre l'essere resta nascosto, e tuttavia la metafisica vorrebbe, rappresentando l'ente, far emergere e s-velare l'essere. Heidegger chiude così questa nota decisiva per comprendere che cosa sia verità, ossia essenza dell'essere: "«L'essere stesso» è l'essere nella sua verità che *appartiene all'essere*, cioè *nella quale l'essere scompare*" (EWM49, p. 90)[76] – la verità dell'essere *appartiene* all'essere, non all'ente, per quanto sommo esso sia, e tale verità consiste nel suo dileguare e scomparire, nel suo occultarsi, così che l'essenza dell'essere sta nel suo nascondimento e nell'essere velo.

Per la verità dell'essere, la sorte individuale, la storia personale degli uomini non 'conta'; è nel *sacrificio* che l'essere – gratuitamente – si trasmette all'essenza dell'uomo, che assume il compito di "guardia dell'essere" (PWM43, p. 82), e il sacrificio concede all'uomo "il pensiero iniziale", quel "ringraziare originario" (PWM43, 4ª ed. 1943, nota 1, p. 82) che nell'apertura (*Lichtung*) mostra meraviglia: "che l'ente è"; è questo "il favore dell'essere" all'uomo e in ciò consiste la *povertà*, nella quale "la libertà del sacrificio nasconde il "tesoro" dell'essenza dell'uomo.

In precedenza Heidegger aveva affermato che la *prolusione* non voleva essere né una «filosofia dell'angoscia» né una «filosofia eroica», bensì si proponeva il compito – molto più arduo – di un pensare originario, che il pensiero occidentale aveva dimenticato, e il cui oggetto era l'essere. L'essere non era tanto "il prodotto del pensiero" quanto, al contrario, "il pensiero essenziale" era un evento dell'essere. La «logica», allora, diviene "solo *una* interpretazione del pensiero" e precisamente quella che emerge dall'esperienza greca dell'essere. Verità dell'essere si oppone a oggettività dell'ente, così come pensiero essenziale si oppone a pensiero calcolante, il

76 I corsivi sono miei.

"pensiero esatto", quello appunto della metafisica e della logica, che tuttavia "non è mai il pensiero più rigoroso" (PWM43, p. 79).

L'*uomo storico*, che assolve al compito di salvaguardia dell'essere e della sua verità, esce dalla dimensione del dominio della logica e del pensiero calcolante, per entrare nella radura del pensare essenziale – anch'esso un agire[77] – e che si determina come sacrificio. Alla ricchezza della dimenticanza si sostituisce la povertà della verità; "il sacrificio non tollera alcun calcolo", esso "è di casa nell'essenza dell'evento in cui l'essere reclama [«rammemorare» (*Andenken*), 4ª ed. 1943, p. 83] l'uomo per la verità dell'essere" (PWM43, p. 83). Il *pensiero iniziale* sta al di qua dell'utilità o dell'inutilità[78], sia degli enti che del coraggio e del sacrificio; sta al di qua della logica che guida il pensiero calcolante dell'Occidente. Queste riflessioni possono anch'esse essere tacitamente svincolate ed enucleate dal contesto eminentemente filosofico, dal cui punto di vista pongono problemi esegetici circa il pensiero dell'essere, la sua possibile trascendentalità e la ricaduta in una lettura metafisica. Ma un vasto numero di interpreti trovano il senso più profondo di queste proposizioni in una precisa volontà, da parte di Heidegger, di farsi guida spirituale del proprio tempo, con l'inevitabile engangement "politico".

I due maggiori esponenti della cultura del regime – Martin Heidegger e Carl Schmitt – hanno tentato entrambi di dare al movimento nazionalsocialista una direzione spirituale e una costituzione che garantisse uno Stato; ed entrambi vengono emarginati anche se sopportati dal regime nazista; il loro imperdonabile errore di valutazione storica e il loro fallimento, allora, non consiste solo nell'adesione al nazionalsocialismo, ma anche nel pensare che esso potesse accogliere voci difformi o suggerimenti; nessun progetto

77 Cfr. l'*incipit* di LU46, "Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità", p. 31

78 Da un'altra angolazione è utile tenere presente il testo di G. Bataille, *Il limite dell'utile*, tr. it. e postfazione di F.C. Papparo (*Una traccia lasciata su un vetro*), Adelphi, Milano 2000. La nozione di utilità, obiettivo polemico essenziale nella riflessione heideggeriana, assieme a quella di *depénse* e sacrificio di Bataille, ma anche al principio di risparmio di energia simmeliano (G. Simmel, *La differenziazione sociale*, tr. it. e intr. di B. Accarino, prefazione di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari 1982) mettono in luce come la critica dell'economia legata all'idea di sviluppo indefinito non sia solo appannaggio del cosiddetto pensiero negativo e dell'epoca dei totalitarismi, ma sia una cifra decisiva della nostra contemporaneità; al proposito si veda, uno per tutti, S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2010; Id., *La scommessa della decrescita*, tr. it. di M. Schianchi, Feltrinelli, Milano 2009.

è ammesso[79] da una dittatura che ormai ha tutti i difetti e nessun pregio dei sistemi liberal-democratici. Se Heidegger sognava una "seconda fase" della rivoluzione conservatrice, perché si compisse definitivamente il processo verso il "nuovo inizio", Schmitt elaborava un disegno di costituzione che, oltre ad eliminare la struttura dello stato liberale – la dialettica parlamentare, considerata vuota chiacchiera e perdita di tempo, non-decisione –, poneva nello stato di eccezione e nella costituzione "a tre braccia" (Stato, Movimento, Popolo) le fondamenta dello stato nazionalsocialista.

E tuttavia, ciò che Heidegger va elaborando non può essere considerato come una "ontologia politica"[80], definizione questa che alle sue orecchie suonerebbe come un ossimoro; né si può pensare che la sua filosofia sia la via d'accesso, se non una vera e propria introduzione[81] al nazismo, non solo e non tanto per l'ostilità alla biopolitica e all'eugenetica razziale, all'antisemitismo come all'organizzazione del sapere e dell'educazione del nazismo, quanto piuttosto per una sua avversione a qualsiasi forma di imposizione di principi[82], siano questi politici, etici o sociali[83]. Nella comprensione heideggeriana del pensiero, ruolo fondamentale ha la figura della fatticità – fin dall'inizio del suo percorso filosofico – che impone all'interprete la ricerca di quei nessi che possono aver favorito e agevolato l'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo. Se certamente egli non dimostra resistenza alla dittatura, dopo il periodo del Rettorato, fino alla sua caduta, non si può nemmeno affermare una sua adesione lungo tutto il suo cammino di pensiero. Ciò che qui si vuole porre come oggetto di ricerca non consiste nel mettere a fuoco la compromissione di Heidegger con la dittatura hitleriana, né di far corrispondere le figure del suo pensiero con categorie politiche del regime totalitario o, tramite le quali, si possa rinvenire una sua fondazione e giustificazione, argomenti questi già ampiamente dibattuti. Di contro, non si intende nemmeno negare l'adesione e il coinvolgimento di Heidegger con il nazismo – alcuni passi del *Discorso di Rettorato* e il famoso passo dell'*Introduzione alla metafisica* restano

79 Emblematico è quanto riporta nei suoi diari Albert Speer, *Memorie del Terzo Reich*, cit.

80 Cfr. P. Bourdieu, *Fuhrer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, tr. it. di G. De Michele, il Mulino, Bologna 1989.

81 Cfr. E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris 2005.

82 R. Schurmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. e intr. di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1985.

83 Cfr. A. Gnoli, F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, in particolare, *Mio padre e il nazismo. Intervista a Hermann Heidegger*, pp. 13-34.

emblematici[84] –; qui, invece, si vuole porre in luce la nuova figura di uomo che emerge, il suo essere antiumano, che non significa disumano; un uomo che nulla ha a che vedere con l'uomo che il nazismo aveva progettato e intendeva costruire attraverso la teoria della razza e la soluzione finale.

In un passo del *Nachwort* del 1943 Heidegger fa intravedere tutta la sua delusione nei confronti del regime hitleriano fattosi "visione del mondo" al pari del regime comunista e delle democrazie occidentali; "la brama di scopi" ha obnubilato il sentirsi situati (*Befindlichkeit*) nell'angoscia e, confuso, l'uomo "si è creduto capace della vicinanza all'indistruttibile" (PWM43, p. 84), quell'uomo sorto dalla povertà che aveva trovato nel sacrificio il proprio agire, guidato dal pensiero essenziale del nuovo inizio; aveva soppiantato il calcolo che domina la vita quotidiana individuale e politica, come la logica che governa l'uomo animal rationale. Ma ora questa "brama di scopi" lo ha fatto ricadere nella condizione metafisica dell'uomo europeo.

Come si è visto, l'uomo concepito come animal rationale è *animal metaphysicum*; finché questi "si considera un essere vivente dotato di ragione, la metafisica, come dice Kant, appartiene alla natura dell'uomo" (EWM49, p. 93). Ciò che si può mettere in atto, non con la volontà, ma grazie a quel pensiero in grado di effettuare l'«oltrepassamento» (*Überwindung*) della metafisica, e quindi ritornare al fondamento di questa, è "*un mutamento dell'essenza dell'uomo*". Se la metafisica diviene il limite che impedisce all'uomo "il riferimento iniziale dell'essere all'essere umano" – che caratterizza tutta la modernità –, ciò provoca una *distanza*, una "*assenza*" dell'essere e l'abbandono[85] dell'uomo nel mondo degli enti, in quella oggettività utilizzabile e utile che fa perdere all'uomo ogni riferimento all'essere, facendolo divenire "dimentico di questa privazione" (EWM49, p. 98). L'uomo metafisico, razionale e sociale, non solo è abbandonato e sciolto da qualsiasi riferimento all'essere ma, nel suo vivere l'enticità metafisica dell'utile e del potere pubblico (politico), vive nell'oblio di tale privazione e abbandono.

È il pensiero che ritorna – quello che Heidegger chiama "pensiero rammemorante" – l'unico ad agire in senso appropriato, ossia ritornare alla

84 "La vostra esistenza si regoli non sulla base delle idee e delle teorie intellettuali! Il Führer stesso, e lui soltanto, è la realtà tedesca d'oggi e di domani, e la sua legge", RR33, e cfr. EM35, p. 203

85 M. Heidegger, *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen 1959, *L'Abbandono*, tr. it. di A. Fabris, intr. di C. Angelino (*Il* Religioso *nel pensiero di Martin Heidegger*), il melangolo, Genova 1983.

verità dell'essere, che è differenza, ritornare al riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo; viceversa, il pensiero della metafisica, la logica calcolante, "interroga l'ente in quanto ente" e così "si attiene all'ente senza volgersi all'essere in quanto essere" (EWM49, p. 91).

Risulta allora improrogabile ripensare l'essenza dell'uomo, ma per far questo bisogna liberarlo dalla determinazione metafisica essenziale che lo caratterizza come soggettività, ambito così ampio che comprende anche le definizioni di animal rationale e zoon politikon. L'autentica essenza dell'uomo, che ha un duplice aspetto – quello del *riferimento dell'essere* all'uomo e il *rapporto dell'uomo* "con l'apertura (il «ci») dell'essere come tale" (EWM49, pp. 100-101) – trova la sua unità nel termine *Dasein*, il quale, scrive Heidegger, "fu scelto per l'ambito essenziale in cui l'uomo sta in quanto uomo". Si fa qui chiaro che il Dasein non corrisponde all'essere umano, all'esistenza di un soggetto e di una persona individuali; e se la metafisica moderna ha usato questo termine per indicare ciò che prima chiamava con i termini "existentia, effettività, realtà e oggettività", così che oggi si parla ancora comunemente di «*menschiliches Dasein*» per intendere l'«esistenza umana», la vita individuale e personale dell'uomo soggetto razionale, si comprende come il *Dasein* heideggeriano sia tutt'altro[86]. Infatti, identificare il termine Dasein con *coscienza* vuol dire perdere il suo significato fondamentale, in quanto con tale termine "è nominato ciò che deve ancora essere esperito e poi corrispondentemente pensato come posto (*Stelle)*, cioè come la località della verità dell'essere" (EWM49, p. 101). In una nota della 5ª edizione del 1949 Heidegger, riguardo a *Stelle*, appunta: "ciò è detto in modo insufficiente: la località (*Ortschaft*) abitata dai mortali, la contrada (*Gegend*) mortale della località", questo è *Dasein*. Se così è, allora Esserci non può significare "esistenza umana" – e quindi non è in questo che consiste la supposta caduta di *Sein und Zeit* nel soggettivismo moderno – ma Dasein è *esistenza neutra non determinata e oggettivata*, l'apertura in cui l'essere si manifesta come velamento, proprio in quanto "l'essenza della metafisica è altro dalla metafisica" (EWM49, p. 92); è *Ortschaft* in cui l'essere non si oggettivizza nell'ente divenendo verità (*Aletheia*) metafisica svelata. È per questa ragione, che fin dal 1929 Heidegger può affermare che l'uomo è un *ente tra gli enti*, mentre l'esistere dell'essere umano, il ci dell'esser-ci, è solo una modalità determinata

86 Cfr. al proposito E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 59-86; diversamente J. Derrida, *La mano di Heidegger*, tr. it. di G. Scibilia, G. Chiurazzi, intr. di M. Ferraris (*A mano, troppo a mano*), Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 3-29; R. Schurmann, *Dai principi all'anarchia*, cit. pp. 140-141e sgg.

dell'esistere (*Dasein*); solo tramite questa siffatta costituzione del Dasein, l'essere dell'uomo può sfuggire all'abbandono, "qui, afferma Heidegger, non si tratta (…) di fraintendimenti nei confronti di un libro [*Sein und Zeit*, ndr] ma del nostro essere abbandonati dall'essere" (EWM49, p. 109).

Heidegger lascia volutamente silenti le differenze e i legami che intercorrono tra filosofia e politica, e questo atteggiamento è stato definito come "strategia delle reticenza"[87]; e tuttavia, questa ambiguità imputata a Heidegger ha per il filosofo il significato di decategorizzare il mondo, svincolando l'uomo dall'appartenenza ad ambiti specifici e tra loro non comunicanti – i principi morali della coscienza individuale con quelli etici della società e quelli pubblici della professione e della politica – che lo scindono, in quanto *persona*, in differenti figure che si riuniscono conflittualmente in quella della soggettività. L'uomo, libero dalla theoria e dalla phronesis politica e sociale, dall'ermeneutica infinita delle visioni del mondo, non più compreso come animal rationale e quindi come *uomo* – metafisico e politico, individuo e coscienza –, appartiene *faktisch* alla comunità in cui si riconosce ente tra gli enti.

87 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, cit. pp. 28-47.

CAPITOLO TERZO

Critica della civiltà e Kulturpessimismus

Introduzione
Kulturkritik *e crisi dell'idea di civilizzazione*

Si può affermare senza rischiare di incorrere in errore che il *Denkweg* heideggeriano rappresenta l'espressione più alta e potente della demolizione della cultura della modernità, intesa come metafisica della tecnica e dell'economia monetaria metropolitana. Meno certo è il carattere "neoromantico" che da più parti gli viene attribuito al fine di sottolineare il suo carattere reazionario; tuttavia, se svincolato dal fattore 'politico', la lettura neoromantica può divenire un'utile chiave interpretativa per la comprensione del pensiero heideggeriano degli anni Trenta e dei primi anni Quaranta; infatti, gli ambiti della *Kulturkritik*, della *konservative Revolution* e, non ultimo, quello della neoromantica *Völkischbewegung* sono dei veri e propri 'punti cospicui' che, assieme all'imporsi dei totalitarismi e al rapporto con la *Bildung* ebraica[1], possono tracciare lo sviluppo del pensiero heideggeriano durante gli anni bui della dittatura.

La critica della modernità[2], che è poi critica della civiltà della macchina, critica della civiltà occidentale, è un fenomeno polivoco, in quanto più

1 Cfr. A. Kaiser (a cura di), *La bildung ebraico-tedesca del novecento*, Bompiani, Milano 2006; M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, tr. it. e intr. a cura di M. Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1995.

2 Cfr., K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, tr. it. di A. Ferrucci, intr. di R. Esposito (*Sull'orlo del precipizio*), Donzelli, Roma 1994. Il testo contiene un carteggio distinto in due parti (1935 e 1946) che, al di là delle motivazioni biografiche, risulta come la testimonianza del punto di rottura della civiltà moderna. Di Löwith, si veda *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. di E. Grillo, prefazione di R. Koselleck, postfazione di Ada Löwith, Il Saggiatore, Milano 1998; tra l'altro egli scrive "la Germania non è il cuore dell'Europa o della Cristianità, ma il punto focale della sua dissoluzione", ivi, p. 177 (citata dall'introduzione di R. Esposito); Id., *Il nichilismo europeo*, tr. it. di F. Ferraresi, prefazione di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 1999, in particolare la *Parte prima*, dedicata all'Europa e alla sua dissoluzione nichilistica; Id., *M. Heidegger, e F. Rosenzweig*.

discipline ne sono coinvolte, ma allo stesso tempo possiede un carattere unitario, in quanto l'obiettivo polemico è il medesimo, ossia la forma sociale borghese strutturata sul capitalismo finanziario. Da più e diverse parti si avverte che la scienza vuole divenire la forma della vita, proponendosi come l'unica possibilità di pacificare e mettere fine al conflitto endemico alla civiltà moderna[3]. La formalizzazione dell'esistenza, che avviene tramite una *Wertordnung* e una imposizione sull'orientamento degli stili di vita, livella e porta a omologazione tutti quei fenomeni che per loro natura non sono immediatamente catalogabili, in virtù della loro pluralità e complessità, attraverso spiegazioni causali[4]. "La *Rationalisierung* tecnico-scientifica occidentale" è ciò che caratterizza l'Europa nei confronti delle altre civiltà e culture ma è anche ciò che ne determina la sua crisi[5]. Da

---

Poscritto a «Essere e tempo», in «aut aut», n. 222, novembre-dicembre 1987, p. 77. Il numero è dedicato al pensiero di Löwith; O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, Roma 1997. Si veda L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, tr. it. di P. Kobau, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998.

3 È molto utile leggere quel breviario di modernità che è la serie di appunti presi da M. Horkeimer, *Crespuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977. "Quanto più incerta è la sorte delle ideologie necessarie, tanto più orrendi sono i mezzi ai quali si è costretti a ricorrere per sostenerle (...). Con la grande industria l'intelletto delle masse in Europa è aumentato al punto che i beni più sacri ne devono essere difesi (...) oltre all'instupidimento generale e sistematico, è la minaccia di rovina economica, di proscrizione sociale, di carcere e morte a impedire che l'intelletto attenti ai supremi strumenti di dominio concettuali", ivi, p. 5. È questo il significativo *incipit* dell'opera; Id., *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, tr. it. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino 1969; cfr. Th. W. Adorno, *Critica della cultura e società*, (1949), in Id., *Prismi*, tr. it. di C. Mainoldi, Einaudi, Torino 1972, pp. 3-22.

4 Cfr. Max Weber, *La politica come professione*, tr. it. di P. Rossi e F. Tuccaro, saggio introduttivo di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2006. Nel ricco e interessante saggio introduttivo, Cacciari scrive "È dalla struttura del *dispositivo* scientifico-politico che debbono essere fatti emergere i conflitti tra le *sue parti*. Tutte appartengono cioè all'epoca dell' "immagine del mondo" – e cioè del mondo come rappresentazione", ivi, p. XXI; in nota poi spiega "Non c'è dubbio che Weber si sarebbe "filosoficamente" ritrovato nel saggio di Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (in *Holzwege*), ma nello stesso tempo se ne sarebbe scientificamente distaccato per tutto ciò che in esso appare ancora nello "stile" di una "filosofia della storia", di una spiegazione globale fondata sulla "idea", nota 25, p. XXI.

5 Cfr. J. Huizinga *La crisi della civiltà*, tr. it. di B. Allason, saggio introduttivo di D. Cantimori (*Nelle ombre del domani*), Einaudi, Torino 1978, in particolare le pp. 3-31, su decadimento, crisi della cultura e della civiltà odierne e idea di progresso; S. Freud, *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. Saggittario, Boringhieri, Torino 1977[2]; A. Gargani, *Freud, Wittgenstein, Musil*, Shakespeare & Company, Milano 1982; M. Cacciari, *Dallo Steinhof*, Adelphi, Milano 1980, in particolare *Critica*

un lato la avalutatività e il disincanto e dall'altro il rigido orientamento valoriale storicamente imposto hanno avuto la forza di svellere le radici del continente[6] in virtù del loro autoposizionamento come categorie metafisiche eterne, già da sempre originarie dell'Uomo europeo. E tuttavia, per Weber, proprio l'avalutatività è ciò che permette di determinare i limiti della razionalità scientifica, ossia mostrare "la sua *impotenza* a valere come metodo per la risoluzione del carattere conflittuale della vita"[7]. L'avalutatività, per un verso, toglie potere alla *Rationalisierung*, e per l'altro, soppianta i valori sui quali l'Occidente europeo si era fondato. Il solo processo di desecolarizzazione[8] dà la stura alla crisi più profonda della modernità; ha portato al *disincanto*, è ha consolidato la volontà di liberasi dalla "tirannia dei valori".

La critica della cultura, nelle sue espressioni più alte, non è una dialettica che intende superare in modo critico, e quindi ri-solvere, le questioni e le condizioni esistenziali e di vita poste dal progresso e dalla civilizzazione borghese-capitalistica[9], diversamente da quanto si propone Marx e il mar-

---

del moderno, pp. 50-58; G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991; F. Rella, *Miti e figure del moderno*, Feltrinelli, Milano 2003[2]; H. Bahr, *Il superamento del naturalismo*, tr. it. e postfazione di G. Tateo (*La questione del moderno. Hermann Bahr e la cultura europea fin de siècle*), SE, Milano 1994.

6 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it. e postfazione di E. Castrucci (*la ricerca del nomos*), Adelphi, Milano 1991; G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; A. Badiou, *Il secolo*, tr. it. di V. Verdiani, Feltrinelli, Milano 2006; A. Negri, *Fine secolo. Un'interpretazione del Novecento*, manifestolibri, Roma 2005; M. Martelli, *Il secolo del male. Riflessioni sul Novecento*, manifestolibri, Roma 2004.

7 Ivi, p. XIV; cfr. M. Weber, *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche* (1917), in Id., *Il metodo delle scienze storico sociali*, intr. e tr. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974, pp. 309-375.

8 Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. Valent, F. Minazzi, prefazione di M. Ranchetti, Garzanti, 1997; Id., *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, tr. it. a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001; Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, tr. it. di G. Scotto, E. Stimilli, prefazione di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996; K. Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. it. A. Falco Tedeschi, Il Saggiatore, Milano 1998; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992; la critica di Blumenberg è rivolta all'ipotesi di Löwith di una secolarizzazione della modernità e dei suoi concetti, che invece per Blumenberg hanno piena leggittimità e autorità. G. Marramao, *Messianesimo senza attesa. Sulla teologia politica di Walter Benjamin*, in «aut aut», n 328, ottobre-dicembre 2005, pp. 119-136.

9 M. Lowy, *Romanticismo e critica della civilizzazione. Benjamin e la decostruzione del "progresso"*, in «La società degli individui», 2008, 31; G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di " progresso" tra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna

xismo; se l'autentica *Kulturkritik* si proponesse come fine un "superamento critico"[10] essa ricadrebbe nella "logica dello sviluppo" della modernità, che dall'epoca dei Lumi pensa la storia dell'uomo come storia dell'illuminazione progressiva "che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei «fondamenti»". L'idea di superamento, assieme a quella di fondamento, tracciano la strada maestra della cultura della modernità, che si pensa come sviluppo progressivo illimitato, "in cui il nuovo si identifica con il valore attraverso la mediazione del recupero e della appropriazione del fondamento-origine"[11]. Oltre alla idee-guida di progresso, superamento dialettico, fondamento, un'altra figura-chiave determina la modernità ed essa è la *Storia*; in questo senso, la critica della cultura, proprio in quanto si oppone alle "magnifiche sorti e progressive", per un verso e al fatto che – come scrive Musil – "l'uomo moderno crede in Dio o nella proprietà della ditta mondiale", per l'altro, essa si collega all'idea di "fine della storia"[12].

È tuttavia con Nietzsche, come è noto, che si può trovare la prima grande esposizione di ciò che significa critica della civiltà occidentale; tutta la sua filosofia può essere letta infatti come un grande affresco della crisi e della distruzione della civiltà europea moderna. Se si può concordare con l'affermazione secondo cui la critica più aspra e demolitiva della *Zivilisation* può essere reperita nello *Zarathustra*, sicuramente più diretta e meno simbolica è quella che si ritrova in opere forse meno frequentate e tuttavia ugualmente decisive[13].

1988; C. Lasch, *Il paradiso in terra: il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992; R. Koselleck-K. Meier, *Progresso*, Marsilio, Venezia 1991.

10 M. Horkeimer- T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi Torino 1966; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1988[2]; Ph. Lacou-Labarthe, *L'imitazione dei moderni*, tr. it. di P. Di Vittorio, Palomar, Bari 1995.

11 G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 10.

12 Cfr. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, tr. it. di E. Tetamo, intr. di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, 2006; A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit.; R. Mehring, *Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes un das «Ende der Geschichte»*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 48 (1996), pp. 209-245. Contro l'interpretazione di Fukuyama, si pone a nostro giudizio in modo corretto e intelligente J. Baudrillard, *America*, tr. it. L. Guarino, SE, Milano 2000. Vattimo, nel testo sopra citato, parla di "fine della storia" in quanto post-modernità.

13 Qui si prenderanno in considerazione le seguenti opere di Nietzsche: *Sull'avvenire delle nostre scuole* (sigla AS 72), *Considerazioni inattuali* (sigla CI 73), alcuni paragrafi di *Umano, troppo umano* (sigla UTU I/76 e UTU II/78), di *Al di là del bene e del male* (sigla BM 86), *Crepuscolo degli idoli* (CR). Il riferimento bibliografico è F. Nietzsche, *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi,

1. *Occidente e Modernità*

§ 1. *Nietzsche critico della Civiltà*

Nella *Seconda Inattuale*, Nietzsche, tra le altre questioni, prende in considerazione il rapporto che viene a determinarsi tra vita e storia; e dando uno sguardo al proprio tempo inorridisce nel vedere la scomparsa della chiarezza, della naturalezza e della purezza che avevano caratterizzato tale rapporto nell'antichità. La civilizzazione scientifica che agisce non solo sulla natura e sulla formazione delle *Naturwissenschaften* ma anche sullo spirito dell'uomo e sulle *Geisteswissenschaften* ha introdotto "nella costellazione di vita e storia" un altro astro, "fulgido e magnifico" che ha mutato la costituzione della costellazione, poiché ora si vuole che "la storia sia scienza" (CI 73, p. 104). La storia, divenuta "scienza del divenire universale" mostra uno "spettacolo sterminato" che gli uomini non avevano finora visto; la vita non guida più il passato e ora la storia dice: "*fiat veritas pereat vita*". Questo "evento spirituale" provoca una serie di cambiamenti "nell'anima dell'uomo moderno"; questi è ora costretto a trascinare con sé "un'enorme quantità di indigeribili pietre del sapere", che poi scuoteranno la sua interiorità; è proprio questo "rumoreggiare" delle pietre del sapere – ovvero delle scienze e dello specialismo sempre più parcellizzante[14] – che qualifica l'uomo moderno: uno "strano contrasto" tra un interno a cui non corrisponde un esterno, una res cogitans ormai scissa dalla res exstensa, e viceversa tra un esterno a cui non corrisponde alcun interno, un contrasto, sottolinea Nietzsche, che gli Antichi non conoscevano e che è proprio soltanto della modernità.

È questo ciò che l'uomo chiama «interiorità», il luogo in cui un sapere è in eccesso – un sapere "senza fame" – che non opera nell'esterno, "ma rimane nascosto (...) in un caotico mondo interno" (CI 73, p. 105). Ecco perché, continua Nietzsche, la nostra cultura (*Kultur*) non ha nulla a che fare con la vita, non è vivente, in quanto si costituisce in questo contrasto e sull'apertura dello spazio dell'interiorità, che espelle quello della vita. Se è vero che la nostra *Kultur* non è "vera cultura", bensì soltanto "una specie di sapere intorno alla cultura", ossia è solo una tecnica, l'interiorità

Milano 1966-; i riferimenti bibliografici sono relativi all'opera nietzscheana pubblicata nella Piccola Biblioteca Adelphi, o altrimenti in altre edizioni specificate.

14 L'uomo moderno, «la personalità debole», va alla ricerca della massima eccitazione della memoria per farvi affluire "sempre nuove cose degne di essere sapute, che possano essere accuratamente sistemate nei cassetti di quella memoria", CI 73, p. 106.

che domina questo sapere tecnico intorno alla cultura si ferma al "pensiero" di essa; anche ciò che caratterizza l'ambito esterno, e che in esso si manifesta come *azione*, altro non è se non una "indifferente convenzione, una misera imitazione o anche una rozza smorfia". La cultura moderna è dunque lo stesso processo del sapere che si sviluppa nell'interiorità – il *theorein* in quanto contemplazione – e che si mostra nel fuori come azione, come *praxis*; essa si determina come storicismo, ponendo così un vallo insuperabile tra Moderno e Antico. I Greci – "quel noto piccolo popolo di un passato non troppo lontano" – hanno sempre conservato, con tutta la loro forza, "uno spirito antistorico", cioè hanno sempre privilegiato la vita; i Moderni – quasi nello stesso modo in cui accumulano denaro per il denaro – stivano nei loro magazzini interiori tutti i tipi di sapere storicamente e temporalmente ordinati, diventando delle "enciclopedie ambulanti"; "tutta la cultura moderna è essenzialmente interna: esternamente il rilegatore vi ha stampato sopra qualcosa come «Manuale di cultura interna per barbari esterni" (CI 73, p. 106)[15].

La cultura della modernità è "barbarie", in quanto scinde e privilegia l'interiorità dall'esteriorità, mentre una cultura del popolo (*Volk*) è unitaria e vivente, è "l'unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo"[16]; la cultura di un popolo si fonda sul suo essere unità e si oppone alla «culturalità» moderna; e nessun altro popolo come i Tedeschi si configura come "il famoso popolo dell'interiorità". Qualsiasi "straniero" potrà imputare al popolo tedesco la debolezza e il disordine che alligna nella sua interiorità, incapace di darsi una forma per agire nell'esterno. Può ancora, si chiede Nietzsche, "il grande spirito produttivo" essere determinante per

15 Su tali argomenti si veda E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 1983; M. Foucault, *Nietzsche. La genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, tr. it. a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001; R. Reininger, *Nietzsche e il senso della vita*, tr. it. di J. Evola, Volpe Editore, Roma 1971; M. Brusotti, *Heidegger su storia monumentale e ripetizione. La Seconda Inattuale di Nietzsche in Essere e tempo*, in C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pedragon, Bologna 2006; G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. e intr. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002; M. Cacciari, *Concetto e simboli dell'eterno ritorno*, in Id., (a cura di), *Crucialità del tempo*, Liguori, Napoli1980, pp. 55-91; G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974.

16 J. Burckhardt, *Sullo studio della Storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, tr. it. e prefazione di M. Ghelardi, Einaudi, Torino 1998; L. Alfieri, *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Franco Angeli, Milano 1984, in particolare le pp. 201-287, dedicate a *La «malattia storica»*. Sul concetto di popolo si veda anche W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicolai Leskov*, tr. it. a cura di A. Baricco, Einaudi, Torino 2011.

un popolo che non riconosce più la sua interiorità come unitaria, ma che anzi si scinde in "persone colte dall'interiorità deformata e corrotta e persone incolte dall'interiorità inaccessibile?"; l'unità interiore viene meno perché è stata perduta "l'unità del sentimento popolare"; lo spirito produttivo si trova senza "l'istinto del popolo" e perciò rivolge il proprio odio contro quella "cultura", che è civilizzazione, che ha devitalizzato il popolo stesso. Ma in tal modo lo spirito produttivo, che dovrebbe generare vita in quanto lui stesso vita, "scambia la visione profonda del suo *destino*" e si fa o creatore o soccorritore, "sapiente solitario" o "saggio disgustato". Ecco perché allora chi si avvede di questo spettacolo deve avere il *compito* di ripristinare l'unità della natura – l'esterno – e dell'anima – l'interno – eliminando la scissione tra dentro e fuori con i "colpi di martello della necessità". Al di là di ogni riunificazione politica, ciò che va perseguita è l'unità del popolo tedesco, che nasce solo da un "forte bisogno", produttore della "forte azione"; ciò che va ricercato, il compito della vera *Kultur*, consiste nella "*unità dello spirito e della vita tedeschi dopo l'annientamento dell'antitesi tra forma e contenuto, tra interiorità e convenzione*" (CI 73, p. 110).

L'ipertrofia storicistica della civiltà moderna può causarne la rovina e con essa la rovina di un popolo, quasi fosse un vizio assurdo; toglie, saturando gli spazi della *Kultur*, ogni possibilità alla vita che non trova uno sfogo né all'interno né all'esterno, rimanendo così soffocata. Nietzsche, "il lottatore contro il suo tempo"[17], mettendo in luce lo spirito dominante nella *Kultur* europea e tedesca in particolare che "sradica il futuro", ha come fine quello di educare l'uomo in modo "non moderno", intende creare un uomo "abituato all'eroico"; solo così "la chiassosa pseudo cultura di questo tempo può essere ridotta al silenzio". Quella che Nietzsche chiama la "giustizia storica" è quella terribile "virtù" che distrugge la vita e ciò che vive, imponendo una malata e sviante *curiositas* per le "innumerevoli micrologie della vita", che divengono "problemi della conoscenza là dove bisognerebbe imparare a vivere e a dimenticare tutti i problemi" (CI 73, p. 125). "La fredda curiosità pragmatizzante" dell'uomo storico, non permette all'uomo di divenire *maturo*, in quanto al giorno d'oggi "si onora la storia più della vita"; la scienza domina sulla vita, ma tale vita dominata è *meno vita*, in quanto ha espulso l'ambito degli istinti e delle illusioni per configurarsi unicamente come sapere. La modernità e la sua civiltà, che è Kultur in quanto *Zivilisation*, fondata sul pilastro dello storicismo non potrà essere "l'epoca delle personalità divenute e mature", ma "quella

17 È questo il sottotitolo di R. Steiner, *Friedrich Nietzsche. Un lottatore contro il suo tempo*, tr. it. e intr. a cura di P. Cammerinesi, Tilopa, Teramo-Roma 1985.

del lavoro comune più utile possibile". L'uomo deve adattarsi agli scopi dell'economia per poter dominare il proprio tempo, anche se in realtà è il tempo della produzione e dell'economia monetaria a scandire la sua vita; questo è l'uomo che lavora "nella fabbrica delle utilità generali" allo scopo di "non diventare mai un uomo maturo", il quale sottrarrebbe notevoli forze al "«mercato del lavoro»" (CI 73, p. 128)[18].

Il tipo-uomo che Simmel definisce *blasé*, nel suo saggio sulla metropoli, oppure il *flâner* di Baudelaire e di Benjamin[19] sono i successori di

18 "Si accecano certi uccelli perché cantino meglio: io non credo che gli uomini di oggi cantino meglio dei loro avi, ma quello che io so, è che li si acceca per tempo", CI 73, p.128. In opposizione a quanto sostiene Nietzsche si veda F. Tönnies, *Il culto di Nietzsche*, tr. it. di E. Donaggio, intr. di D. Fazio, Editori Riuniti, Roma 1998; oltre a W. Dilthey, *Critica della ragion storica*, tr. it. e intr. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1982, in particolare le pp. 213-234 dedicate a *La vita e le scienze dello spirito*; cfr. pure, E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, (1922), tr. it. di G. Cantillo, intr. di F. Tessitore (*Troeltsch, lo «Historismus» e la «Universalgeschichte»*), 3 voll., Guida, Napoli 1985. Riguardo all'uomo moderno e sulla sua formazione storica nel XIX secolo, si veda l'importante contributo di G. Deleuze, *Annesso. Sulla morte dell'uomo e il superuomo*, in Id., *Foucault*, tr. it. di P.A. Rovatti, F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002; cfr. pure, G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito*?, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1970; G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, tr. it. e intr. a cura di G. Bianco (*La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*), Mimesis, Milano 2006. Cfr. Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, tr. it. e intr. a cura di M. Marianelli, De Donato, Bari 1977, in particolare il capitolo che titola *Spirito della borghesia*, pp. 85-125. "«La personalità debole » non coglie la potenza del reale e dell'esistenza; tutto ciò nell'uomo debole – prodotto della cultura moderna – lascia solo una lieve e impercettibile traccia, tanto che nel mondo egli si mostra sempre più indulgente, fino all'insensibilità per le barbarie", CI 73, p. 106; "L'uomo diventa tale quando diviene *utilitario e calcolatore*", UTU I/76, fr. 94. Si può dire allora che non esiste l'uomo *se non* in questa modalità e questo è il primo segno del passaggio da animale a uomo in cui si esprime il libero dominio della razionalità; così l'uomo diviene *animal rationale*.

19 Il termine «*flâneur*» significa colui che passeggia, così come «*flânerie*» significa passeggiare come il passeggiatore walseriano. Come è noto, è termine di conio baudelaireiano e indica il borghese gentiluomo nel suo vagare per le vie della Metropoli; è concetto chiave in Benjamin e nella nuova estetica in cui, per usare le parole di Baudelaire, l'artista doveva immergersi nel ritmo della vita della Città e divenire un "botanico del marciapiede". Il processo di omologazione nella Città della tarda modernità è descritta non solo da Simmel ma anche da Benjamin nel suo saggio *Parigi capitale del XIX secolo*, va ricordato che Haussmann, dopo il 1848, spianò i vicoli della vecchia Parigi proletaria e barricardiera per far posto ai grandi boulevard e al controllo sociale, così da trasformare la Città in un "pellegrinaggio al feticcio della merce" (Benjamin) e aprire le porte allo spaesamento della

quell'uomo moderno nietzscheano che corre attraverso le gallerie d'arte, ascolta concerti e va a teatro[20], perdendo del tutto il "senso della sorpresa", della meraviglia per le cose, il senso della differenza; per questa ragione egli può tollerare qualsiasi cosa. Ecco, questo uomo moderno è il frutto del "senso storico" e della "cultura storica" che innerva la civiltà occidentale. Fabbrica, domanda/offerta, utilizzazione, mercato del lavoro e tutti "i verbi ausiliari dell'egoismo" economico-monetario esprimono la "solida mediocrità" della *Kultur* odierna e il processo di economizzazione che investe la scienza ma anche l'arte[21]. Cultura e sapere scientifico si fanno economia e progrediscono con la rapidità artificiale della divisione del lavoro; l'accelerazione del processo porterà tuttavia a uno stato di sterilità, così come muore "la gallina che artificialmente costringete a deporre le uova troppo rapidamente" (CI 73, p. 130). Questo processo di accelerazione – questo "abuso" che Goethe e "le vecchie generazioni di dotti" non avrebbero sopportato –, "il famigerato tagliare la giacca della scienza sul corpo del «pubblico promiscuo»", è portato avanti da quegli scienziati – Nietzsche li definisce causticamente "le galline esaurite" – che agiscono come "pessimisti pratici", in quanto sono guidati "dal presentimento di una fine"; per un altro verso, la cultura storica – "una specie di innata calvizie" – produce la credenza della "vecchiaia dell'umanità", un'umanità che nella concezione cristiana e teologica è sottoposta all'idea di una prossima fine del mondo e in questo stato di angoscia paralizzante "appassisce" nel *memento mori*; "l'umanità è ancora ferma al *memento mori* e tradisce ciò con il suo bisogno storico universale (...), un profondo senso di disperazione è rimasto e ha assunto quella colorazione storica di cui è oggi melanconicamente oscurata ogni superiore educazione e cultura" (CI 73, p. 133). L'uomo moderno, "ammalato di febbre storica", si oppone ricercando con *cinismo* la comodità attraverso il ricostruire il corso della storia medesima. È "nel benessere di un tale cinismo" che "si rifugia" l'uomo moderno storico e il suo stile di vita è perfettamente conforme a un tempo "senza scrupoli", nel "«pieno abbandono della personalità al processo del mondo»". L'uomo

folla. Cfr. M. Cacciari, *Il produttore malinconico*, intr. a W. Benjamin, *L'opera d'arte nella sua riproducibilità tecnica*, a cura di F. Valagussa, Einaudi, Torino 2011.

20 A questo proposito va ricordata l'Opera di Arthur Schnitzler, che meglio di altri ha descritto l'ambiente e gli uomini viennesi della fien de siècle. In particolare si veda A. Schnitzler, *Fuga nelle tenebre*, tr. it. di G. Farese, Adelphi, Milano 1981; Id., *Doppio sogno*, tr. it. di G. Farese, Adelphi, Milano 1977.

21 Cfr. J. Derrida, *Economimesis*. *Politiche del bello*, tr. it. e intr. a cura di F. Vitale (*Artifici*), Jaca Book, Milano 2005.

moderno non è e non si sente più erede della civiltà e della cultura alessandrino-romana – antistorica e perciò "ricca e piena di vita" – ma solo erede del "processo del mondo", di cui conosce "tutti gli enigmi del divenire"; la *Kultur* della modernità è un sapere "falso e superficiale", poiché si fonda e accetta la "contraddizione tra vita e sapere" e manca la caratteristica fondamentale della "cultura dei veri popoli civili: che la cultura può svilupparsi e fiorire solo dalla vita" (CI 73, p. 153); mediazione storicistica contro intuizione immediata della vita. E il Tedesco è forse colui che meglio impersona l'uomo moderno per la sua educazione che gli impedisce di possedere una cultura: "egli vuole il fiore senza radice e stelo: lo vuole dunque invano"; ma questo essere senza cultura significa che vi è un guasto "rispetto alla vita", non si partecipa della vita, "al giusto e semplice vedere e udire" in quanto non si ha la consapevolezza di avere e vivere una vita vera. Allora, "io, in quanto sono una tale non viva e tuttavia straordinariamente attiva fabbrica di concetti e di parole" posso dire *cogito, ergo sum*, ma non "*vivo, ergo cogito*. Mi è garantito il vuoto «essere», non la piena e verde «vita»" (CI 73, p. 156). Una nuova generazione dovrà venire e richiedere prima la vita; da questa seguirà poi la cultura, una vita data non da Dio né dall'Uomo, ma dalla "loro stessa gioventù". La "*malattia storica*" che ha intaccato "la forza plastica della vita" va combattuta con "l'*antistorico* e il *sovrastorico*", con il dimenticare e il distogliere l'attenzione dal divenire; la vita deve dominare sulla conoscenza, perchè la seconda presuppone la prima, e la scienza deve essere controllata dalla vita stessa: "un'igiene della vita" si pone accanto alla scienza proprio in quanto l'antistorico – la funzione del dimenticare – e il sovrastorico – la funzione del distogliere lo sguardo dal divenire – "sono i rimedi naturali contro il soffocamento della vita da parte della storia".

Nel paragrafo 242 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche scrive che la caratteristica dell'uomo europeo può essere detta "civilizzazione", o "umanizzazione", o "progresso", ma più semplicemente può essere indicata come "il movimento *democratico* d'Europa"; in qualsiasi modo venga definita, dietro tale caratteristica degli Europei ci sta un "immenso processo *fisiologico* che va divenendo sempre più fluido"; è un processo di omogeneizzazione, di omologazione e di perdita di identità. Gli Europei stanno via via perdendo la loro originaria specificità di popolo, acquisendo una sempre più marcata autonomia e indipendenza dal loro "*milieu determinato*". Si viene così ad imporre un tipo di uomo "sovranazionale e nomade", caratterizzato ontologicamente dalla sua capacità di adattamento. Il "livellamento medio" e la "mediocrizzazione dell'uomo" – di quell'uomo operaio, "utile e laborioso", che può essere usato in vari ambiti in quanto

"industre animale da branco" – è il frutto maturo della democratizzazione dell'Europa, che ha creato un tipo umano predisposto alla *schiavitù*, poiché questo uomo lavoratore ha bisogno del padrone. In tal modo, la "democratizzazione dell'Europa" appare a Nietzsche non solo il sistema produttivo dell'uomo omologato, ma anche, involontariamente, l'organizzazione "per l'allevamento di tiranni", sia in senso politico-economico che spirituale.

La "barbarie culturale", che segna la modernità attuale, svelle il terreno in cui sono stati gettati i semi della "vera cultura" – come Nietzsche afferma nella prima conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole*, conferenze ascoltate da Jacob Burckhardt[22] – e il "mostruoso acceleramento della vita" che educa lo spirito dell'uomo e il suo sguardo a un vedere e giudicare artificiali che "rassomigliano a quei viaggiatori che fanno la conoscenza di paesi e popoli dal treno"[23]. In opposizione a ciò vi è una "civiltà di uomini", che corrisponde a quella greco-classica, che nella modernità è rappresentata dagli "spiriti liberi". Il paragrafo 44 di *Al di là del bene e del male* è a questo proposito significativo. Gli spiriti liberi – precursori dei "*filosofi dell'avvenire*" – sono oggi offuscati dalla nebbia democratica; in Europa, come in America e in tutto l'Occidente, si è operato un travisamento fondamentale: si è fatto passare cioè per spirito libero quello della democrazia, alla quale appartengono gli *uomini livellatori*, che si spacciano per spiriti liberi ma che in concreto sono gli "schiavi loquaci e abili di penna del gusto democratico e delle sue «idee moderne»; *tutti quanti uomini senza solitudine*"[24]. La democrazia ha creato "l'enorme apparato della cultura", democratizzando "i diritti del genio, per sfuggire al proprio lavoro culturale e alla propria miseria culturale" (AS 72, 1, p. 29); ma ciò che va ritrovato è l'anima di una cultura scaturita dalla "*solitudine*" – vivere cioè con le proprie forze e capacità – che dimostra di possedere "una ricchezza eccedente". Fuggire dal mondo omologante e livellatore – termine questo ripreso dal giovane Heidegger, a dimostrazione di una influenza nietzscheana fin da sempre nel pensiero heideggeriano, come ha messo bene in mostra Riedel e di una sua vicinanza alla critica alla democrazia fin dai primi corsi friburghesi come libero docente – verso la solitudine (e si potrebbe dire, con Schnitzler, che questa è una fuga *verso la libertà*) non è nulla di dettato dal *ressentiement* decadente, né da un senso malato di superiorità, quanto piuttosto dalla presa d'atto dell'estensione senza limiti della cultura

22 Cfr. F. Nietzsche, J. Burckhardt, *Carteggio*, tr. it. e prefazione a cura di M. Montinari, SE, Milano 2003.

23 UTU76/ I, fr. 282.

24 Cfr. Aristotele, *La "melanconia" dell'uomo di genio*, (*Problemata*, 30, 1), a cura di C. Angelino, E. Salvaneschi, il melangolo, Genova 1981.

e dal fatto che tale estensione è causata, anzi è un dogma "dell'economia politica di questa nostra epoca", quella che Simmel indica come economia monetaria. La conoscenza deve crescere nella massima quantità possibile, seguendo il metodo della produzione capitalistica, per raggiungere "la massima quantità possibile di felicità". Ma il vero fine della cultura non è la felicità, o meglio, la felicità perseguita consiste nell'*utilità*, cioè in una produzione di denaro e di benessere, in un guadagno che è "un lucro in denaro", il quale deve essere "il più grande possibile"[25]. La cultura è stata così perfettamente assorbita dall'economico; ora ne segue le leggi, i dogmi, i valori e i fini. Allora, una prima definizione di cultura può essere l'abilità con cui ci si mantiene "all'altezza del nostro tempo", con cui si conoscono tutte le strade che facciano arricchire nel modo più facile, "con cui si dominano tutti i mezzi utili al commercio tra uomini e popoli" (AS72 1, p. 31). La cultura diviene denaro e merce e il suo compito, sottolinea Nietzsche, è quello di educare gli *uomini-correnti*, correnti nel senso in cui si chiama «corrente» una moneta. Il feticismo del denaro transita nel feticismo di questa cultura, "la «lega» tra intelligenza e possesso (...), si presenta addirittura come un'esigenza morale", morale che a sua volta richiede una "*rapida* cultura" che formi velocemente individui in grado di guadagnare e creare denaro in quantità sempre maggiori.

Le tematizzazioni odierne sulla decrescita[26] sembrano trovare qui un fertile terreno su cui radicarsi; all'interno della cultura della velocità e della rapidità di formazione di *uomini correnti*, la cultura *lenta* della solitudine, che consuma molto tempo e che rende solitari, produce *uomini solitari* e viene condannata ed espulsa dal corpus sociale, in quanto la cultura della solitudine, a differenza di quella dominante, evita come la peggiore delle malattie l'equazione con il denaro e il profitto. In una società così costituita, si concede all'uomo un tanto di cultura "nella misura che interessa il guadagno", così l'umanità che ha diritto alla felicità, cioè all'utile, categoria fondamentale delle dottrine di Spencer e Stuart Mill, "stimabili ma mediocri inglesi" (BM86, 253), ha la necessità di una adeguata cultura. Il pericolo che si prospetta come "problema sociale" è ora quello che la "grande massa" richieda la felicità dell'utile attraverso l'educazione culturale al denaro, che alzi la voce per ottenere i benefici che ritiene siano

25 Su queste tematiche risulta centrale l'opera di G. Simmel, *Filosofia del denaro* (1900), cit.

26 Cfr. S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit; Id., *La scommessa della decrescita*, tr. it. di M. Schianchi, Feltrinelli, Milano 2007; M. Badiale, M. Bontempelli, *Marxe la decrescita*, abiblio, Milano 2010; M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, a cura di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010.

ad appannaggio di pochi. La massa richiede allora una "cultura quanto più possibile universale" – è lo spettro del socialismo e dell'internazionalismo comunista – e questo ha un sinistro significato: "la cultura comune a tutti è per l'appunto la barbarie". Il vallo tra cultura della solitudine e cultura di massa è invalicabile, così come ormai l'uomo che si è imposto vede nella vecchia formazione sociale, ancora esistente in qualche luogo fuori della Metropoli borghese, "la causa di ogni umana miseria e fallimento" (BM86, 44), capovolgendo di fatto il senso stesso della *Kultur*; nella loro "verde felicità da pascolo" – il gregge di *Genealogia della morale* –, nel loro benessere, alleggeriscono la vita[27] e trovano i punti fermi della loro ideologia nella «parità di diritti» e nella «comprensione per ogni sofferente». Noi, afferma Nietzsche, "che siamo fatti a rovescio", noi che abbiamo ricercato il problema di *dove* e *come* sia cresciuta "la pianta uomo" – il riferimento al regno vegetale vuole indicare l'assenza dell'animalità dell'uomo moderno, ossia il piano della vita e degli istinti, la centralità dell'organico e del corpo – si può dire che l'uomo ha sempre più aumentato "la sua forza inventiva e dissimulatrice (il suo «spirito»), trasformando la volontà di vita in volontà di potenza.

Ogni sorta di negatività – prepotenza, pericoli, schiavitù, "tutto ciò che nell'uomo vi è di malvagio, di tirannico", l'essenza dell'uomo animale rapace e serpente – "serve all'elevazione della specie «uomo»". Gli "spiriti liberi", agli antipodi dell'ideologia del gregge, "all'*altro* polo di ogni moderna ideologia", sono quelli meno comunicativi, sono "al di là del bene e del male", qualcosa di diverso dai «*libres penseurs*», dai «*Freidenken*», cioè dai promotori dell'ideologia della modernità che ha le sue origini nell'Illuminismo. Gli spiriti liberi di Nietzsche sono "dalla nascita gli amici giurati e gelosi della solitudine, della nostra più profonda, più notturna e più meridiana solitudine".

Lo sfondo su cui si agita la critica demolitiva che Nietzsche opera nei confronti della civiltà occidentale, intesa non solo come *Zivilisation*, ma anche come *Kultur*, può essere individuato nella nozione polivoca di *décadence*; questa infatti investe tutti gli ambiti dell'agire e dell'esistenza umana, anzi la *décadence* è il filo rosso, la *ratio essendi*, di questo mondo e di questo uomo; è l'essenza stessa dell'Occidente e dell'Europa, che ha in Socrate e Platone i suoi padri fondatori. Ma la *décadence* è *Krankenheit*, la malattia che tuttavia rende possibile la modalità d'esserci dell'uomo moderno; ciò significa che il mondo occidentale, e più in particolare

27 Cfr. IFA, pp. 113-184, riguardo alla *gravità* della vita.

la modernità, sono gli esiti della malattia, ne sono la sua storia, così come in Heidegger la storia dell'essere si dà in quanto storia della metafisica, cioè del nichilismo.

Non intendo qui prendere in considerazione la relazione – tra l'altro inscindibile – tra *décadence* e nichilismo[28] quanto limitarmi ad alcuni cenni su come la *décadence* modelli la civiltà occidentale allo scopo di evidenziarne la distanza con lo spengleriano concetto di *tramonto dell'Occidente*, ma anche per tentare di far vedere le corrispondenze e i debiti che altri autori, quali ad esempio Weber, Sorel o Th. Mann[29] hanno contratto con il pensiero nietzscheano della *décadence*. Senza affrontare il testo classico di riferimento, *Götter-Dammerung*, voglio soffermarmi sul *Caso Wagner*. Già nella *Prefazione*, Nietzsche afferma che il problema che più lo ha tenuto occupato nel profondo del suo pensare è quello della *décadence*, in quanto, se si individuano i suoi sintomi, "si comprende anche la morale" e il problema del bene e del male che la sottendono. La questione morale si mostra come "*vita immiserita*" e "volontà della fine", come "la grande stanchezza", proprio perché "la morale *nega* la vita". Per liberarsi dalle catene della morale è necessario attuare in se stessi un esercizio che porti a espungere ciò che in esso è malato; e malato è il modo di "sentire moderno", che ormai ha contagiato l'intera umanità e che ha in Wagner[30] – ma anche in Schopenhauer – il suo più alto rappresentante. Chi vuole salvarsi deve fare esercizio di "estraneamento" dalla contemporaneità, deve mettere in atto una sorta di "raffreddamento" da questo tempo, frapporre "'immensa distanza", come fa Zarathustra, tra l'uomo e l'*Übermensch*. Estraneamento non significa né alienazione né fuga dal mondo alla maniera agostiniana o dei mistici medievali, né misticismo orientale come il buddhismo, quanto piuttosto è un processo di *immunizzazione* dalla malattia[31], un vaccino; ciò significa che Nietzsche ha fatto esperienza della *décadence*, ma il suo organismo l'ha combattutta e debellata e ora ne

28 Cfr. al proposito F. Vercellone, *Introduzione. Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1994; F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

29 A questo proposito si dovrebbe aprire qui una parentesi su quel formidabile testo che sono *Le considerazioni di un impolitico* di Th. Mann; per questioni di spazio, non certo di interesse, ci limitiamo qui a citare dall'edizione De Donato, Bari 1977³, a cura di M. Marianelli, i seguenti capitoli: *Il letterato della civilizzazione*; *Spirito della borghesia*; *Alcune osservazioni intorno all'umanità*; si veda al proposito M. Ciliberto, *la democrazia dispotica*, Laterza, Roma-Bari 2011.

30 Th.W. Adorno, *Wagner*, tr. it. a cura di M. Bortolotto, Einaudi Torino 2008. Il testo è in assoluta opposizione alle tesi nietzscheane e risulta una revisione radicale e spietata del *Caso Wagner*, alla maniera di Adorno.

31 Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

è immune: "la più grande esperienza della mia vita fu una *guarigione*". *Décadence* in quanto malattia non è una metafora, ma indica il carattere fondamentale della civiltà occidentale moderna e tardo moderna, la sua "cattiva coscienza", rappresentata dal filosofo che detiene la più alta conoscenza di questa; e "attraverso Wagner, la modernità parla il suo *più intimo linguaggio*", perché "«Wagner *riassume* la modernità»". Nell'Occidente europeo ciò che dev'essere rifuggito viene altresì perseguito; il nocivo diviene un elemento che attira, un istinto ormai "infiacchito", e il "*carattere proteiforme* della degenerescenza"[32] mostra i molti volti della *décadence* (la morale, la religione, lo stato, la società ...), ove "nulla è più moderno di questo annullarsi collettivo, di questa tardiva sovreccitabilità del meccanismo nervoso" che ha il pendant nel concetto simmeliano di *Nervenleben* e che Nietzsche equipara all'atteggiamento dei "piccoli *décadents* parigini", che vivono a "quattro passi dall'ospedale", nella ressa dei "problemi modernissimi, problemi assolutamente da *grande città*". La critica nietzscheana alla grande città[33] e alla vita metropolitana, simbolo e sede della modernità trionfante e della Borsa, sprofondata nella velocità e nell'accelerazione continua, è la condizione di possibilità delle riflessioni di Simmel e di Benjamin, ma anche di Sombart[34].

Alla fine, la *décadence* riassume il processo di razionalizzazione che, invece di costruire solidi edifici – come in realtà tenta di fare e di spacciarli come tali all'ultimo uomo – è la rappresentazione effettuale del processo di indebolimento, ossia del "carattere complessivo della *dècadence* europea". La speranza nietzscheana, che chiude il secondo *Poscritto* al *caso Wagner*, è che "in qualche parte dell'Europa *resti* di generazioni più forti, di uomini tipicamente inattuali siano ancora presenti".

E tuttavia nessun farmaco contro la *décadence*, ma solo una descrizione dei sintomi per poterla riconoscere, e così combatterla, "farla vedere dietro ogni idolo". La genealogia della *décadence*, che viene illustrata nel

32 Come nota nella sua *Introduzione* a *Crepuscolo degli idoli* Montinari, il termine «degenerescenza» è ripreso dal titolo di un testo di Charles Féré, *Dégénérescence et criminalité* del 1898, autore che appartiene alla Scuola fisiologica francese. Féré, infatti, era un neurologo che lavorava con Charcot alla Salpètrière di Parigi, frequentata, com'è noto, anche da Sigmund Freud.

33 Cfr., A. Negri, *Nietzsche nella pianura. Gli uomini e la citta*, Spirali/Vel, Milano 1993.

34 Cfr. M. Cacciari, *Dialettica del negativo e metropoli*, in Id. (a cura di), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffer e Simmel*, Officina edizioni, Roma 1973. "Cò che si potrebbe chiamare *l'impressione morale*, è un'espressione ulteriore della sovreccitabilità fisiologica che è propria di tutto quanto è *décadent*", CR, p. 111.

Crepuscolo degli idoli, mostra come l'uomo dell'Occidente costruisca in modo del tutto irrazionale l'edificio della morale, che si occulta dietro ogni idolo. La diagnosi non porta alla cura ma solo alla definizione genealogica del decadere della vita. Lo spirito libero, l'uomo inattuale deve attraversare il deserto della decadenza (il *Verfallen* heideggeriano?): il cristianesimo e il socialismo, la democrazia e tutti gli stadi e le stratificazioni della civiltà moderna che si concentrano, poi, nel "problema del valore della vita", problema che secondo Nietzsche ci è assolutamente inaccessibile. La "sorprendente *finesse*" che dev'essere colta consiste nel fatto che "*il valore della vita non può essere fatto oggetto di apprezzamento*" (CR, p. 33; *Il problema di Socrate*); nessun giudizio di valore sulla vita perciò può essere considerato vero; esso è solo un sintomo dell'odio per la vita[35], cioè è sintomo di *décadence*. La *Lebensphilosophie* simmeliana si accorda qui in modo particolarmente felice: la vita considerata come esistenza (*Mehr-als-Leben*) ha bisogno di forme che la concretizzino e la manifestano, e i valori sono forse la formalizzazione più evidente della vita. Ma proprio questa oggettivazione in forme de-finite fa sorgere quel conflitto a-dialettico e insuperabile caratteristico della civiltà moderna. La vita stessa, afferma Nietzsche, " ci costringe a stabilire dei valori", ma anche, come sottolinea Montinari, il filosofo progetta la transvalutazione di tutti i valori[36]. Alla base della *décadence* vi è il pensiero di Socrate e Platone, "gli pseudogreci" e "gli antigreci", che edificano artificiosamente e artatamente un pensiero e una condotta morale; l'*ethos* "negativo" nei confronti della vita si esplicita, in tal modo, nella socratica equazione ragione=virtù=felicità, "la luce della ragione" che rende chiaro ogni problema e fa vedere il sole della razionalità all'uomo della caverna. Il gusto aristocratico e l'istintualità "dei più antichi Elleni", vengono soppiantati

35 Cfr. M. Vozza, *Nietzsche tra vitalismo e prospettivismo*, «Iride» n. 1, aprile 1988, pp. 131-142; Id., *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*, Liguori, Napoli 1988. Se per Nietzsche «prospettivismo» significa la condizione per cui l'uomo, "ogni centro di forza", cioè ogni essere organico, costituisce un orizzonte fisiologicamente funzionale al proprio interesse *vitale*, sorge il problema: il prospettivismo è una forma di *relativismo*?

36 Cfr. C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, tr. it. di G. Gurisatti, postfazione di F. Volpi (*Anatomia dei valori*), Adelphi, Milano 2008. Ancora nel 1963, Carl Schmitt riprendeva tesi espressamente nietzscheane, affermando che "il valore è un concetto che conduce infallibilmente all'economizzazione", avendo forse presente il passo del *Crepuscolo* in cui Nietzsche sostiene che "il nostro occhio è sempre più aperto per quella economia che ha bisogno di tutto e sa servirsi di tutto (...), per quella economia «nella legge della vita» che è propria degli immoralisti che transvalutano tutti i valori", CR, p. 54.

dalla *dialettica*, l'ultima risorsa di chi deve "*conquistare con la forza* il proprio diritto", lo spirito di vendetta che "depotenzia" le ragioni dell'avversario. Dialettici sono gli Ebrei, così come lo è Socrate, che con la sua ironia "si vendica dei nobili"; Socrate vuole farsi terapeuta, guarire la polis dagli istinti, canalizzarli per estinguerli, grazie a una specifica terapia: la razionalità. "Il fanatismo, scrive Nietzsche, con cui tutto il pensiero greco si getta sulla razionalità tradisce uno stato di necessità", una situazione di pericolo mortale e di rovina, che non dà alternative: o cadere in disgrazia "o essere *assolutamente razionali*" (CR, p. 37)[37].

Ma con ciò, i dialettici non eliminano la *décadence*, ma solo la "*trasformano*" e con essa trasformano la vita, che ora diviene chiara alla luce della razionalità, "fredda, prudente, cosciente", fondata su techne, phronesis e theoria, non più scaturita dalla lotta interna degli istinti, assumendo come suo compito precipuo quello di "combattere gli istinti". Questa è la formula della "vita decadente". Così, la morale della vita, la sua stessa assiologia, non dice all'uomo di vivere, bensì "l'*istinto della décadence*, posto come imperativo, dice «perisci»" (CR, p. 53, § 5, *Morale contro natura*); altruismo e comportamento disinteressato rappresentano solo "la foglia di fico" della civiltà della decadenza, che vive nella contraddizione tra valori sociali ed economia monetaria, tra cultura dell'uomo e mito dell'individualismo capitalisticamente inteso. In questo senso, la critica alla modernità trova nella democrazia "la forma di declino" dell'organizzazione sociale e politica, ossia "*la forma di decadenza dello Stato*" rappresentato dal *Reich tedesco* bismarckiano (CR, § 39, pp. 115-117, *Scorribande*), dalla quale tuttavia non si torna indietro come vorrebbero i vecchi conservatori: "nessuno ha la libertà di essere gambero. Non giova a nulla: si deve andare avanti, voglio dire un passo dopo l'altro più in là della *décadence* (questa è la mia definizione del moderno «progresso»)" (CR § 43, pp. 119, *Detto all'orecchio dei conservatori*). Questo è il comportamento che l'immoralista, l'uomo inattuale e lo spirito libero, deve tenere: andare fino in fondo e portare a termine il processo di *dècadence*. Solo così si potrà attuare una transvalutazione di tutti i valori, seguire il destino come un compito, per poter ricercare "un'altra guarigione", che consiste "nell'auscultare gli idoli", poiché questa civiltà, la modernità, è fatta di idoli, ai quali quel "vecchio psicologo e acchiappatopi" di Nietzsche ha dichiarato guerra (CR, *Prefazione*, pp. 23-24).

37 Cfr. G. Campioni, *Il Socrate monstrum in Friedrich Nietzsche*, in E. Lojacono (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 200-237.

§ 2. *Sulla «Modernità». Simmel interprete (in)attuale*

Uno dei testi che meglio esprimono quello che Freud chiama il «disagio della civiltà» è il saggio simmeliano *Der Konflikt der modernen Kultur* del 1918[38]. La vita nel suo movimento di progresso evolutivo da zoe a bios – da soddisfacimento delle pulsioni animali che la fa essere, come direbbe Kojève, un «io cosale», una coscienza reificata – giunge a divenire spirito (*Geist*), che rende possibile l'incivilimento, come afferma Rensi[39]; la vita così è in sé determinata da "un interno contrasto". Va chiarito, in via preliminare che si tratta della vita in quanto *Mehr-als-Leben*, ossia quella vita che non solo ha la possibilità ma anche la necessità ontologica di formalizzarsi, la vita intesa come esistenza (*Dasein*) che si distingue dal *Mehr-Leben*, ossia dalla vita che è lo stesso fluire assolutamente a-formale, e che tuttavia è l'origine e la scaturigine dell'esistenza (in questo senso, e solo in questo, si può intravedere un eraclitismo di Simmel)[40]. Il movimento e il procedere del conflitto, il suo acquietarsi in forme per poi rinascere tra queste con nuova linfa, senza mai avere una pacificazione dialettica, corrisponde per Simmel al processo della cultura e/o civiltà (*Kultur*) moderna. Solo quando l'esistenza umana, il *Leben* in quanto *bios* o *Geist*, si è manifestata e concretizzata, ma si potrebbe dire anche oggettivata, in *forme* specifiche, noi ci troviamo dinanzi alla cultura. La cultura e la civiltà sono costrutti formali, tra loro relati e comunicanti, che pongono in luce l'estraneazione della vita e le sue modalità di realizzazione, gabbie che incamerano e trattengono il flusso dell'esistenza, che tuttavia le forgia in una maniera unica e singolare, conferendo in tal modo *valore* che le

38 G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, (1918), tr. it. e intr. di C. Mongardini (*Aspetti della sociologia di Georg Simmel*), Bulzoni, Roma 1976, pp. 105-134, da cui sono tratte le citazioni nel testo.

39 Si veda la traduzione e la postfazione di G. Rensi a G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, Fratelli Bocca, Milano 1925, ora SE, Milano 1999. Rensi, a differenza di Banfi e Mongardini, traduce «*Kultur*» con «civiltà», anziché con «cultura».

40 Alcuni critici, per sostenere la tesi secondo la quale Simmel sarebbe un relativista, lo hanno fatto interagire con la filosofia del divenire eraclitea. Per i riferimenti alla biografia intellettuale di Simmel faccio riferimento a K. Gassen, M. Landmann (hrsg. von), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin 1958. Sulle figure del *Mehr-als-Leben* e del *Mehr-Leben*, si veda G. Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, (1918) tr. it. parziale di F. Sternheim, intr. di A. Banfi, Bompiani, Milano 1938; ora tr. it. e intr. di G. Antinolfi, ESI, Napoli 1994. Mi permetto di rinviare a F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger, Simmel, Aristotele. Per una ricostruzione del concetto di vita*, Cafoscarina Editrice, Venezia, 2002, pp. 121-162.

fa divenire veri e propri a priori storici. Come poi in Foucault, l'a priori storico[41] in Simmel ha una valenza operativa e trascendentale, è lo sfondo cioè sul quale le determinate formazioni culturali (*Gestalten*) si delineano storicamente, ossia in modo epocale e finito.Usando una terminologia adorniana si potrebbe dire che l'a priori storico – che possiede una valenza pratico-trascendentale – è quella «costellazione» di forme che tracciano la strada e ne delimitano, come veri e propri segnavia e paracarri, i limiti e l'andamento della cultura e della civiltà europee. Le forme (*Formen*), e in ciò sta il conflitto e il paradosso, tracciando i confini del territorio culturale, ne divengono allo stesso tempo le oggettivazioni fenomeniche che rappresentano una specifica costituzione culturale.

Le forme assorbendo "le fluttuazioni" della vita assumono un contenuto determinato, una loro specifica morfologia, "una sfera di azione" e un loro "ordine", una loro legalità interna. Il processo di inglobamento e di chiusura all'interno di uno spazio formalizzato e definito da confini invalicabili fa sì che ogni forma – prodotta essa stessa dal movimento ek-statico della vita – risulti per essenza, fin dall'origine, un elemento perennemente fisso, caratterizzato ontologicamente da una "perenne fissità" che impedisce il flusso e il ritmo (*das Tempo*) della vita[42] e recide il cordone ombelicale con l'esistenza in quanto dinamicità. Gli edifici della cultura e della civiltà che si innalzano solo in virtù della potenza dinamica della vita sono da questa abbandonati, e in essi l'elemento vitale non fluisce più poiché ogni forma, per esistere, richiede la staticità. Il conflitto vita-dinamicità vs forma-fissità, al di là di ogni semplicistica lettura vitalistico-metafisica, rappresenta, come in Nietzsche, la critica allo storicismo tedesco (in particolare a Rickert e a Windelband, più che a Dilthey)[43] che intende la storia come progresso guidato da leggi che hanno lo stesso statuto e valore veritativo, anche se non metodologico, delle *Naturwissenschaften*, come opera dello spirito soggettivo dell'uomo, come produzione della sua attività psichica e soggettiva (*Erlebnis*). Ed invece, la storia è storia di forme e formazioni

41 Cfr. G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, tr. it. di G. Cunico, intr. di V. d'Anna, Marietti, 1982. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit.; Id., *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1980; E. Basso, *M. Foucault e la Daseinanalyse. Un'indagine metodologica*, Mimesis, Milano 2008.

42 Cfr. G. Simmel, *Il significato del denaro per il ritmo della vita*, in Id., *Denaro e vita*, tr. it. di U. Lodovici, intr. a cura di F. Mora (*La Borsa o la Vita*), Mimesis, Milano 2010, pp. 77-91.

43 Cfr., H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, tr. it. di L. Rossetti, M. Signore, intr. di M. Signore (*Cultura e "Wertbeziehung"*), Longo Editore, Ravenna, 1979; W.Dilthey, *Critica della ragion storica*, cit.

(*Formen* / *Gestalten*), temporalmente stabili, ma finite, e quindi – a dispetto di quanto appare – fissità non divenienti. Noi vediamo solamente il conflitto tra forme (di cultura, di civiltà) e lo scambiamo per il divenire della vita; i mutamenti e i rivolgimenti propri della storia sono dovuti al nuovo impulso del *Geist* e del *Leben* che rinfocola il conflitto, si riformalizza in altri costrutti istituzionali, sociali, di potentati, ossia in altre forme di *Wechselwirkung* e di *Vergesellschaftung*; ma ciò è dovuto anche all'obsolescenza delle forme precedenti che vengono sostituite da nuove tipologie e più funzionali *Gestalten*.

Questo è il 'progresso' della storia ma allo stesso tempo il 'progresso' e il mutamento della *Kultur*. Solo per questa ragione la cultura ha una storia, in quanto il *Leben* si fa *Geistesleben* nell'atto di produrre queste "formazioni" che sono chiuse in se stesse e che hanno la pretesa di essere "atemporali". La vita dello spirito produce senza soluzione di continuità tali *forme* di cui essa poi "si riveste", senza le quali non si può rendere visibile – le *Gestalten* hanno infatti hanno il significato non solo di «forme», ma anche di «figura» e «aspetto», quindi, per traslato, di 'immagine' –, non può mostrarsi come vita spirituale. Le forme sono una "grammatica del vedere", con espressione mutuata da Wittgenstein[44], della vita; in esse sono racchiusi i concetti di *morphé* – la forma sensibile – , di *schema* – la modalità in cui si mostra qualcosa – e di *eidos* – la forma intelliggibile –; ma come si può vedere anche da questi brevi accenni, la nozione complessa di forma che Simmel elabora si distacca da quella famosa di Kant per cui la forma corrisponde a "ciò per cui il molteplice del fenomeno può essere ordinato"[45]. Se per Kant la forma è il modo di funzionamento, cioè la condizione alla quale deve sottostare la rappresentazione sensibile degli oggetti (spazio e tempo), per Simmel, ormai non più kantiano e svincolatosi

44 L. Wittgenstein, *Osservazioni sui colori. Una grammatica del vedere*, tr. it. di M. Trinchero, intr. di A. Gargani; M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, intr. di M. Carbone, Avvertenza di C. Lefort, Bompiani, Milano 1993. Il testo è di notevole rilievo anche per la descrizione della figura del *chiasma*, che in Simmel è una vera e propria struttura logica del suo modo di pensare e fare filosofia. Cfr. pure A. Schopenhauer, *La vista e i colori. Carteggio con Goethe*, tr. it. e postfazione a cura di M. Montinari, Abscondita, Milano 2002; J.J. Wanenburger, *Filosofia dell'immagine*, tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.

45 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1963; in particolare l'*Estetica trascendentale*. E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. di G.A. De Toni, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 259-275. F. Desideri, *Il confine delle forme*, in «aut aut», n. 257, settembre-ottobre 1993 (*Georg Simmel. Le forme e il tempo*, a cura di A. Borsari), pp. 105-119.

dalla pesante eredità del neokantismo, la forma è quel costrutto relazionale chiuso (società, arte, istituzioni, saperi, linguaggi ecc.), necessario a identificare la vita spirituale, ossia una determinata civiltà.

E tuttavia, le forze della vita[46] nel loro fluire costante travolgono questi costrutti che sono le forme creandone di nuove; la forza vitale interrompe l'intemporalità della forma rendendola finita e generandone una successiva, che si presenta come "una nuova forma del suo essere". Il processo di "corrosione" che la vita mette in atto nei confronti delle forme rigide nella loro fissità corrisponde al processo e ai mutamenti della *Kultur*; quasi marxianamente, Simmel afferma che ogni formazione giunta al suo massimo grado di espansione e di sviluppo, quindi anche di perfezione, ha già al suo interno il germe di sviluppo della forma successiva " che è destinata, dopo una *lotta* più o meno lunga, a sostituirla"; così l'impulso e la spinta del movimento della vita spirituale "lotta di continuo" contro le sue stesse creature che si sono autonomizzate e radicate nella più rigida e algida fissità e che per tale ragione ontologica non percorrono lo stesso cammino della vita. In tal modo la storia ha come proprio oggetto non fatti e protagonisti concreti, bensì "il mutamento delle forme della civiltà".

Ciò che noi vediamo è solo il passaggio e il mutamento da una forma all'altra, senza più accorgersi e riflettere che alla base di tale cambiamento vi sono le forze della vita dello spirito, uno spirito che è dinamicità ma che per rendersi manifesto è costretto a ipostatizzarsi in forme stabilizzate; e tuttavia, questo spirito in quanto creatore di formazioni risulta non un elemento della trascendenza, quanto piuttosto lo spirito della relazionalità (*Wechselwirkung*) del vivere dell'uomo[47]. Da un lato dunque la ricchezza della vita che vive però la più tragica delle contraddizioni nella obbiettivazione in formazioni "con le quali o nelle quali essa vive. Essa si muove tra morire e divenire, divenire e morire". L'opposizione della vita all'oggettivazione formale si palesa in ogni campo dell'agire umano e conduce a un progressivo "malessere della civiltà per cui la vita sente *la forma come tale* quasi alcunché di impostole coattivamente", situazione alla quale si ribella; la vita cioè "vuole infrangere, non questa o quella forma, ma la forma in generale". Sostituirsi alla forma, lasciare libero sfogo al fluire delle sue energie, cosicché "ogni conoscenza, valore e formazione, sia soltanto la diretta rivelazione della vita". Questa è la volontà del vivere, ma

46 Cfr. G. Simmel, *Bergson*, (1914), tr. it. di M. Protti, in «aut aut», n. 204, novembre-dicembre 1984 (*Sfumature. Materiali per rileggere Bergson*), pp. 14-26.

47 Cfr. W. Dilthey, *Critica della ragion storica*, cit., pp. 372 sgg.; F. Mora, *Vita e socialità del Geist*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 477-491.

tale *élan vital* si scontra con la forma; ora, il conflitto non è più tra forma de-vitalizzata e forma innervata di vita, ma tra vita e forma, tra esistenza e istituzione.

Comprendere questo processo, questa tragica conflittualità, significa non solo comprendere ciò che Simmel intende con *crisi della civiltà* e con *Kulturkritik*, ma anche l'indicazione fondamentale secondo cui il concetto di vita è divenuto dominante, «il re nascosto» del nostro tempo e dell'interpretazione filosofica del mondo, il "concetto centrale da cui scaturiscono i moti spirituali e in cui essi sembrano confluire"[48].

Con Schopenhauer e Nietzsche, Simmel pone quello che per lui è il problema primario del nostro tempo da cui tutti gli altri dipendono: "che cosa significhi la vita, quale è il suo valore semplicemente come vita?"; ecco, questa domanda, in quanto preliminare, mostra come il concetto di vita sia "il punto di intersecazione" tra essere e dovere, le due linee opposte di pensiero "che hanno tracciato i confini alle soluzioni fondamentali della vita moderna". Certo, la nostra epoca tardo-moderna non ci fornisce più il rifugio sicuro di "una qualsiasi idea comune", né di una "idea generale"; al contrario, vige lo specialismo e la parcellizzazione che hanno smembrato "un'idea propria (...) di cultura", che possa governare gli uomini nel loro agire individuale e nella loro personale esistenza.

Così, "la pura immediatezza della vita", che vuole manifestarsi liberamente, fallisce nel suo intento, rivelando la sua insufficienza nel costituire – al di fuori della sua oggettivazione nella forma – un'idea unitaria di *Kultur*, sottoposta altresì al dominio, ormai incondizionato, dello specialismo tecnico, multiforme ed eterogeneo, che non consente alcun ideale di unificazione.

§ 3. *Georg Simmel: Metropoli e filosofia del paesaggio*

In uno dei saggi più riusciti – *Le metropoli e la vita spirituale* (1903)[49] – Simmel individua il conflitto fondamentale che determina l'esistenza umana: la lotta tra la volontà dell'individuo di essere indipendente e autonomo e la potenza della società e della civiltà tecnica (la dicotomia tra Zivilisation

48 "Non ha forse ragione Georg Simmel quando afferma che con Nietzsche la «vita» è diventata il concetto chiave di ogni moderna visione del mondo?", Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, cit., p. 68

49 G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, in T. Maldonado, *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, tr. it. di R. Solmi, Milano 1979, pp. 65-79. Il saggio sarà citato nel testo con la sigla M. e l'indicazione della pagina.

e Kultur) di assorbirlo all'interno delle proprie strutture[50]. Anche storicamente a partire dall'illuminismo per arrivare alla lotta di classe, per Simmel "è sempre all'opera lo stesso motivo fondamentale: e cioè la riluttanza del soggetto a lasciarsi livellare e consumare in un meccanismo tecnico sociale" (M. p. 65).

È nella metropoli (méter = madre polis = città), in quanto formazione sociale (*Vergesellschaftung*), che Simmel indica la sede della produzione della "vita specificamente moderna". La metropoli rappresenta il luogo in cui si manifesta fenomenologicamente la relazione dell'individuo con l'extra o il sovraindividuale, che comporta per l'uomo della grande città una "intensificazione della vita nervosa", uno scambio più veloce e continuo tra interno ed esterno, che non è solo psicologico ma può essere paragonato al mutamento in ambito biologico, come in quello esistenziale. Il *Nervenleben* caratterizza l'essere dell'uomo metropolitano e l'uomo è un *essere differenziale*[51]. Ma cosa vuol dire essere differenziale? L'uomo è caratterizzato dal valutare differenze e porle in relazione, differenze che appartengono ad uno stesso ambito come ad ambiti distinti. Questo uomo, proprio in quanto differenziale, è in grado di vivere la complessità, di assorbire senza sforzo apparente la quantità di stimoli prodotti dalle relazioni tra diversi, di decodificare in un movimento di "deterritorializzazione"[52]. Ed è ancora questo uomo – prodotto ma anche produttore – della metropoli ad essere il fenomenologo che decodifica i processi complessi della società e della cultura, attraverso una serie di *Momentbilder*, di istantanee che mostrano l'essenza della vita come *frammento*[53], in un collage in cui disattivazione e attivazione delle funzioni dei codici si susseguono nella descrizione multiforme del mondo. L'uomo di Simmel, l'uomo della metropoli, vive nella dimensione di una costante reciprocità e tale relazione di reciprocità che domina e garantisce ogni aspetto del vivere ma in particolare quello della vita metropolitana, viene a caratterizzarsi come metafora e analogia[54], in

50 Si veda al proposito G. Simmel, *Forme dell'individualismo*, a cura di F. Andolfi, Roma 2001; Id., *Individuo e società nell'intuizione della vita del XVIII e XIX secolo (un esempio di sociologia filosofica)*, in Id., *Forme e giochi di società* tr. it. di C. Tommasi, intr. di A. Dal Lago, Milano 1983, pp. 94-123.

51 "Unterschieds- und Wertungs- und Zweckwesen".

52 Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, intr. di M Guareschi, Roma 2003; in particolare: *Per una teoria della molteplicità*, pp. 67 e sgg., e *Teoremi di deterritorializzazione o proposizioni macchiniche*, pp. 249 sgg.

53 Cfr., G. Simmel, *Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik*, in LOGOS, Bd. VI, 1916-1917, pp. 29-40, tr. it. di U. Lodovici, intr. a cura di F. Mora (*La Borsa o la vita*), G. Simmel, *Denaro e vita*, cit., pp. 99-110.

54 Cfr. H. Blumenberg, *Denaro o vita*, in «aut aut», n. 257, settembre-ottobre 1993,

un sempre più espanso "*als ob*"[55]; l'uomo della grande città vive dunque "come se".

La specifica *virtualità* dell'esistenza umana metropolitana, descritta con insuperata maestria nel cap. V, *Lo stile della vita*, della *Philosophie des Geldes*, fa di soggetto e oggetto elementi interattivi, così come realtà interattive divengono lo spazio e il tempo. Nella dimensione metropolitana l'intensificazione degli stimoli produce la moltiplicazione dello spazio e la riduzione del tempo a istante[56]; l'accellerazione della realtà, per mano della tecnica, conduce l'uomo al senso di sradicamento. Sembra di leggere le analisi di Baudrillard e di Virillio piuttosto che gli elaborati saggi di Benjamin[57], a dimostrazione che la riflessione simmeliana è molto più valida di altre celebrate interpretazioni per leggere la contemporaneità.

L'essenza dell'uomo, colta in tutta la sua plurale complessità, è determinata "dal fatto di vivere in azione reciproca con gli altri uomini"; e tuttavia l'uomo reciproco e differenziale simmeliano non deve essere identificato con l'uomo dell'"istinto gregario" che Nietzsche demolisce nella sua *Genealogia della morale*, e neppure con l' "animale non ancora stabilizzato" di *Al di là del bene e del male*, definizione ripresa dall'antropologia di Gehlen; piuttosto l'essere umano è per Simmel "l'animale che pratica lo scambio", cioè "l'interazione più pura e più elevata che la vita umana comporti".

La vita della metropoli, il modello che questa propone non solo di esistenza ma anche di paesaggio e di architetture[58], si oppone in maniera radi-

---

pp. 21-34; F. Mora, *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Cafoscarina, Venezia 2005.

55 Cfr., H. Vaihinger, *La filosofia del come se*, tr. it. di F. Voltaggio, Ubaldini, Roma 1967.

56 Cfr. P. Virno, *Il ricordo del presente*, Torino 1999; H. Nowotny, *Tempo privato*, tr. it. di G. Panieri, Bologna 1993; L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del Tempo*, Milano 1998.

57 Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, tr. it. e intr. a cura di R. Solmi, Torino 1976; Id., *I «passages» di Parigi*, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino 2000; Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, tr. it. di E. Filippini, intr. di M. Cacciari (*Il produttore malinconico*), Einaudi, Torino 2011; Id., *Immagini di città*, tr. it. di M. Bartolini con una nota di P. Szondi, Torino 1971; J. Baudrillard, *America*, cit.; P. Virilio, *Città panico*, tr. it. di L. Odello, Milano 2004, Id., *L'incidente del futuro*, tr. it. di R. Prezzo, Milano 2002.

58 Cfr. F. Dal Cò, *Teorie del moderno. Architettura in Germania 1880/1920*, Roma-Bari 1982; G. Simmel, *Filosofia del paesaggio*, in Id., *Il volto e il ritratto*, tr. it. a cura di L. Perucchi, Bologna 1985, pp. 71-84. Su questo saggio simmeliano mi permetto di rinviare a F. Mora, *Pensare il vedere. La filosofia del paesaggio di Georg Simmel*, in N. Stringa (a cura di), *Fotologie. Scritti in onore di Italo Zannier*, Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 245-251.

cale alla vita di provincia, alla vita rurale in cui, come più avanti si vedrà, vengono riscoperti i valori originari del *Volk*, il senso della terra, l'identità genetica.

Simmel tuttavia comprende bene che l'uomo della metropoli, eccitato da stimoli continui e caratterizzato da uno specifico *Nervenleben*, corra il rischio dello sradicamento, dell'indifferenza e della neutralizzazione. Se la vita di provincia e di campagna si fonda ancora sul *sentimento* e sulla conoscenza individuale, dando luogo ad un "tono più affettivo del comportamento", la vita della metropoli possiede uno specifico *carattere intellettualistico* e l'intelletto, che è "tra le nostre forze interiori, la più capace di adattamento", diviene "un organo protettivo contro lo sradicamento" (M. p. 66). L'uomo metropolitano reagisce e si protegge dal bombardamento di stimoli e impulsi della città attraverso l'intelletto e il processo di intellettualizzazione delle esperienze e della stessa realtà (il *Geist*) che si pongono a difesa della "vita soggettiva dalla violenza della metropoli", mentre il sentimento, "per la sua natura conservatrice", risponde a istinti radicati negli strati più inconsci dell'anima (*Seele*), istinti che si sviluppano di preferenza sulla base della "tranquilla uniformità di abitudini costanti".

L'intellettualizzazione della vita metropolitana e "il dominio dell'intelletto" si manifestano nella forma principe dell'economia monetaria; sia l'intelletto che quest'ultima "hanno in comune la pura oggettività nel trattamento degli uomini e delle cose" (M. p. 67); *oggettivazione* e *razionalizzazione*, caratteristiche fondamentali del vivere moderno, sono qui da Simmel messe in luce in tutta la loro potenza neutralizzante e sradicante. Sembra di leggere le critiche del giovane Heidegger alla razionalità e all'intelletto, ma la nozione di sradicamento, come viene interpretata da Simmel, è invece forse più vicina a quella di Simone Weil e al concetto marxiano di alienazione, piuttosto che alla *Unheimlickeit* heideggeriana, così come il concetto di neutralizzazione di Carl Schmitt ha un significato esclusivamente giuridico-politico.

Il potere di denaro (*Geld*) e intelletto (*Verstand*), uniti da un'intima connessione, produce l' "oggettività spietata" (M. p. 68) che si manifesta nella tipologia di vita della metropoli; l'egoismo economico, che si fonda sul calcolo intellettuale e l'interazione (*Wechselwirkung*) tra economia monetaria – fare soldi con i soldi – e l'intellettualizzazione della vita, che protegge dal surplus di stimoli attraverso un atteggiamento di indifferenza e di *distanza* domina nelle grandi città. La connessione essenziale di denaro e intelletto è "la forma della vita metropolitana e questa è il terreno più fertile e più adatto a questa interazione" (M. p. 68). Con ironia tutta *yiddish*, Simmel racconta che un insigne storico inglese affermò una volta che Lon-

dra non agiva come il *cuore* dell'Inghilterra, ma spesso come il *cervello* e sempre come la sua *borsa*.

Maldonado, nella sua introduzione, riporta prima un giudizio di Groethuysen, secondo cui i tedeschi oscillano tra due estremi: Parsifal e il "passo dell'oca", e poi uno di Gide riguardo Rathenau e il suo parere sull'America fordista "senza anima"; secondo Rathenau infatti l'America non si è tuffata "nell'abisso della sofferenza e della colpa"; l'ulteriore chiosa del Curatore è illuminante: "l'auto-lacerazione" di Rathenau esprime il disagio della classe dominante "di concordare una strategia unitaria per il consolidamento e la espansione della base produttiva del capitalismo monopolistico tedesco". Il capitalismo tedesco guglielmino e weimeriano "appare spesso incerto, tormentato, pauroso di far violenza ai valori culturali del suo passato precapitalista. Rathenau si muove su questa linea: vuole il fordismo, ma si rifiuta di assumere la responsabilità, almeno pubblicamente, delle volgari stridenti 'fanfare del fordismo', come le ha chiamate Gramsci. Le sue riflessioni sulla 'meccanizzazione del mondo' appaiono colorite di una tenue malinconia crepuscolare"[59].

Nella metropoli si impone la *Vergeistigung*, la razionalizzazione dei processi sociali, processo di astrazione "dal personale e rifondazione sulla soggettività in quanto calcolo, ragione, inter-esse", che produce *Geistesleben*, lo stile di vita della metropoli che si manifesta come "intensificazione della vita nervosa" (*die Steigerung des Nervenlebens*). Il processo dello spirito (*Geist*) fa irrompere il nuovo, la continua innovazione; e tuttavia, non riesce a sostituirsi del tutto all'animo (*das Gemut*), ossia alla matrice tellurica della vita, allo scambio così come avviene nella comunità, reciprocità individuante e matrice di riconoscimento; all'interno della metropoli, oltre il dominio incontrastato di *Geld e Verstand*, ossia del *Geist* omologante in cui l'individuo autonomo ha diritto di cittadinanza, sotterranea e nascosta resiste l'anima (*die Seele*) che, quasi corpo estraneo, attua il *conflitto*.

In questo senso il capitalismo tedesco vive, a differenza del fordismo americano, un conflitto *etico*, è espressione cioè, in senso proprio, del *tragico*. Non è tanto e solo la contrapposizione tra *Geist* e *Seele*, tra *Zivilisation* e *Kultur*, tra *Mechanisierung* e *Kultur*, tra *Geist* e *Leben* – l'elenco delle dicotomie che caratterizzano la storia tedesca dalla *Reichsgründung* di Bismarck al *Reichstagsbrand* di Goebbels e Goering potrebbe continua-

59 T. Maldonado, *Introduzione* a *Tecnica e cultura*, cit., p. 19. Cfr. W. Rathenau, *L'economia nuova*, tr. it. e prefazione di G. Luzzatto (1919), intr. di L. Villari, Einaudi, Torino 1976; M. Cacciari, *W. Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari 1979; L. Canfora, *Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, De Donato, Bari 1979; G.E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, cit.

re – ma è l'insuperabilità del conflitto a determinare la *forma* moderna del vivere metropolitano; il capitalismo tedesco non si libera dai valori e dalla vita contemplativa pur dedicandosi con la massima efficienza alla "vita attiva", alla produzione. Ciò che politici, sociologi ed economisti tedeschi percepiscono è il rischio, per loro altissimo, della trasformazione di una economia di produzione in una economia monetaria di simulacri.

I rapporti e le relazioni che l'uomo instaura nella metropoli, e da cui ne viene determinato in quanto tale, rapporti molteplici, complessi, differenziati, si fondano sull'esattezza della puntualità temporale. Il tempo della metropoli è il tempo della puntualità, che deve essere inserita "in uno schema temporale fisso e indipendente dal capriccio soggettivo" (M. p. 69) e la vita della metropoli viene scandita e determinata da tale temporalità puntuale, dalla prevedibilità e dall'esattezza, che nulla lascia alla sfera istintuale e irrazionale: tutto è regolato dall'intelletto e dal denaro. È questo tempo oggettivato e oggettivante, tempo della produzione, che pure nella sua esattezza puntuale perde di dimensione, diviene non-tempo, come qualsiasi istante, che tuttavia regola e determina la vita delle grandi città. È il tempo dell'economia monetaria, tempo del simulacro e di una vita che si regge ed è governata dallo scambio, ossia dalla *ripetizione*, mentre l'uomo è in se *differenza*.

Lo stile di vita che viene a delinearsi nella metropoli, che ha nel nesso inscindibile di denaro-intelletto, nell'unione di economia monetaria e intellettualismo, il suo carattere dominante, odiato con tutte le forze da Nietzsche, ha, come tutti i concetti interattivi simmeliani, un duplice aspetto: da un lato l'estrema impersonalità della vita, dall'altro la forma, il "fenomeno psicologico (…) caratteristico ed esclusivo della città", il *blasé*. Entrambe le forme derivano dal *Nervenleben* metropolitano e dal "potenziamento dell'intellettualismo", forme speculari e stili di vita chiasmatici prodotti dalla metropoli.

Il blasé non è più in grado di rispondere agli stimoli che si susseguono con l'adeguata energia, come Des Esseints il protagonista di *À rebour* di Huysman e come tutti gli anti eroi decadenti, che si lasciano vincere volutamente dalla noia e dal rifiuto. Se Simmel mette inizialmente in luce l'aspetto psicologico, "la fonte fisiologica dello stato d'animo di disillusione che contraddistingue le grandi città" (M. p. 70), tuttavia il centro della riflessione sta nell'indicare l'essenza del "disincantamento" del blasé nella "*ottusità per le differenze*" e la loro provenienza dall'economia monetaria. Per il blasé la differenza non ha valore, è irrilevante, avvertita ma sentita come nulla; in questa modalità di vita, le cose e gli uomini appaiono "in una tinta uniformemente grigia e smorta", e niente

e nessuno può essere anteposto all'altro; "questo stato d'animo, scrive Simmel, è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria pienamente affermata". Indifferenziazione e uniformità, trasformazione delle qualità in quantità omogenee, indifferenza come "denominatore comune di tutti i valori", queste sono le caratteristiche dell'uomo blasé, che è l'analogo della modalità funzionale dell'economia monetaria e del denaro. L'uomo, definito da Simmel come essere differenziale, si trasforma nella metropoli, ad opera della intellettualizzazione e della monetarizzazione della vita, nell'uomo dell'indifferenza dell'economia di mercato, dove "il denaro diventa il più tremendo dei livellatori". Il denaro "svuota irrimediabilmente dall'interno la sostanza delle cose"; questo è il paesaggio metropolitano e questi sono gli uomini che vivono nel *Nervenleben*: il surplus di stimoli differenziali e differenzianti, imposto dal ritmo dell'economia e dell'intelletto, ha come risultato il livellamento delle differenze, l'egemonia dell'uniforme, l'omogeneizzazione dell'uomo e delle cose: deprivare, deumanizzare, per rendere funzionale all'opera di uniformazione e indifferenziazione del denaro, strumento e simbolo dello scambio, cioè della forma prima di associazione dell'uomo.

La metropoli, quindi, produce due forme di vita speculari e a chiasmo che si caratterizzano una per l'impersonalità e l'altra per il suo essere assolutamente personale. Quest'ultima, che coincide con l'atteggiamento blasé, ha nell'indifferenza la sua modalità di adattamento, e nel "distacco o riserbo" la forma del comportamento umano.

È grazie alla distanza e al riserbo, al tenere lontano l'altro, all'isolarsi, che la metropoli offre all'individuo uno spazio di libertà personale che non si ritrova in altre forme associative. Grazie all'indifferenza reciproca e al reciproco riserbo, l'uomo metropolitano è libero da tutti quei legami e pregiudizi della vita della provincia. Solo nella metropoli, "dove la vicinanza e l'angustia fisica rendono ancora più evidente la distanza spirituale", l'uomo, proprio in quanto solo, cioè autonomo, si sente libero; così, mentre la vita di provincia "si conclude sostanzialmente in essa e con essa", la vita della metropoli "si espande in onde concentriche" e acquista una dimensione sopranazionale (M. p. 75).

Lo spazio metropolitano è il luogo della divisione del lavoro e della specializzazione professionale; il vero elemento che caratterizza la vita metropolitana consiste nella trasformazione della lotta per la sopravvivenza con la natura, nella lotta tra e per l'uomo

Per vivere all'interno della metropoli, in una sempre più difficile "individualizzazione spirituale (…) delle qualità psichiche", l'uomo – trovando difficoltà sempre più elevate di affermazione della propria personalità

– deve, di necessità, specializzarsi in maniera sempre maggiore, sino a giungere a comportamenti stravaganti, di ricercatezza, di originalità e preziosismo tutti artificiali, "il cui significato non risiede più nei contenuti di questa condotta, ma solo nella sua forma, che è quella della alterità" (M. p. 77). La metropoli dunque è il luogo in cui "l'individualità dell'esistenza personale" trova la sua massima espressione, e ciò è dovuto, secondo Simmel, allo specifico sviluppo della civiltà moderna occidentale, ossia al predominio dello spirito oggettivo sullo spirito soggettivo. L'uomo moderno non è in grado, o lo è solo a costo di una immane fatica, di tenere il passo della produzione della cultura; il progresso della cultura "in cose e conoscenze, istituzioni e comodità" non coincide affatto con "il progresso civile degli individui", anzi dimostra "una spaventosa differenza"; l'uomo ha un processo di regressione rispetto al movimento progressivo della cultura. La causa di ciò va reperita nella crescente divisione del lavoro e nella sempre più parcellizzata specializzazione che svuota, con la richiesta unilaterale di prestazione, "la personalità complessiva"; l'uomo è ridotto a una "*quantité négligeable"* (M. p. 78) rispetto all'imponenza dell'organizzazione. È' questa la potenza dello spirito oggettivo che depersonalizza e deumanizza l'individuo. Ed è questa la duplicità e la contraddizione, il senso del tragico della comprensione della vita moderna che Simmel descrive. Il conflitto è tra estrema personalizzazione e spinte centrifughe a rendere l'uomo impersonale, tra l'esasperazione dell'originalità per ribadire la propria identità, in quanto diversità e alterità, e omologazione depersonalizzante. "Il deperimento della cultura individuale in seguito all'ipertrofia della cultura oggettiva" è il motivo centrale della critica demolitiva che Nietzsche e "i predicatori dell'individualismo estremo" muovono nei confronti della grande città, predicatori che agli occhi dell'uomo metropolitano appaiono come "profeti e redentori della sua aspirazione più insoddisfatta".

Nella metropoli si apre dunque lo spazio tragico del conflitto; essa è una di quelle *Formungen* storico-sociali "in cui le correnti opposte, che abbracciano l'insieme della vita, si incontrano e si dispiegano"; la metropoli è il luogo della dualità e della differenziazione, della ripetizione e della specializzazione, il regno del denaro e della razionalizzazione, dove il conflitto tra impersonalità e massima personalizzazione determina la modalità del vivere, segnato dall'economia monetaria e dalla divisione del lavoro. Ma l'occhio di Simmel non è quello del giudice che condanna e assolve, ma solo di colui che fenomenologicamente, descrive: "il nostro compito (…) non è quello di accusare o di perdonare, ma soltanto quello di comprendere".

§ 4. *Spengler e il senso del tramontare*

Nell'importante corso del semestre invernale del 1929/30, Heidegger liquida in poche righe l'opera di più di mille e quattrocento pagine di Spengler – *Il tramonto dell'Occidente* – inserendolo in un contesto critico che vede anche altre tre opere rispettivamente di Klages, Scheler e Ziegler[60], quattro interpretazioni che rispondono a quella che Heidegger definisce "la nostra condizione odierna" e che hanno nell'opposizione di anima (*Seele*, vita) e spirito (*Geist,* ratio) il loro fulcro. In particolare, l'analisi più nota e à la page della contemporaneità heideggeriana è quella relativa a Spengler. Secondo Heidegger la "parola d'ordine" del nostro tempo è "tramonto dell'Occidente", e decisivo è ciò che "sta a fondamento di questa «profezia» intesa e considerata dai più come una "tesi fondamentale". Ma se il senso dell'opus magnum di Spengler può essere sintetizzato in una formula allora si deve affermare che «tramonto dell'Occidente» equivale a "tramonto della vita a causa e per mezzo dello spirito", cioè della ragione intesa come ratio – calcolo – una ratio che agisce "nella tecnica, nell'economia, nella trasformazione totale dell'esistenza, simboleggiata dalla metropoli" (CFM29/30, p. 95). Questo edificio schiaccia l'anima e la vita; le soffoca e le costringe alla decadenza. Sottotraccia ritorna in Spengler ciò che era già stato ampiamente delineato a un superiore livello teoretico da Simmel, da Sombart e in parte da Weber; per Heidegger, queste interpretazioni, e in primis quella spengleriana, che mettono al loro centro "il rapporto tra vita e spirito e la loro distinzione" – come se questi due termini fossero le "due componenti dell'uomo: anima (vita) e spirito, due componenti che gli vengono attribuite da sempre" – derivano piuttosto "da atteggiamenti fondamentali ben determinati dell'uomo" (ivi, p.96). Tali interpretazioni non sono "una chiarificazione teoretica del rapporto tra spirito e anima" ma corrispondono a ciò che Nietzsche ha chiamato il dionisiaco e l'apollineo, e a questa distinzione risalgono; essa è la "fonte comune" che le rende possibili in base a "una ben determinata assunzione della filosofia nietzscheana" (ivi, p. 97). Portando a esplicitezza l'implicito heideggeriano tutte e quattro le interpretazioni allora in voga non sono altro che una ripetizione – e anche scorretta se non adirrittura erronea – dei concetti fondamentali di dionisiaco e apollineo, la cui contrapposizione, secondo lo Heidegger del 1929/30, "sorregge e guida fin dall'inizio il filosofare di Nietzsche"[61].

60 Cfr. CFM29/30, pp. 93-97.

61 Cfr., F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, frammenti postumi ordinati da P. Gast e E. Förster-Nietzsche, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992,

In precedenza, fin dai primi corsi friburghesi degli anni Venti, Heidegger aveva preso in considerazione *Il tramonto dell'Occidente* con "ammirazione e rifiuto", mostrando "il grandioso dilettantismo" che Spengler evidenziava nel trattare problemi fondamentali come quelli della vita, del tempo, della storia; ma anche il suo tentativo di proporre una filosofia che voleva rompere con gli schemi e la sterilità di quella accademica, era del tutto ingenuo. Come viene sottolineato da Volpi[62], tra Heidegger e Spengler la distanza è enorme a causa dell'attitudine "radicalmente scettica, relativistica e antifilosofica" di Spengler, anche se in realtà *Il tramonto* vuole essere un'opera non di storia bensì di "filosofia della storia del destino". A ciò si deve aggiungere il basso continuo del *Kulturpessimismus*, che era stato messo in luce con ben altra raffinatezza ed eleganza saggistica da Simmel e che Spengler porta all'estremo tramite l'interpretazione della lezione nietzscheana, che viene – come non manca di sottolineare in più luoghi e con ironia non sempre sottile Heidegger – travisata, manipolata e falsata. Il relativismo, amplificato ai massimi termini, specifico di uno storicismo contemporaneo, e una lettura a-filosofica della *Lebensphilosophie*, il cui concetto di vita diviene qualcosa di mitico e irrazionale, legato a filo doppio all'ideologia *völkisch*, divengono le forme organicisticamente strutturate della visione tragica del mondo[63], il «mondo che diviene storia», ossia che divenendo tramonta. Così, "il suo pessimismo non voleva essere «un sistema in cui poter speculare» ma «un'immagine del mondo in cui vivere»"[64]. Il conflitto simmeliano vita-forma (*Mehr-als-Leben*/*Gestalt*) si trasforma in Spengler (ma anche in Klages) nell'opposizione *Seele* (*Leben*)/*Geist* (*Ratio*), cioè nell'antitesi dell'energia del divenire, organicamente e vitalisticamente intesa, e il fissaggio da parte della razionalità del mondo e dell'esistenza umana in forme rigide spirituali; "secondo la prognosi spengleriana la forza vitale della civiltà occidentale, soffocata dalle forme della cultura, della civilizzazione e della tecnica, sarebbe entrata nella fase del suo tramonto"[65], un tramonto inevitabile così come è

cap . II, libro IV *Dioniso*, pp. 532-554.

62 Cfr. F. Volpi, *Heidegger lettore edito e inedito di Spengler*, in «Estetica» 1991, a cura di S. Zecchi, il Mulino, Bologna 1991, pp. 209-249; O. Spengler, *Gli albori della storia mondiale*, ivi, pp. 201-208; M. Guerri, M. Ophälders (a cura di), *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*, Mimesis, Milano 2004.

63 Cfr. U. Curi (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Laterza, Roma-Bari 1991.

64 F. Volpi, Il *nichilismo*, cit., p. 57.

65 Ivi, p. 58.

inevitabile e necessaria la morte per l'uomo, un *destino* al quale non ci si può opporre ma solo seguire; e Spengler amava ripetere il detto di Seneca "ducunt fata volentem, nolentem trahunt". Così, Spengler costruisce non una "scienza della storia"[66], ma dà vita "a una metafisica del divenire dai toni cupi e apocalittici che alimentò l'atmosfera di crisi in cui la cultura tedesca era effettivamente piombata dopo la prima guerra mondiale"[67]. Il *Kulturpessimismus nichilistico* di Spengler è messo in particolare rilievo anche da Lukács – anch'egli appartenente alla schiera dei «critici della civiltà»[68] e prima della divisione tra Destra e Sinistra con l'avvento della Repubblica di Weimar, uno dei collaboratori della casa editrice fondata da Eugen Diederichs[69], sostenitrice di una linea «neo-mistica» – nel suo *La distruzione della ragione*. La filosofia della vita con Spengler piega verso la riaffermazione di un germanesimo bellicista, che in precedenza, proprio riguardo alla guerra mondiale aveva visto tutta l'Accademia schierata a difesa dell'intervento del Reich di Guglielmo II; la filosofia della vita postbellica sostenuta da Spengler diviene "il preludio della seconda svolta decisiva, di quella che conduce al fascismo". Da una filosofia della vita reazionaria e irrazionalista si passa a una *Lebensphilosophie* che diviene la via maestra che porterà la Germania al più truce dei totalitarismi. Lukács vede in questa nuova fase della filosofia della vita "la decadenza dello spirito scientifico", che si manifesta in una visione del mondo non solo "intuitivo-irrazionalistica", ma ora apertamente guidata da uno spirito antiscientifico, che produce un evidente "dilettantismo nel pensiero e nell'esposizione dei suoi rappresentanti", il cui esempio più fulgido è Spengler. L'accusa di dilettantismo gli era stata mossa anche da Heidegger, ma qui non si trova alcun aspetto dell'opera spengleriana che possa essere accettato; così la negazione del concetto di progresso nella storia – "Ranke contro Hegel: ogni epoca egualmente vicina a Dio"[70] –, di qualsiasi legge che la governi, porta a una visione "soggettivistico-relativistica", si potrebbe dire individualistico-solipsistica, "non solo della storia, minata ormai dall'irrazionalismo", ma anche delle scienze della natura.

66 Diversamente, P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1979, pp. 365-413.

67 F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 58.

68 F. Volpi, *Heidegger lettore edito e inedito di Spengler*, cit., pp. 237-238, in particolare nota 40; Id., *Il nichilismo*, cit., p. 59.

69 Cfr. G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., in particolare il capitolo terzo *Il neoromanticismo*, pp. 79-100.

70 Cfr. H. Jonas, *Il covcetto di Dio dopo Auschwitz*, tr. it. di M. Vento, intr. di C. Angelino, il nuovo melangolo, Genova 2004.

Aprendo un breve inciso, va sottolineato che se per il positivismo le leggi che governano le *Geisteswissenschaften* non possono essere paragonate in quanto esattezza alle *Naturwissenschaften*, è pur vero che il cosiddetto *Methodenstreit* – da Dilthey a Simmel, da Troeltsch a Weber e a Menger – cerca di ristabilire pari dignità tra i due ambiti di sapere, con soluzioni ovviamente differenti. In realtà, tale separazione, del tutto fittizia, riproduce quella tradizionale, ben più grave, che investe l'uomo, tra spirito (o anima) e corpo, riproduce cioè la questione metafisica *par excellence* del dualismo dell'uomo moderno, visto sotto lo spettro della gnoseologia tecnico-scientifica e organico-meccanicistica. La tecnica si è accapparrata non solo il dominio della natura tramite le scienze naturali, ma anche dell'interiorità umana tramite le scienze dello spirito. Spengler vuole ribaltare il rapporto di dominio, ponendo sul gradino più alto una storia relativizzata dell'uomo e della civiltà occidentale, negando validità alla visione scientifica del mondo[71].

È questo sicuramente un passo indietro rispetto a Nietzsche e alla sua critica allo storicismo, e tale critica non può essere il punto di partenza per "l'estremo relativismo storico" e la storicizzazione della natura sostenuti da Spengler. Piuttosto, come sottolinea Lukács, Spengler riprende, circa la questione della civiltà paragonata alle fasi dell'organismo umano, al concetto borghese e positivista di progresso, alla periodizzazione convenzionale della storia universale, la teorizzazione di H. St. Chamberlain sulla razza[72] . Negare infatti "lo sviluppo unitario del genere umano", ma soprattutto l'intersecarsi delle civiltà, pensando al contrario queste ultime come monadi senza finestre e olisticamente organizzate come un organismo, porta direttamente ai dogmi razziali ed eugenetici del nazionalsocialismo. Nell'epoca del cesarismo, l'opposizione *Kultur*/*Zivilisation* si mostra come la lotta del *Volk* e della sua *Gemeischaft* contro la *Gesellschaft* e la democrazia liberal-capitalistica, della Vita contro la Morte. "Ogni *Kultur* ha la sua propria *Zivilisation*"e la civilizzazione è il destino inevitabile di ogni *Kultur*; "per Spengler, il cesarismo è la forma dominante della *Zivilisation*, è il modo informe di dominio di ogni cultura morente". Questa ultima tesi lukácsiana può essere accettata solo se per cesarismo si intende il capitalismo monopolistico e l'economia monetaria, non la teoria webe-

71 Cfr. O. Neurath, *Anti-Spengler*, tr. It. di A. Bellomo, postfazione di di F. Fistetti, Palomar, Bari 1993.

72 Cfr. G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., pp. 137-145; A. De Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Ar, Padova 1964; G. Sorel, *Le illusioni del progresso*, tr. it. di F. di Montereale-Mantica, intr. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

riana del capo carismatico. Infatti, in *Prussianesimo e socialismo*, Spengler porta avanti la tesi – già sostenuta da Scheler e Sombart e ripresa poi da Schmitt – secondo cui il nemico del socialismo alla prussiana, fondato sui "tipi dell'ufficiale, del funzionario e del lavoratore", non è il sistema di produzione capitalistico di merci, ma l'Inghilterra, ossia la patria dell'economia finanziaria e monetaria, improduttiva e fondata sul denaro; il socialismo costruito sul modello prussiano si differenzia dal socialismo marxista, in quanto quest'ultimo rappresenta la fase «faustiana» della nostra civiltà, e per Spengler, "ogni civiltà ha (...) il suo socialismo", cioè la sua fase faustiana che corrisponde al declino e al tramonto della civiltà. Secondo Lukács attraverso "un inganno demagogico", che consiste nell'affermazione spengleriana che il socialismo trionferà, egli intende sostenere che tale socialismo è il prussianesimo; in tal modo Spengler anticipa "l'idea fondamentale della demagogia sociale hitleriana"; e, torcendo la filosofia della vita in senso reazionario e *völkisch* apre le porte, anche se non proprio direttamente, al nazismo; prova ne è che il regime ha sempre attinto a piene mani alle teorie spengleriane, anche contro la volontà del 'filosofo'.

Una lettura più complessa e completa si deve a un saggio del 1938 di Th. W. Adorno che titola *Spengler dopo il tramonto*[73]; diviene necessario andare a vedere cosa abbia proposto Spengler, riproporre cioè "la questione della verita e della non verità di Spengler", anche per il fatto che se in Germania era stato liquidato come il massimo esponente del *Kulturpessimismus* e come reazionario, "nel senso in cui i nazisti usavano queste parole", nel resto dell'Europa – la stroncatura di Croce[74] in Italia ne è un esempio lampante, così come la lettura relativistica di Pietro Rossi – Spengler viene considerato come uno dei responsabili dell'ideologia che portò alla barbarie del nazionalsocialismo. E tuttavia, secondo Adorno, "l'andamento stesso della storia del mondo ha dato ragione alle sue prognosi", cosicché "l'odiato Spengler si vendica minacciando di aver ragione". Anche Adorno, come aveva già fatto Heidegger, sottolinea come le critiche mosse dagli specialisti dell'Accademia sulla prestigiosa rivista «Logos»[75] non riescono a scalfire il peso e l'importanza del *tramonto dell'Occidente*; Spengler

73 Th.W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, cit., pp. 35-63.

74 Cfr. B. Croce, *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1939, pp. 294-298; la recensione a O. Spengler, *Der Mensch und die Technik* si trova in «La Critica», 30, 1932, pp. 57-60; Cfr. Id., *Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950 in cui si trova la recensione del *Tramonto dell'Occidente* apparsa in «La Critica» 1920, pp. 313-317; cfr. F.M. Cacciatore, *Indagini su O. Spengler*, Rubettino, Catanzaro 2005.

75 Cfr. «Logos» Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur, Bd. 9, 1920/21, hf. 2, (*Spenglerheft*).

viene ridotto a un *outsider* – come accadde per Simmel –, a un dilettante che non appartiene al cenacolo universitario dei Dotti; e tuttavia, secondo Adorno, "Spengler non ha trovato un avversario che si sia mostrato alla sua altezza: l'oblio funziona da scappatoia".

Il «cesarismo», inteso come dominio sulle masse, attraverso la propaganda e "le forme di dominio politico" della democrazia, riprendendo una tesi nietzscheana[76], produce la dittatura; l'economia intesa come *Seelentum*, "«anima collettiva»", che può essere paragonata per un verso al concetto sia schmittiano che heideggeriano di *Volk*, e dall'altro al conflitto *Seele*/*Geist* descritto sia da Klages nella sua monumentale opera in tre volumi[77] sia da Lukács; la metropoli come costruzione economica che non ha più legami con il sangue e con la terra, patria dell'intellettuale nomade e del cosmopolitismo, considerazioni più vicine a Simmel che non a Sombart come vorrebbe Adorno; tutte queste tesi mostrano non "semplicemente l'angoscia e l'alienazione, ma altresì la crepuscolare astoricità di una condizione in cui gli uomini non si avvertono ormai che come oggetti di processi incomprensibili". In questo senso, per Adorno, e in ciò sta la sua intuizione, Spengler scorge il rapporto "tra alienazione e tipo umano regressivo", nesso che si concretizza compiutamente "con l'avvento dei totalitarismi".

Ma anche la critica alla "cultura reclamizzata", alla centralizzazione della comunicazione, al fatto che la democrazia "ha completamente soppiantato il libro per mezzo del giornale" – oggi si direbbe che il giornale è stato soppiantato dalla rete, ma dove c'è una rete vi è sempre un pesce che cade e qualcuno che vuole pescare; cambiano le modalità ma non l'essenza della *neutralizzazione* e dell'omologazione dell'uomo –, dimostrano come la "tarda democrazia" non si fonda sull'autodeterminazione dei popoli, ma sul loro controllo tramite "la parola stampata"; "oggi un democratico di vecchio stampo – afferma Spengler citato da Adorno – non reclamerebbe la libertà di stampa, bensì la libertà dalla stampa".

Questa società in declino è il tramonto dell'uomo occidentale e della sua storia, la loro fine. La visione di fondo dell'uomo spengleriano mostra "la morte dello spirito", ossia di quel *Geist* che ha guidato la civiltà occidentale ed europea sino all'ultimo stadio, che è quello della *Zivilisation*, della *Rationalisierung* tecnico-scientifica. È qui, con questa visione antiilluministica, antiborghese, antisocialista e antimodernista, che Spengler diviene, legando l'uomo all'anima, al sangue e alla terra, uno dei maggiori espo-

76 Cfr., F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 243.

77 L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bouvier Verlag – Herbert Grundmann, Bonn 1981 (6. Auflage).

nenti della rivoluzione conservatrice. "Conoscenza degli uomini in senso pregnante significa disprezzo per gli uomini (...). L'interesse che guida la considerazione è quella del dominio", di una *Siegesallee* di guglielmina memoria, che trasformi il mondo e l'uomo in un "Corso della Vittoria". L'antiumanismo di Spengler, a differenza di quello di Nietzsche e di Heidegger, si colora delle tinte fosche del biologismo eugenetico dell'hitlerismo. L'uomo democratico europeo è stato trasformato dalla *Kultur* illuministico-positivistica in un animale vivente all'interno di un sistema di controllo; "la forza motrice della storia del *Seelentum*", la sua morfologia che corrisponde, come indica Adorno, alla grafologia di Klages[78], producono una "razza" di uomo che di volta in volta compare nel corso della Storia. In ciò sta l'introduzione di un elemento metafisico all'interno della "storia dei fatti"; è la "metafisica dell'anima collettiva" che "si dispiega e muore al modo di una pianta" e che vuole paragonarsi alle filosofie della vita di Nietzsche e di Simmel, ma senza fortuna. La metafisica del *Seelentum* è infatti una filosofia identitaria, legata al destino, ove non è più avvertibile, secondo Adorno, la lotta dell'uomo con la natura poiché in Spengler la natura "viene accantonata dalla filosofia", mentre la storia diviene una "seconda natura", "cieca, senza via d'uscita come soltanto può esserlo la vita di un vegetale". Spengler, allora, ignora la libertà, poiché ignora la lotta dell'uomo con la natura e costituisce una "panumanità" che si innalza a "anima collettiva".

La superiorità della storia in quanto destino e la decadenza dell'uomo in quanto persona vanno di pari passo; la civiltà per Spengler consiste nel dispiegarsi delle diverse anime collettive, mentre per Adorno essa "scaturisce nella lotta degli uomini per le condizioni della loro produzione" e in ciò si può rilevare la matrice marxista ma anche il debito verso la riflessione simmeliana. Se da un lato Spengler trasforma il positivismo in metafisica, dall'altro, pensando le civiltà come forze meramente interiori che divengono "forze storiche reali", costruisce un idealismo che "entra (...) al servizio della filosofia del potere", cosicché "la civiltà diventa totalmente immanente al dominio", e il processo che scaturisce dall'interiorità e a essa fa ritorno si chiama destino. Il popolo in quanto anima collettiva, è tutt'uno con il potere e il dominio, "la storia si trasforma in storia d'anime, solo affinché l'antitetico, l'elemento di ribellione dell'uomo, *la sua coscienza*, cada tanto più perfettamente in preda alla cieca necessità". Questa dottrina dell'anima collettiva di eredità schellinghiana, "mitologica e demoniaca", assieme

78 L. Klages, *Perizie grafologiche su casi illustri*, tr. it. di P. Dal Santo, postfazione di G. Moretti (*La «filigrana dello spirito»*), Adelphi, Milano 1994.

alla teoria del destino, evidenziano l'impotenza degli "uomini libreschi", della cultura occidentale e europea fattasi civilizzazione, dell'uomo che è coscienza e responsabilità e che per tale ragione vive nell'angoscia e chiede – quasi hobbesianamente – la pace. "La naturalità della civiltà", ossia il suo svilupparsi come un organismo, mostra come essa sia "asservita al cieco dominio", al potere del destino, predisponendosi al tramonto; " ciò che è civiltà reca il segno della morte". Allora, ed è questo un parziale tentativo adorniano di "spezzare il cerchio magico della morfologia" di Spengler, non è sufficiente pensare a una guarigione della civiltà contro la barbarie, ma è necessario cogliere – nietzscheanamente – "l'elemento di barbarie che pervade la stessa civiltà", cogliere i sintomi della malattia. Così, alla prognosi infausta spengleriana possono sfuggire solamente quelle "considerazioni che sfidano l'idea di civiltà non meno che la realtà della barbarie".

2. *Rivoluzione conservatrice e* Völkischbewegung. *Alle origini del 'politico' in Heidegger*

Durante la Repubblica di Weimar[79], la ricerca della cosiddetta «terza via», alternativa sia al capitalismo liberale quanto al marxismo rivoluzionario entrambi responsabili di alimentare una cultura materialistica basata sul culto dell'esteriorità e del denaro che si trasformava in *mammonismo*, era motivo centrale di riflessione per gran parte dell'intellighentia tedesca.

La questione della «terza via», sorta subito dopo l'unificazione tedesca negli ambienti nazional-patriottici, si riproponeva ora in periodo post bellico; l'intento era quello di svincolare la nazione tedesca dal controllo opprimente dello Stato e dei gruppi di potere economici. Ciò significava liberare il *Volk* tedesco dalla morsa della *Zivilisation*, tecnologica e macchinistica, legata all'idea di progresso infinito e al culto del denaro, *Zivilisation* che era impostata dallo Stato e vissuta come un giogo dagli ideologi tedeschi *völkisch*. Questi propugnavano una rivoluzione tedesca dello spirito (*Geist*) fondata sull'«idealismo dei fatti» e sull'«idealismo delle azioni» che aveva trovato in Diederichs e nel suo *neoromanticismo* il principale e originale artefice. Più di qualsiasi riforma di stampo sociale e politico i teorici della «terza via», detta poi «rivoluzione conservatrice», puntavano alla riconquista dell'originario *Geist* germanico e quindi a un radicamento nel suolo e nel *Volk*; "il suolo, la terra, il *Volk* erano appunto

79 G.E. Rusconi, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, cit.

le componenti di un grande assoluto universale"[80], al quale il popolo tedesco apparteneva. La rivoluzione conservatrice, il cui profeta fu Möller van den Bruck con il suo *Das Dritte Reich* del 1923 pone la Germania come una "nazione nuova" rispetto alle vecchie nazioni democratiche dell'Occidente. Va detto che l'ideologia protonazista di Möller pone una netta separazione tra i concetti di Occidente e di Europa; nel primo vengono a sintesi tutte le contraddizioni della modernità e i guasti della civiltà del liberalismo, della falsa democrazia e dell'impero dell'economia monetario-borsistica; nel concetto di Europa, al contrario, era indicata la terra del radicamento del *Geist*. Il suo progetto di terza via disegnava un socialismo nazionale tedesco costituito da "un ordine sociale derivante dalla fusione del corporativismo medievale con le peculiarità del *Volk* germanico"[81]. Questa rivoluzione conservatrice, edificata sulla *Volksgemeinschaft* solidale e radicata nel *Geist*, poteva non essere una contraddizione in termini solo in quanto non esigeva nuove forme economico-sociali e nuovi assetti politici che avessero mutato radicalmente l'assetto della nazione; essa altresì propugnava una radicale e nuova ricostituzione – tutta infarcita della peggiore metafisica – del *Geist* germanico. Recupero della tradizione originaria e delle sue leggi immutabili, quindi, di contro a un'idea di uomo che avanza e si migliora con il progresso economico e civile, nell'ottica chiusa di quello che era il movimento degli *Jungkonservativen* e di un socialismo conservatore e nazionale[82] antimarxista e antiinternazionalista, che tuttavia guardava con un certo favore all'esperienza sovietica della Russia così come al nichilismo dostoevskijano.

Infarcito di ideali millenaristici, in particolare da quello del "Terzo Regno" di Gioacchino da Fiore, caratterizzato in senso di una aspettativa non solo religiosa ma anche politica, il messaggio, tutto ideologico e pseudometafisico, era quello di una società fondata sulla tradizione tedesca della *Körperschaft* – la comunità per ceti – in un ritorno al corporativismo di stampo medievale o quanto meno premoderno. Questa "rivoluzione spirituale" doveva abbattere l'ordine sociale borghese, in cui l'economia faceva aggio sulla politica espropriando la comunità dei suoi diritti e invalidando le sue leggi, per cui "il rivolgere l'attenzione alla fluttuazione del denaro" aveva sostituito "la preghiera quotidiana" – come scrive Möller –; attraverso il corporativismo si poteva abbattere il sistema parlamentare,

80 G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit. p. 83.
81 Ivi, p. 418.
82 Cfr. O. Spengler, *Prussianesimo e socialismo*, tr. it. di C. Sandrelli, Ar, Padova 1994, pp. 19-35; W. Sombart, *Il socialismo tedesco*, Il Corallo, Abano Terme (PD) 1981, pp. 155-209.

creando una "società comunitaria" e una "comunità di lavoro" (*Arbeitgemeinschaft*). Ciò avrebbe garantito una maggiore partecipazione del singolo individuo della "nuova Germania" alla vita politica della nazione, in quanto "elemento costitutivo della *volonté generale*"[83], di ascendenza rousseauiana, ovviamente modificata secondo quelli che erano i criteri dell'ideologia *völkisch*. I cosiddetti "rivoluzionari tedeschi" (Schmitt, Spengler, ma anche Eugen Rosenstock[84]) opponendosi al sistema della democrazia parlamentare si opponevano tout court alla borghesia, alla classe dominante che ostacolava la rivoluzione del *Volk*, attraverso i partiti politici, che rappresentavano ai loro occhi i fattori principali di disgregazione e sradicamento del popolo tedesco. Al sistema dei partiti e della democrazia parlamentare di stampo occidentale ed europeo si doveva sostituire il *Bund*, la "comunità organica"[85]; il costituirsi di tale organismo corporativo (*bundisch*) va di pari passo con il *Führerprinzip,* la funzione di guida svolta dal capo carismatico, ma anche con il principio di disuguaglianza degli individui, che occupano ciascuno un posto determinato nell'ordinamento gerarchico "a seconda dei rispettivi meriti", e questo della meritocrazia è un principio che ritornerà anche con l'emergere del capo carismatico, cosicché più in là si affermerà che "il Führer dell'intera Nazione è il più competente di tutti"[86]. Questa versione *bundisch* della terza via ebbe un'accoglienza favorevole anche in ambienti non apertamente reazionari, in quanto si poneva come alternativa sia al capitalismo, sia al marxismo; i "rivoluzionari tedeschi" potevano così affermare che il vero socialismo era quello della *Volksgemeinschaft*, quello della comunità di popolo. E tuttavia, questa soluzione intermedia se da un lato faceva fronte contro l'impeto rivoluzionario del proletariato operaio, contro il socialismo e la Terza Internazionale, dall'altro negava la proprietà privata e dunque il fondamento stesso del capitalismo. In realtà, come dice bene Mosse, "lo scopo era di rinnovare la spiritualità dei tedeschi facendo appello alla natura, occorreva *prima un nuovo essere umano e poi un nuovo Stato*"[87].

I sostenitori del *Bund*, inteso come struttura comunitaristica, non potevano sostenere l'idea di una forte leadership, non potevano accettare il

83 G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo* Reich, cit., p. 420.
84 Cfr., F. Rosenzweig, E. Rosenstock, *La radice che porta*, tr. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992.
85 Cfr. M. Heidegger, *Logica e linguaggio*, (SS 1934), tr. it. a cura di U. Ugazio, Marinotti, Milano 2008, pp. 89-102; F. Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, cit.
86 G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., p. 431.
87 Ivi, p. 423.

Führerprinzip, in quanto se questo fosse stato posto a fondamento della nuova Nazione avrebbe reso superflua la struttura corporativistica. A tale evidente aporia pose mano Carl Schmitt, sostenendo la priorità del *Führerpinzip*, la dote carismatica della guida; proprio in quanto carismatico il Capo sarebbe stato in grado di riunire in sé le singole corporazioni che avrebbero lavorato per lo sforzo di tutta la Nazione. A fondamento di questa unificazione vi è il concetto di razza ariana; il disaccordo di Heidegger con Schmitt si fa qui evidente; il filosofo, infatti, è certamente più vicino alla posizione *bundisch* che propone una forma di partecipazione dal basso e che si contrappone al potere centrale dello Stato; Heidegger cioè ha una visione più 'anarchica' e sfrenata della appartenenza e della partecipazione alla vita della comunità di popolo, e l'esistenziale del *mit-sein*, dell'*essere-con* in un mondo ambiente (*Umwelt*) che è terra, paesaggio, *Volk*, dice tutta la distanza dallo Stato fondato sul *Führerprinzip* e sul potere carismatico.

L'espressione e il concetto di *konservative Revolution*[88] furono coniati da Hugo von Hofmannsthal all'interno di una conferenza tenutasi a Monaco il 10 gennaio del 1927 *Sulla letteratura come spazio spirituale della nazione*, in cui l'autore definisce l'ossimoro volutamente creato di «rivoluzione conservatrice» come un processo che nella storia europea non si era mai incontrato e il cui fine consiste nella costruzione di "una nuova realtà tedesca" a cui tutti devono partecipare e contribuire[89]. La natura *spirituale* del movimento è strettamente legata all'ampliamento della base partecipativa – che verrà poi formalizzata nel *Bund* – e all'appartenenza al

88 Il testo fondamentale su tale argomento resta A. Mohler, *Die conservative Revolution in Deitschland 1918-1932*, tr. it. di L. Arcella, *La rivoluzione conservatrice in Germania*, La Roccia di Erec, Firenze 1990. Questi, di origini svizzere, volontario nelle SS, fu segretario particolare di E. Jünger. Cfr. anche, S. Breuer, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, tr. it. di C. Miglio, Donzelli, Roma 1995; S.G. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice. Critica della democrazia e «grande politica» nella Repubblica di Weimar*, La Città del Sole, Napoli 2000; F. Fistetti, *Immagini del futuro e ingegneria sociale della libertà*, Postfazione a O. Neurath, *Anti-Spengler*, cit.; Id. (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, cit.; A. Krali, *La Germania e la rivoluzione conservatrice*, in E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, Sugarco, Milano 1997; E. Nolte, *La rivoluzione conservatrice nella storia d'Europa*, tr. it. di A. Krali, ivi, pp. 51-73.

89 H. v. Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, in Id., *La rivoluzione conservatrice europea*, tr. it. di G. Cavaglià, presentazione, di D. Barbarić, Marsilio, Venezia 2003, pp. 55-72. Cfr. E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, cit., pp. 27.

Volk tedesco; sono queste le condizioni che permettono di avviare il mutamento del carattere del popolo tedesco e di ricondurlo al suo originario *Geist* [90].

Ernst Nolte afferma che il concetto di «conservatorismo rivoluzionario» – secondo l'accezione per cui "ad ogni nuova generazione emerge anche un ramo del conservatorismo che è più vicino alla «rivoluzione» di quanto non lo siano i padri della generazione precedente" – fu "espressione a senso compiuto", già presente nel secolo diciannovesimo[91]. Già prima del 1914 in Germania, come nel resto d'Europa, si era sviluppato un conservatorismo antimarxista e antisemita; tuttavia, proprio questo nuovo conservatorismo "cercava di appropriarsi di concetti e impostazioni marxiste" e nello stesso tempo si distingueva per "una radicale critica della civilizzazione che metteva in discussione non solo il liberalismo ma anche il vecchio conservatorismo"; infine, un'ulteriore sua caratteristica era quella segnata da un "bellicismo che nelle aspirazioni alla «pace universale» vedeva un attentato all'esistenza degli Stati e un condizionamento della grandezza umana e dello spirito di sacrificio dell'uomo"[92]. Insomma, critica dell'illuminismo – e in particolare dell'idea kantiana di pace perpetua e di cosmopolitismo – e critica del positivismo liberale e/o socialista, basato sull'idea di progresso; queste due tendenze si riunirono ben presto in quel movimento definito *neoromanticismo*, che rappresentò la ripresa dei valori *völkisch*.

Il movimento neoconservatore, dopo la sconfitta del 1918, era il portavoce della protesta per gli oneri imposti alla Germania dalle potenze vincitrici; mentre in Italia dilagava il mito della "vittoria mutilata", in Germania l'atteggiamento di protesta aveva – oltre il fattore economico e politico di sottomissione[93] – anche un aspetto prettamente ideologico: i tedeschi, infatti, dovevano non solo sopportare l'invasione straniera e lo sfruttamento del proprio suolo, ma anche accettare il modello di sviluppo occidentale (anglo-americano) e con esso l'ottica individualistica di un liberismo economico-finanziario sempre più sfrenato, oltre la politica della Società delle Nazioni, di cui Woodrow Wilson era il perfetto rappresentate. Nell'altro versante, quello orientale, la rivoluzione dei Soviet e la Terza Internazionale avevano

90 Sul tema del *Geist* in M. Heidegger si veda il contributo essenziale di J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, tr. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.

91 E. Nolte, *Martin Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, cit., pp. 28-29.

92 Ivi, p. 30.

93 Th. Kisiel, *Collocare retorica e politica nell'ontologia pratica di Heidegger 1923-1925: L'occupazione francese della Ruhr*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 121-150.

ormai imposto il loro modello ideologico e politico anche nella Germania post bellica; "se il numero degli aderenti e dei simpatizzanti fosse stato l'unico fattore decisivo per le sorti dello scontro politico, non vi è dubbio che nel gennaio 1919 Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg avrebbero trionfato sul debole governo Ebert". Divenne quasi una necessità, allora, che frange del neoconservatorismo si trasformassero in frazioni "rivoluzionarie", portando all'estremo la critica alla civilizzazione, espressione di un liberalismo che era la causa prima della "morte dei popoli"; l'inurbanamento e la "civiltà urbanizzata dell'Occidente" avevano portato alla riduzione della natalità, con la conseguenza che il fondamento della nazione tedesca era messo in serio pericolo.

La critica alla *Zivilisation* era legata all'impulso di "risanamento" che si indirizzava verso la ricerca di uno "spazio vitale"; il concetto di "rivoluzione conservatrice" divenne così il carattere distintivo della Repubblica di Weimar, anche se un "conservatorismo rivoluzionario" esisteva ormai in quasi tutti i paesi europei. Quando Hofmannsthal introduce l'espressione "rivoluzione conservatrice" parla degli uomini come dei "cercatori"; e in *Sein und Zeit* – che esce nello stesso anno – Heidegger parla dell'esserci dell'uomo caratterizzando quest'ultimo come "colui che ricerca". Forse l'analogia dal punto di vista teoretico è fragile, ma l'uso di termini affini per indicare un *uomo nuovo* è sicuramente intrigante.

Molti sono i nomi della cultura, in particolare mitteleuropea, che possono essere inscritti a buon diritto all'interno del variegato movimento della rivoluzione conservatrice: da Oswald Spengler a Ernst Jünger, da Carl Schmitt a Romano Guardini e Gottfried Benn, da Stefan Gorge a Ludwig Klages, e forse per alcuni aspetti che dovranno essere affrontati e chiariti, all'interno di questo elenco, può – certamente contro la sua volontà – essere inserito anche Martin Heidegger.

La critica all'economicismo dominante è portata avanti principalmente da Werner Sombart soprattutto nel suo *Handler und Helden* (*Eroi e mercanti*, 1915), che mette in luce la decadenza spirituale e lo sradicamento essenziale dell'*homo oeconomicus*, ossia l'imprenditore capitalista.

L'ideologia *völkisch* o nazional-patriottica aveva uno dei suoi pilastri nella descrizione del giogo dell'economia monetaria sulla vita del popolo, attraverso slogan quali "guerra del sangue contro l'oro", che assieme al più noto quanto nefasto "*Blut und Boden*", costituiva l'asse portante della sua divulgazione, soprattutto nelle campagne. La geo-filosofia[94] è qui un

94 Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994; Id., *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.

elemento essenziale per comprendere non solo gli eventi politici ma anche i fenomeni e le espressioni culturali e i processi filosofici della Germania della prima metà del ventesimo secolo. L'economia della produzione di merci e di beni è scalzata dall'economia della Borsa[95], dalla finanza che non si limita a cambiare e a determinare la vita dell'uomo ma incide in modo indelebile anche nel paesaggio e nella terra natìa che vengono trasformati in luoghi distopici[96]; se alla fine de *Il tramonto dell'Occidente* Spengler parla dell'assalto che l'economia monetaria e il denaro hanno sferrato contro la terra e il paesaggio natìo, tramite le macchine e la tecnica, l'espropriazione delle terre coltivate e l'industrializzazione del suolo – avvenute per mano degli Ebrei – con il conseguente sradicamento dell'originario tessuto del *Volk*, anche un ex socialista come Sombart vede nell'economia improduttiva fondata sul denaro qualcosa di demoniaco. E ancora Spengler in *Jahre der Entscheidung* (1933)[97] equipara il materialismo comunista sovietico a quello capitalistico, all'interno della spartizione del mondo tra Occidente democratico e capitalista – l'America – e l'Oriente comunista e pianificato – l'Unione sovietica. L'Europa viene così stritolata e annientata da queste due enormi tenaglie: la tecnica e il denaro da un lato, l'omologazione e la massificazione, dall'altro. La critica alla *Zivilisation* occidentale, al new deal e all'economia keynesiana è la stessa critica mossa al materialismo orientale di matrice marxista. Sulla stessa lunghezza d'onda si trova Jünger quando scrive *Der Arbeiter* (1932), testo decisivo per l'elaborazione del pensiero heideggeriano nel corso di quegli anni. Contro il dominio incontrastato dell'economia che diviene pensiero totalizzante e totalitario, giudice-arbitro che detta le regole del vivere umano, Jünger intravede la possibilità di oltrepassare il mondo creato dal Borghese, liberandosi dalle catene del denaro e creando un uomo nuovo e un nuovo ordine sociale. In questo senso la rivoluzione conservatrice è fondamentalmente il movimento del *Geist*, una sua rigenerazione; a differenza di Lenin, la cui capacità consisteva nella traduzione in prassi politica e azione militare delle teorie filosofico-economiche del marxismo, tanto da incarnare lo stesso verbo rivoluzionario, diventandone il simbolo vivente, i proseliti e gli ideologi della rivoluzione conserva-

95 Cfr. M. Weber, *La borsa*, tr. it. di C. Tommasi, Unicopli, Milano 1985.

96 Termine coniato da Stuart Mill in opposizione a utopia, inteso come luogo della perfezione. Distopico è il luogo in cui si manifesta nella sua più alta potenza il negativo; cfr. ad es. J. London, *Il tallone di ferro* (1908), tr. it. di C. Sallustro, Feltrinelli, Milano 2004; G. Orwell, *1984*, tr. it. di S. Manferlotti, Mondatori, Milano 2002; A. Kubin, *L'altra parte*, tr. it. di L. Secci, Adelphi, Milano 1974; ma va ricordato anche il film di Fritz Lang, *Metropolis* (1927).

97 O. Spengler, *Anni della decisione*, tr. it. di F. Freda, Ar, Padova 1994.

trice – anche nella loro più alta espressione – pensavano in termini spirituali ed elitari, producendo in effetti un rifiuto per ogni forma di prassi – vero elemento, questo, comune a tutti i teorici neoconservatori e neoromantici –, rifiuto della prassi che li avrebbe portati da un lato a sposare il totalitarismo nazionalsocialista e dall'altro, successivamente, ad essere essi stessi esautorati dal regime dell'hitlerismo. Prova ne è la vicenda non solo biografica sia di Carl Schmitt che di Martin Heidegger; tra i due vi è forse una rivalità solo di leadership culturale all'interno del regime, ma va anche detto che Schmitt inviò nel 1933 a Heidegger lo scritto *Begriff des Politischen* del 1927 che il filosofo apprezzò particolarmente rispondendo con una lettera dai toni elogiativi, in cui prospettava una futura collaborazione[98].

Il senso, dunque, della rivoluzione conservatrice è quello di *revolvere*, ossia di ritornare alla *Volksgemeischaft*, tentare la strada di quello che Heidegger nei suoi *Beiträge* indica come un "nuovo inizio". Contro il comunitarismo sovietico, in difesa delle radici europee dell'uomo occidentale – e per questo contro ogni forma di sviluppo tecnologico e di progresso materiale della vita umana e di quelle che sono state definite "le tensioni della modernizzazione sociale"[99] – questo movimento – tutto ideologico e mai politico – vede nella crisi dell'impero guglielmino prima e della fragile democrazia di Weimar poi la crisi di tutto l'Occidente, che ormai si era snaturato nell'economia monetaria e aveva sostituito ai valori della *Kultur* della *Seele* del popolo quelli della *Zivilisation* tecnica della borghesia capitalistica, civilizzazione considerata come il male assoluto che si manifesta nell'usura ebraico-capitalistica, nella democrazia come nel socialismo, che sradicano alla fonte il sentimento identitario del *Volk* tedesco.

Se da un lato, il carattere ideologico del movimento *völkisch* è la "diretta conseguenza" del movimento romantico europeo, in cui gli elementi

98 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, in Id. (a cura di), *la Germania segreta di Heidegger*, cit., pp. 63-64; Heidegger nella lettera del 22 agosto 1933 scrive che il testo schmittiano che già conosceva nella seconda edizione ha un'impostazione di "enorme portata" e che si augura di poterne discutere con l'autore, anche perché l'interpretazione schmittiana del fr. 53 di Eraclito riguardo il *Basileus* è analoga a quella elaborata da Heidegger riguardo alla "nozione di verità". "Ma ora sono nel *polemos* e l'aspetto letterario deve ritirarsi sullo sfondo. Oggi vorrei soltanto dirle che conto molto sulla Sua decisiva collaborazione (…). Qui la situazione purtroppo è assai desolante. La concentrazione di quelle energie spirituali che devono aprire la strada all'avvenire diventa sempre più urgente". La lettera termina, inequivocabilmente, con "Heil Hitler, Suo Heidegger"; DeT1910-1976, § 147.

99 D.J.K., Peulkert, *La repubblica di Weimar*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

dell'irrazionale e dell'emozionale sono presenti in forze, dall'altro questo si struttura in quanto risposta alla trasformazione impetuosa che parte dell'Europa vive durante la seconda metà del XIX secolo, alla sua industrializzazione, con il conseguente spostamento di masse umane, al mutamento in senso liberal-democratico dell'assetto statale. Nella reciproca corrispondenza, di derivazione romantica, di natura e anima del *Volk*, ogni singolo individuo viene a trovarsi legato agli altri membri in un sentire comune che diviene *appartenenza*. Infatti, la natura di un *Volk* è determinata dal "paesaggio natìo" e *Volk* ha un significato molto più ampio di 'popolo'; a partire dal primo romanticismo il termine denotava un "insieme di individui legati da una «essenza» trascendente" che faceva tutt'uno con "la più segreta natura dell'uomo", origine dei sentimenti, dell'individualità e della comunione di questi con tutti gli altri appartenenti a quello specifico *Volk*. I tedeschi, gli abitanti delle foreste, assumono per un verso i caratteri di oscurità e mistero – caratteristica che avrà una notevole ripercussione sull'aspetto esoterico e magico di cui si avvolge il nazismo[100] – di nascondimento e profondità propri dei luoghi boschivi, e dall'altro proprio in quanto abitanti nelle nebbie e nel buio, tendono e desiderano giungere alla luce del Sole. In questo senso i tedeschi sono i veri *Lichtmenschen*. Se si pone a confronto il linguaggio heideggeriano con questo complesso di idee e di teorie che, volendo riandare all'essenza originaria del *Volk*, definiscono il movimento nazional-patriottico (*Völkischbewegung*), non mancano le evidenti corrispondenze, non solo per quanto riguarda il concetto di verità e di nascondimento dell'essere, ma anche più evidentemente per quella figura che è la *Lichtung*, la radura – la cui etimologia non rimanda alla luce ma al semplice (come si vedrà più avanti), all'aprirsi, all'uscire dalla foresta, ma non nel senso platonico dell'uscita dell'uomo dalla caverna.

All'opposto, si trova invece il popolo ebraico, che vive nel deserto e di questo assimila i caratteri di aridità, superficialità, mancanza di creatività (sic!).

Dal punto di vista storico, l'ideologia *völkisch* si impone solo dopo la sconfitta tedesca della prima guerra mondiale e durante la repubblica di Weimar[101], assumendo addirittura un carattere di massa, anche se la sua costituzione deve esser fatta risalire agli anni che precedono la grande

100 Cfr. G. Galli, *Hitler e il nazismo magico*, Rizzoli, Milano 1994.

101 Cfr. S. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice. Critica della democrazia e «Grande politica» nella repubblica di Weimar*, La città del sole, Reggio Calabria 2000.

guerra; e pur non avendo una dimensione di movimento, piuttosto quella di uno spontaneismo individuale, riesce altresì a penetrare nei gangli della società e in particolare nel settore dell'educazione scolastica[102]. L'educazione, quindi, dei futuri intellettuali e uomini di cultura, così come quella di politici e scienziati – il caso di Walter Rathenau è eloquente – della Germania del primo Novecento subisce l'influsso, più o meno vasto, di questa ideologia. La *Jugendbewegung* nel periodo prebellico è alla ricerca di nuove forme sociali e politiche che possano corrispondere a una più forte fusione del *Volk* e a promuovere le mire pangermanistiche.

Le gite in campagna citate da Nietzsche come da Albert Speer[103] rivestono, in realtà, un profondo significato ideologico che oppone il *Volk* al modernismo; i partecipanti, appartenenti all'élite della borghesia costituiscono un movimento che avrà una notevole influenza sulla formazione di molti intellettuali di successo che nascono tra il 1880 e il 1920. Infatti, secondo Mosse, la tendenza decisiva del pensiero tedesco consiste nella necessità di avere una ideologia che stia a fondamento di ogni agire concreto, senza la quale gli uomini e le donne tedesche non sanno trovare all'interno della società una loro specifica funzione. Ciò che caratterizza in modo specifico l'ideologia *völkisch* è la differenza che viene posta tra Kultur e Zivilisation; accettare la cultura e rifiutare la civilizzazione significa in primo luogo mettere un argine all'alienazione e allo sradicamento dell'uomo per fondarlo in un radicamento originario che può essere raggiunto in virtù di un legame dell'anima (*Seele*) "tra individuo, suolo natio, *Volk* e universo". Alla esteriorità della società contemporanea, basata sull'economia monetaria della metropoli, prodotto e risultato di una rivoluzione industriale che aveva mutato in profondità i valori del popolo tedesco, si aggiungeva il fatto che la nuova borghesia cittadina era riuscita ad imporre quella che Schmitt negli anni Cinquanta chiamerà – riprendendo una tesi di Nicolai Hartmann – "tirannia dei valori"[104], accentrando il proprio interesse in una forma specifica di materialismo economico e sostituendo al valore qualitativo il valore quantitativo del denaro[105]. A una

102 Le *Burschenschaften*, create da F.L. Jahn, erano corporazioni studentesche costituite presso l'Università di Berlino allo scopo di diffondere la "cultura teutonica", a favore dell'unità tedesca. Nel 1817 le associazioni studentesche riunitesi nel castello di Wartburg diedero alle fiamme i libri «stranieri» che a loro parere avevano inquinato "la genuina cultura del *Volk*", cfr., G.L. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich*, cit., pp. 14-15.

103 A. Speer, *Memorie del Terzo Reich*, cit.

104 F. Volpi, *Anatomia dei valori*, in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit.

105 Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit., pp. 69-70.

tale concezione di vita, l'ideologia del *Volk* si opponeva, battendosi per la riconquista di una *interiorità*, di un *Geist* che doveva ridare unità e nuova linfa al popolo tedesco e alle sue aspirazioni di rinascita spirituale. Dal punto di vista politico è chiaro che la posizione *völkisch* era contraria alla forma liberale del parlamentarismo, che era visto come il più alto esempio di *discussione*; contro la forma della dialogicità e quindi di ogni tipo di ermeneutica, considerate perdita di tempo e sottrazione di ricchezza reale, si può dire che tale ideologia, dal punto di vista teorico filosofico, ponendosi contro il pensiero dialettico (Hegel e Marx in particolare) e contro lo storicismo, trovarono in Spengler uno dei maggiori assertori di un ritorno ai valori della *Kultur* contro lo sradicamento oggettivante della civilizzazione tecnico-scientifica e l'idea di progresso. I teorici di tale "rivoluzione tedesca", che prenderà il nome di "rivoluzione conservatrice", da Riehl a Löns, da Paul de Lagarde (pseudonimo del più volgare Paul Böttischer) a Julius Langbehn – per citare i cosiddetti "fondatori" – davano voce alle paure, concretizzate nell'ebreo, tanto della piccola e media borghesia quanto degli Junkers.

Se, come afferma Mosse, il nazismo fu la "rivoluzione borghese «ideale»" in quanto «rivoluzione dell'anima» (è difficile non riandare all'opera di Klages che mette in luce il conflitto *Seele*/*Geist* e la necessità del dominio dell'anima sullo spirito, ossia del sentimento sulla ratio e sulla *Rationalisierung* dell'economia monetaria e del macchinismo tecnico-scientifico, ma in generale di tutto il *Georgekreis*)[106], che proprio per questo suo carattere non toccò gli interessi economici sia della classe media come dei grandi gruppi industriali e agrario-alimentari, l'ideologia nazional-patriottico aveva individuato come nemico principale interno l'ebreo, per la ragione che questi era il responsabile del progresso e della distruzione del *Boden*. La "minaccia giudaica" diviene il *Leitmotiv* dell'hitlerismo; mantenendo immutati i rapporti di potere in campo economico e sociale, l'ebreo diviene per il nazismo l'obiettivo sul quale scatenare la "forza rivoluzionaria", evitando mutamenti sociali, questi sì pericolosamente rivoluzionari.

106 Cfr. S. George, *L'anno dell'anima*, tr. it. e intr a cura di G. Manacorda (*Il canto di un sogno che ancora non c'é*), SE, Milano 1986; Id., *La stella dell'alleanza*, tr. it. e prefazione a cura di A.S. Rossi, Novecento, Palermo 1997; L. Mittner, *La letteratura tedesca del Novecento*, Einaudi, Torino 1975; Id., *Correnti e figure della letteratura tedesca dal Settecento ad oggi. Appunti dalle lezioni*, Libreria Editrice Universitaria, Venezia 1978.

§ 1. *Filosofia del paesaggio* völkisch

Le origini del movimento nazional-patriottico, si ritrovano, come è noto, nel movimento romantico europeo e in particolare nell'aspetto specificatamente irrazionale e emotivo-sentimentale di questo.

Ma qui, un altro elemento deve essere esaminato con attenzione, per comprendere il significato di questo movimento e seguirne le tracce nei suoi maggiori rappresentanti (Spengler, Jünger, Schmitt) e in particolare cercare possibili analogie con il pensiero di Martin Heidegger: si tratta del paesaggio e della sua filosofia.

Nell'ideologia del *Volk* la Natura si trasforma in paesaggio, ossia in una visione che riproduce un ambiente "peculiare e familiare ai membri di un *Volk*" e che si differenzia da tutti gli altri, che divengono perciò immediatamente *estranei*. È da notare solo di passaggio che Schmitt nel suo *Il concetto di 'politico'* (1932) afferma che ciò che spinge all'agire politico è la fondamentale distinzione tra *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*), che non può essere paragonata alle antitesi buono/cattivo o bello/brutto, ma indica, altresì, "l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di una associazione o di una dissociazione". Il nemico non è il concorrente economico né il moralmente cattivo o l'esteticamente brutto, il nemico "è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*)", *esistenzialmente* è qualcosa d'altro e di straniero, il che significa che il conflitto che con lui si instaura non può essere risolto attraverso un sistema di norme, né attraverso una mediazione imparziale di un terzo, ma solo dalla lotta e dalla forza. L'alterità dello straniero è la negazione del modo di esistere di un *Volk*[107].

Inoltre, va anche sottolineato che il mito del *Wald*, il bosco-foresta che era il luogo di antiche libertà, ha probabilmente influenzato, Friedrich Nietzsche – gran parte ad esempio delle cinque conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole* sono ambientate in un luogo boschivo –, Ernst Jünger e forse anche Martin Heidegger, se considerato in quanto pensatore "waldgänger"[108].

A tale proposito, aprendo una breve parentesi, vanno presi in considerazione due brevi testi di Heidegger, *Il sentiero di campagna* e *Soggiorni*.

---

107 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp.108-109.

108 Cfr. A. Petrillo, *Max Weber e la sociologia della città*, Franco Angeli, Milano 2001; in particolare *W.H. Riehl: indagine sociale tra "rifiuto della città" e "difesa della campagna"*, pp. 57-63. Cfr. pure E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992; S. Shama, *Paesaggio e memoria*, Mondatori, Milano 1997.

Il paesaggio assume qui un ruolo decisivo nel riconoscimento dell'identità di un *Volk*, esprimendo i valori e i sentimenti, ma anche la forma economico-produttiva e artistico-culturale della comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*). Così la vita rurale si contrappone alla vita della metropoli, il paesaggio rurale a quello delle ciminiere e del traffico delle grandi città, il buio della notte stellata al cielo invisibile delle vie illuminate della Città; ma all'interno di questa diversità ve n'è un'altra: l'uomo che vive la dimensione rurale non costringe la natura con la razionalità ai propri scopi innaturali, ossia tecnici in quanto artificiali, ma vive in accordo con essa. Nella prolusione *Che cos'è metafisica?* Heidegger afferma – in consonanza con quanto appena detto – che l'uomo "è un ente tra gli altri", e tuttavia, dal momento che fa scienza irrompe nella totalità dell'ente per dominarla tramite la ratio. Solo «il fare scienza» permette a un ente tra gli altri di distinguersi come Uomo, come *animal rationale*. Non, dunque, all'interno dello spazio metropolitano – quelli che oggi si chiamerebbero i non luoghi[109] – ma raccolto nel grembo del paesaggio rurale, l'uomo si fonde e si radica nel *Volk*; solo nel luogo e nel paesaggio natìo l'uomo è in grado di "esprimere se stesso e di trovare la propria identità". La relazione che viene a crearsi tra uomo e paesaggio radica il primo all'interno della comunità di popolo e il *radicamento* è l'essenza dell'uomo che appartiene al *Volk*; esso è un *radicamento* nei luoghi e nei paesaggi della campagna che si contrappone al processo di inurbamento o *sradicamento* dell'uomo della *Großstad* che, in quanto *escluso*, diviene *straniero* rispetto ai valori, alle virtù e alle modalità di vita del *Volk*. Radicamento in un paesaggio di contro a sradicamento nel non-luogo della Città metropolitana significa anche forza vitale contro impotenza, produttività dell'anima contro sterilità del *Geist*, appartenenza contro individualità autonoma; ed è proprio l'appartenenza a un paesaggio e quindi a un *Volk*, e non la generica ed egalitaria *ratio*, a conferire all'uomo la sua propria essenza, la sua umanità. Il paesaggio, fatto di spazi, di montagne, vallate, alberi e campi si dilata anche nel tempo come luogo in cui la storia del *Volk* si è sviluppata, delle gesta e delle leggende degli eroi e degli uomini e delle donne che erano vissuti in quei luoghi "genuini". Così oltre al paesaggio natìo anche la storia, nel senso di *Geschichte*/*Geschick* e non di *Historismus*, contribuisce a rendere più saldo il radicamento dell'uomo nel paesaggio e nella comunità[110]; solo attraverso l'appartenenza e il radi-

109 M. Augé, *Non Luoghi*, tr. it. di D. Rolland, Eléuthera, Milano 1993.

110 "Una regione rurale diviene paesaggio qualora sia un tutto coerente e con caratteristiche proprie, ciò che può verificarsi soltanto a patto che essa divenga l'esperienza dell'*anima umana*, a patto che l'*anima* riconosca nel ritmo dell'ambiente rurale il suo proprio ritmo. (…). Per ogni popolo e per ogni razza, un ambiente

camento al paesaggio e alla storia/destino del *Volk* l'uomo poteva sentirsi tale e investito del compito di (ri)costruire la Nazione e lo Stato tedeschi. Se ogni *Volk* si riconosce nel proprio paesaggio Friedrich Ratzel, anch'egli scrittore di fine Ottocento teorico del *Volk*, mette in luce la diversità del paesaggio tedesco, data dal fatto che in esso "un popolo inscrive il proprio spirito e il proprio destino"; ma forse il più celebre ideologo dell'unione di paesaggio natìo e popolo fu Wilhelm Heinrich Riehl, che in *Land und Leute* espresse la sua *Agrarromantik* di contro alla *innaturalità* (*Widernatur)* della Città che si stava velocemente trasformando in Metropoli, la malattia dell'Europa, mostrando l'aspetto antiilluministico e antimodernista del pensiero, che può essere riassunto nello slogan *Land und Volk*. La corruzione degli antichi valori della comunità rurale-contadina, degli usi e dei costumi propri della vita di campagna, della storia del *Volk* da parte della borghesia imprenditoriale, composta da mercanti e industriali avevano tagliato i ponti con la natura intesa come paesaggio natìo e reciso "il simbolo dell'identità di popolo e paesaggio" ossia quella "utopia medievale e rurale", che stava alla base della cultura (Kultur) del *Volk*. L'antitesi che si viene a creare tra i centri urbani, "culla del proletariato" e quindi sede di rivolte sociali e sollevazioni democratiche, e la natura incontaminata che dimostrava ancora tutta la sua forza vitale, mostra la superiorità del modello di aggregazione sociale comunitaristico del *Volk* rispetto alla disgregazione e alla frantumazione dei rapporti della società borghese cittadina. Contro la vita di dissoluzione e di sradicamento della Città [111], contro l'alienazione e l'estraneazione della vita metropolitana, l'antidoto era riscoprire la libertà dell'uomo non nell'indifferente e impersonale rapporto specifico dell'economia monetaria, bensì nella "coscienza dello stretto nesso tra *Volk* e *Kultur*: il nostro *mondo sentimentale* ha trovato attuazione"[112] ; queste parole, scritte nell'ottobre del 1933 dal pedagogo Harless a sostegno della causa del nazionalsocialismo si fondono perfettamente con tutta la produzione di fine Ottocento degli ideologi nazional-patriottici. Il passo successivo è quello che viene compiuto verso un

rurale diviene così il suo peculiare paesaggio", O. Gmelin, *Landschaft und Seele*, in «Die Tat», anno XVII, fasc. I, aprile 1925, p. 32, citato in G.L. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich*, cit, pp. 30-31. Otto Gmelin, "autore di romanzi storici (…) [fu] all'epoca uno dei principali portavoce dell'ideologia romantico-nazional-patriottica" ed è considerato da Mosse colui che sintetizzò la distinzione tra Natura e Paesaggio.

111 Cfr. al proposito G. Freytag, *Soll und Haben*, (1885), Anaconda 2009, "il più popolare romanzo tedesco del secolo" come sottolinea Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, p. 35.

112 W. Harless, «Marquartsteiner Blätter», 2, Sondernummer, Oct. 1933, s.l., citato da G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., p. 39.

ritorno alla *primitività* che va a sostituirsi in alcuni casi non solo alla *Zivilisation* ma allo stesso ambiente rurale; così il senso dell'originario e dell'autentico si identifica con un *primitivismo* garante di quella forza sufficiente a spazzar via la civiltà tecnica e artificiale dell'uomo moderno. L'emigrante che ingrossa le fila del proletariato non ha un suo paesaggio, in quanto non ha una residenza vera e non appartiene alla comunità, così come l'ebreo, il paradigma dell'essere sradicato[113]; questo era il tessuto delle grandi città e questo era il loro paesaggio artificiale che sempre più rapidamente ingoiava il paesaggio natio del *Volk*. La Città diviene il simbolo del modernismo e del progresso, l'antitesi "al radicamento nella natura (…), inconciliabile con lo spirito del *Volk*", la sede del proletariato e dei migranti, dei senza patria, disancorati dalle originarie radici, contro i quali si risveglia nella comunità di popolo un senso atavico di paura, una "ostilità verso individui e culture straniere". Ciò che Simmel sottolineava come un valore aggiunto della Metropoli, ossia il suo carattere di cosmopolitismo, viene dai teorici dell'ideologia *völkisch* indicato come il pericolo supremo; così divennero popolari espressioni quali "Berlino è il feudo degli ebrei" e "le città sono la tomba del germanesimo". L'ebreo è colui che opera e rappresenta lo sradicamento, come è successo per Heine[114] alla fine del XIX secolo, attraverso l'imposizione della legge dell'economia monetaria e dell'usura e la sostituzione del paesaggio rurale con quello industriale.

§ 2. *L'architetto di Hitler*

Nella primavera del 1936 Hitler espone a Speer il suo piano urbanistico di sistemazione del centro di Berlino. L'idea era quella di attraversare la città con una strada lunga 5 km e larga 120 metri. Anche la ricostruzione di Berlino seguiva l'architettura da megalomani, come la definì lo stesso Speer, dei progetti per Norimberga (in particolare lo stadio modellato sull'altare di Pergamo e sullo stile dorico). "In Grecia io e mia moglie

113 "La letteratura popolare, soprattutto i romanzi (che tiravano milioni di copie), davano dell'ebreo, lo straniero, un'immagine stereotipa via via più sgradevole; i romanzi contadini descrivevano l'ebreo che calava dalla città alla campagna per privare il contadino della sua ricchezza e della sua terra (…): privando il contadino della sua leggitima proprietà, la terra, l'ebreo ne recideva i legami con la natura, con il Volk e con la forza vitale, ciò che inevitabilmente ne avrebbe causato la morte", G.L. Mosse, ivi, p. 43.

114 Cfr. H. Arendt, *Heirich Heine: Schlemihl e principe del mondo di sogno*, in Id., *Il futuro alle spalle*, tr. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna 1995.

ricercammo soprattutto le testimonianze del mondo dorico e fummo colpiti dalla ricostruzione dello stadio di Atene. Quando progettai lo stadio di Norimberga ricavai la pianta a ferro di cavallo da quello ateniese. A Delfi capii fino a che punto la ricchezza delle colonie ioniche avesse fatto degenerare la purezza delle concezioni artistiche della Grecia continentale". La strada di rappresentanza che doveva attraversare Berlino doveva avere alle due estremità due colossali opere che avrebbero messo in ombra i massicci edifici berlinesi. A Nord vicino al Reichstag doveva sorgere la *Volkshalle* un'enorme aula per riunioni, costituita da un edificio a cupola che avrebbe potuto ospitare più di una basilica di San Pietro. La cupola avrebbe dovuto avere il diametro di 250 m.; al di sotto su una superficie di 38000 mq., avrebbero potuto riunirsi 150.000 uomini in piedi. A Sud sarebbe sorto un arco di trionfo alto 120 m. Secondo Hitler – e questo è per noi decisivo – "la Berlino d'oggi è una metropoli, non una città mondiale. Veda Parigi, la più bella città del mondo! O anche Vienna! Queste sì che hanno un'impostazione urbanistica grandiosa. Berlino non è che una congerie di edifici senza alcuna regola. Ma noi schiacceremo Parigi e Vienna". Se di Vienna si doveva prendere l'esempio che i grandi edifici rappresentativi e i monumenti dovevano essere liberamente visibili da ogni lato, di Parigi lo impressionavano i grandi varchi stradali, i boulevards realizzati da Haussmann fra il 1853 e il 1870, e Hitler giudicava Haussmann il massimo urbanista della storia così come Speer lo avrebbe superato. L'idea centrale era quella di rifare i Champs Elysées – 2km – e l'Arc de Triomphe (50 m., 1805) solo in dimensioni più grandi. I Champs Elysées berlinesi erano lunghi due volte e mezza quelli parigini ma non servivano a risolvere i problemi di 4 milioni di abitanti, ma come sottolinea anche Canetti, Hitler non aveva alcun interesse per il sociale. 400.000 berlinesi sarebbero stati spostati e fatti vivere in una nuova città residenziale a 5 km a sud di Berlino. Con l'apertura a est di Berlino di un'altra ampia zona residenziale la popolazione della capitale sarebbe quasi raddoppiata, nonostante lo sfoltimento della città interna. Il Grunewald sarebbe stato aperto come il Bois de Boulogne; Speer scrive: "anche qui cominciai a far piantare decine di migliaia di latifoglie, per ricostruire l'antico bosco misto, fatto abbattare da Federico il grande per la guerra di Slesia. Questi alberi sono tutto ciò che è rimasto del grandioso progetto di sistemazione della nuova Berlino". Tutto si inseriva nella teoria dell'eternità dei monumenti sviluppata diversamente da Speer come "legge delle rovine " (*Theorie vom Ruinenwert*): il valore che un edificio può avere come rovina. Le costruzioni moderne non sono adatte a creare quel "ponte di tradizione" che secondo Hitler avrebbe dovuto congiungere la loro generazione con quelle future; rovine polverose non

potevano trasmettere l'eroicità dell'hitlerismo e dunque nuovi materiali dovevano essere inventati e studiati per costruire edifici capaci di resistere per migliaia di anni eguagliando quelli romani.

Due considerazioni devono essere sviluppate.

È noto come il nazionalsocialismo e l'hitlerismo derivino le loro origini culturali dal movimento völkisch, come ha messo in chiaro una volta per tutte George Mosse; sappiamo da quanto ho cercato di dire prima che l'obiettivo polemico del movimento patriottico consiste nell'opposizione alla Romanitas e alla civiltà da essa fondata, un'opposizione all'invasore romano al quale solo il popolo tedesco ha saputo opporsi nella famosa battaglia della foresta di Teotoburgo in cui Arminio sconfisse Publio Quintilio Varo nel 9 d.C. La Romanitas è momento di confronto tanto in Hegel quanto in Heidegger in quanto è un'epoca e un mondo spirituale fondamentale nel processo di costituzione della cultura occidentale e contemporaneamente è un'epoca e un mondo che si affermano proprio a partire dalla dissoluzione della grecità, ossia sulla dissoluzione di ciò che sta alla base della filosofia e dell'Occidente. Ora, tuttavia, va sottolineato la interna contraddizione della dittatura nazista sia dal punto di vista architettonico e paesaggistico, sia dal punto di vista politico come ha sottolineato in un importante saggio Simon Weil. Tanto in architettura quanto in politica, infatti, il nazismo, a dispetto delle proprie origini, imita proprio la Romanitas e l'impero romano. Prova ne è che il progetto della *Volkshalle* è ispirato al pantheon di Adriano. È lo stesso Hitler in un colloquio con Giesler nell'inverno del 1939/40 ad affermare "dal momento in cui ho visto questo edificio e ne ho fatto esperienza – nessuna descrizione, immagine o fotografia possono fare giustizia – mi sono interessato alla sua storia. Per il breve lasso di tempo mentre mi trovavo in questo spazio (la *rotonda*) – che maestà! – guardavo il grande *oculo* aperto e vidi l'universo, sentii che cosa aveva dato a questo spazio (luogo) il nome di Pantheon. Dio e il mondo sono uno".

La seconda considerazione riguarda le masse; anche qui Mosse ha scritto un saggio che non può essere trascurato sui totalitarismi e la nazionalizzazione delle masse. Ma è su un breve scritto di Canetti che ci si può soffermare e che titola *Hitler secondo Speer*.

Vi è un parallelismo tra costruzione e distruzione, proprio perché era impossibile realizzare la Nuova Berlino senza guerra; e dunque la guerra, lo sterminio, la schiavitù e il lavoro coatto furono previsti fin da principio. Ciò fa sorgere il sospetto che Hitler dietro ai suoi progetti intendesse mascherare le sue intenzioni belliche. In Hitler il piacere di costruire e di distruggere sono entrambi acuti ed efficienti. Gli edifici dell'hitlerismo sono destinati ad attrarre e contenere le più grandi masse possibili; "mediante la

creazione di tali masse egli è riuscito a ottenere il potere, ma sa con quanta facilità le grandi masse tendano a dissolversi. Prescindendo dalla guerra ci sono solo due mezzi per contrapporsi alla dissoluzione della massa. Uno è la sua *crescita*, l'altro è la sua regolare *ripetizione*". In enormi piazze difficilmente riempibili si dà alla massa la possibilità di crescere, "la massa resta aperta", il suo entusiasmo aumenta con la sua crescita; le bandiere e la coreografia, le musiche e le sfilate, ma soprattutto la lunga attesa del personaggio principale serve a far crescere la massa. Gli edifici invece di tipo culturale servono alla sua *ripetizione*; le cattedrali ne sono un esempio, sono edifici in cui noi troviamo masse *chiuse* e gli edifici del potere servono allo stesso scopo, lì si organizzeranno regolari raduni e manifestazioni "la massa che si scioglie abbandonando quei luoghi deve essere certa della prossima occasione di ritrovo ove potrà riformarsi come massa". Così ad esempio, nelle manifestazioni sportive la massa si trova chiusa in un cerchio: "innumerevoli persone seguono dirimpetto le une alle altre: la massa *vede se stessa* mentre segue gli avvenimenti che si stanno svolgendo al centro"; il dividersi in due parti che crea un sistema a due masse è tipico dell'antica Roma.

La massa che Canetti, poi, definisce *lenta* è quella che si crea in occasione di sfilate e parate.

A questa massa, ordinata e e incolonnata, decritta in *Massa e potere*, Hitler aveva destinato una strada lunga 5 km e larga 120 metri, gli Champes Elysées berlinesi.

§ 3. *Paesaggio del disumano*

Secondo Giorgio Agamben, il campo è il nomos del moderno. Carl Schmitt afferma che "la parola greca che designa la prima misurazione da cui derivano tutti gli altri criteri di misura, la prima occupazione di terra, con relativa divisione e ripartizione dello spazio, la suddivisione e distribuzione originaria, è *nomos*". E in questo senso usa il termine Agamben. *Nomos*, nel suo significato originario è legato allo spazio, indica quel processo fondamentale di unificazione di ordinamento e localizzazione (*Ordnung* e *Ortung*). E questo è lo spazio e il paesaggio del campo.

Il campo è il luogo in cui si realizza la più assoluta *conditio inumana*, esso ha la funzione non solo di luogo di sterminio, ma anche serve al regime totalitario come laboratorio "per la verifica della sua pretesa di dominio assoluto sull'uomo". Rispetto a questo fine, come sottolinea Hanna Arendt, "tutti gli altri esperimenti (…) rivestono un'importanza secondaria". Il luogo del campo, la sua localizzazione e il suo ordinamento servono a ridur-

re ogni singolo individuo "a un'immutabile identità di reazioni" cosicché ognuno può essere scambiato per qualsiasi altro; in questo senso il campo è il luogo della massima depersonalizzazione, e lo squallore del paesaggio, che incute terrore, è lo specchio dell'annullamento dell'interiorità dell'uomo, dell'azzeramento della sua personalità; si tratta, continua Arendt "di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un tipo umano simile agli animali" anzi i lager servono a reificare completamente l'uomo, a renderlo *cosa*.

I campi sono paesaggi artificiali ordinati da un nomos che non nasce dal diritto ordinario; non possono neppure essere definiti carceri, poiché queste sono luoghi in cui esiste ancora la parola e una comunità; il campo, invece, è "luogo di luce muto" (Divina Commedia, inf., V, 28) e "dove il sole tace" (Divina Commedia, inf. I, 63) per usare due sinestesie dantesche, ma soprattutto è il luogo in cui regna l'assenza del dire e dell'ascoltare, che assieme all'isolamento totale nella più tetra promiscuità, inducono alla depersonalizzazione e alla deumanizzazione gli internati. Questo deserto di silenzio è il paesaggio del lager, e il tempo è l'ora senza voce nietzscheana, luogo in cui vive ma non esiste chi ormai è *Untermensch*.

Privato e separato dagli affetti, sradicato dalla propria casa e dalla propria patria, dai propri luoghi e dai propri paesaggi, dalla propria terra natìa – tutti significati di *Heimat* – l'internato si trova senza voce, privato della parola. Martin Heidegger scriveva nel corso del WS 1934/35 dedicato a *Gli Inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"* che l'essere dell'uomo è essere in colloquio, ossia che "il linguaggio costituisce e determina il nostro essere". Togliere e impedire la parola è desertificare l'uomo, renderlo niente; il campo è questo luogo artificiale in cui la tecnica dell'annientamento viene coscientemente e coscienziosamente applicata. E più che di fronte alla banalità del male ci si trova qui in presenza di quello che Lévinas ha definito il *mal élémental*. Il campo allora è quello spazio che sia apre quando "lo stato di eccezione comincia a diventare la regola" ed esso stesso è uno "spazio d'eccezione", "un pezzo di territorio" che è fuori di ogni giurisdizione; *hier nicht Warum*[115].

115 Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, postfazione di C. Segre (*Auschwitz, orribile laboratorio sociale*), Einaudi, Torino 2005. Si veda, P. Bettiolo, *Fratello Hitler. Thomas Mann e il nazionalsocialismo*, in I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah*, Carocci, Roma 2011, pp. 143-184; nello stesso volume si veda il contributo di G. Brianese, *Diventare ebrei, diventare uomini. Una lettura ontologica dell'enigma di Auschwitz*, ivi, pp. 47-62 e di G. Goisis, *Hanna Arendt. Il male politico fra orrore e banalità*, ivi, pp. 209-230.

CAPITOLO QUARTO

1930-1933. Heidegger tra Uomo Nuovo *e hitlerismo*

1. *Gli anni della decisione*

Secondo Emmanuel Faye, dal 1910 al 1932 Heidegger sarebbe passato da una posizione propria del cattolicesimo antimodernista di stampo nazionalista – cattolicesimo appreso dalla neoscolastica di Carl Braig[1] e dalla relazione personale con Konrad Gröber[2] – ad un avvicinamento alla teologia "antiliberale e decisionista" di Friederich Gogarten[3], per giungere a una concezione radicale della storicità, sempre più volta verso la politica, che lo porterà infine a votare nel 1932 per il partito nazionalsocialista.

Tuttavia è probabile che gli autori suoi contemporanei che ebbero influenza nel pensiero di Heidegger dopo *Sein und Zeit* furono ben altri; in particolare è nota l'influenza di Ernst Jünger e in tono minore quella di Carl Schmitt. Ciò che però sembra portato all'estremo nell'opera, sicuramente notevole, di Faye è la tesi secondo la quale "negli insegnamenti e negli scritti anteriori al 1933 l'atteggiamento di Heidegger obbedì per una grande parte a una *strategia d'occultamento* e di dissimulazione", quella

1 Cfr. C. Braig, *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, herdersche Verlagshandlung, Freiburg 1896; F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova 1976.

2 Dopo essere divenuto arcivescovo di Friburgo, Faye annota che fu uno dei principali artefici del concordato tra Chiesa cattolica e Hitler nel 1933. Fece parte delle SA e poi delle SS, corpo in cui rimase sino al 1939. Nel 1945, Gröber difenderà e proteggerà Heidegger all'epoca della procedura di denazificazione. Cfr. sull'argomento H. Ott, *Martin Heidegger sentieri biografici*, cit., pp. 49-52 e 292-294; O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 17-28; R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., pp. 11-27 e pp. 423-424; J. Guiton, *Visita ad Heidegger*, tr. it. e prefazione di R. De Benedetti (*I sentieri che portano alla Hütte*), Medusa, Milano 2008; J. Beaufret, *In cammino con Heidegger. Conversazioni con Frédéric de Towarnicki*, tr. it. di S. Esengini, con uno scritto di F. Fédier, *Heidegger visto dalla Francia*, Marinotti, Milano 2008.

3 Sul decisionismo di Gogarten messo a confronto con quello di Schmitt e quello di Heidegger, si veda K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, tr. it. di A.L. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 111-162.

che Fistetti aveva già definito "la strategia della reticenza"[4]. Per quest'ultimo infatti, l'adesione heideggeriana alla «rivoluzione nazionalsocialista» non è imputabile a mere circostanze accidentali della sua biografia (…), né semplicemente discende da un orientamento culturale di stampo conservatore", piuttosto l'intento è quello di mostrare come esista "un nesso sistematico tra la scelta di Heidegger nel '33 e il modo stesso in cui egli fino ad allora aveva inteso lo statuto e il compito stessi della filosofia"; e tuttavia, questo studio non vuole essere "una variante della cosiddetta «reductio ad hitlerum»"[5], così come sembra essere invece il saggio di Faye. Entrambi tuttavia partono dai corsi giovanili del primo periodo friburghese; Faye, come Löwith, ricerca pure delle similitudini tra gli esistenziali di *Sein und Zeit* e i concetti nazionalsocialisti di Stato e popolo, per giungere al 1933 e poi al periodo del ritiro heideggeriano dalle cose pubbliche. Che dalla figura della fatticità (*Faktizität*) e del *faktisches Leben* si possa far derivare la figura della *Führung*, o che i corsi del giovane *Privatdozent* Heidegger siano i prodromi dell'engangement politico del '33 sembra cosa difficilmente sostenibile. È vero piuttosto che già in essi è riscontrabile la critica decostruttiva e distruttiva di quel sapere filosofico fossilizzato nelle strutture accademiche; è presente cioè in Heidegger una sorta di ribellismo che attraverso la *formale Anzeige* – la *denuncia* formale, un vero e proprio *J'accuse* – prende corpo come atteggiamento filosofico militante che non scinde filosofia e vita, che non vede nella filosofia una pratica e una professione[6], ma la identifica con l'esistenza fattiva dell'uomo che corrisponde a una nuova ed autentica forma di prassi che è *comportamento* rigoroso. Per questa ragione, "se il filosofare deve esistere" questo deve

4 E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie* , cit., p. 23; cfr. L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, presentazione di G. Ferrara, Marsilio, Venezia 1990.

5 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, cit. p. 24.

6 Si veda a conforto e sostegno di questo atteggiamento, vivo anche oggi, il contributo di L. Madera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, Bruno Mondadori 2003. Di tutt'altro tenore sono i testi di G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004; P. Crevari, N. Pollastri, *Il filosofo in azienda. Pratiche filosofiche nelle organizzazioni*, Apogeeo 2010; E. Vegleris, *Manager con la filosofia. Come usare la filosofia per migliorare la vita in azienda*, Apogeo, 2008. Oltre al fattore di aziendalizzazione e 'razionalizzazione del materiale umano', questo nuovo indirizzo volto unicamente a ricercare sbocchi occupazionali che nulla c'entrano con l'inutilità della filosofia, risultano essere lo specchio del potere economico su qualsiasi settore della cultura e della vita umana. Così per citare il titolo di un libro di Dal Lago, la consulenza filosofica è stata progettata come *business del pensiero* (manifestolibri, Roma 2007).

determinarsi in quel "contesto vitale" che è l'università nuova[7]. Heidegger non lotta per distruggere l'università humboldtiana[8], essa non esiste già più quando Heidegger è un giovane libero docente, poiché non esisteva più il suo cuore pulsante che era l'autonomia; la critica di Heidegger si rivolge piuttosto al processo di aziendalizzazione[9], che ormai era compiuto, delle strutture dell'università. L'università-azienda sfornava professionisti che si inserivano nella società e nel mondo del lavoro capitalistico, adeguandosi perfettamente allo stile di vita della *Zivilisation* industriale e al mondo del denaro. Se l'umanismo illuministico di Humboldt era ormai obsoleto e improponibile dopo il disastro della prima guerra mondiale e il crollo del Reich di Guglielmo II[10], il processo di razionalizzazione capitalistica, che aveva investito in primis l'università, doveva essere bloccato e l'istituzione universitaria doveva essere rifondata su nuove basi.

Se, come si intende sostenere, Heidegger sino alla pubblicazione di *Sein und Zeit* e potremmo dire fino all'ultimo corso tenuto a Marburgo nel 1928[11],

7 Cfr. IFA21/22, pp. 94-109.

8 Nella visione humboldtiana della storia è evidente il processo di formazione dello spirito umano e individuale, attraverso quella *Bildung* che sta a fondamento di ogni crescita umana e di ogni umanismo; lo studio dell'uomo, l'antropologia, è funzionale alla costruzione del concetto di umanità. Lo «spirito dell'umanità» è rappresentato dai Greci e dai grandi uomini come Goethe, e la sua stessa storia che ha al suo centro il concetto di uomo come io che si educa e conosce affermando la propria spiritualità individuale e la propria intelligenza. È ovvio che la sede di tale umanesimo non può che essere l'Università. La distanza con Heidegger è abissale. Cfr. W. von Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, F. Tessitore, Utet, Torino 2007.

9 Cr. P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1987, in particolare pp. 253-347.

10 Georg Simmel, verso la fine della sua vita, rivedendo le proprie posizioni interventiste riguardo la prima guerra mondiale scriveva al conte von Keiserling: "Ci sono due catastrofi nella storia tedesca la guerra dei trent'anni e il regno di Guglielmo II" e in una lettera del 1918 commenta il "suicidio dell'Europa": "L'europa diventerà ciò che la Grecia è stata ai tempi dell'impero romano, un'interessante meta di viaggi per gli americani, piena di ricordi storici e di rovine, e continuerà a produrre artististi, eruditi e chiacchieroni. Aveva ragione Jacob Burckhardt, quando quaranta o cinquanta anni fa, scriveva che tutti noi confidavamo troppo nella "sicurezza della nostra situazione", in G. Simmel, *Das individuelle Gesetz*, hrsg. von M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, p. 244; la traduzione è tratta da L. Perucchi, *Georg Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Isedi, Milano 1976, p. 135.

11 Cfr. E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, il melangolo, Genova 2006. Si veda pure, M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), MHGA Bd. 26, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, *Principi metafisici della logica*, tr. it. e intr. a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova 1990.

non si è ancora legato agli ambienti della destra reazionaria o conservatrice, si può affermare che nel biennio 1929-1930, e cioè con le due conferenze *Was ist Metaphysik* e in maniera più netta in *Vom Wesen der Wahrheit* e nell'attenzione che presta a Kant[12], egli compie una decisiva virata verso posizioni accostabili a quelle della cosiddetta *Konservative Revolution*. In un breve saggio, Nolte mette in evidenza come l'impegno politico heideggeriano sia stato fatto derivare da differenti e a volte opposte origini[13]. Una tesi sostiene che tutto ha le sue radici nella formazione fornita ad Heidegger da un integralismo cattolico, radicato nella vita di provincia "della sua terra Sveva" e dallo stesso luogo di nascita, Messkirch; altri al contrario vedono nella rottura con il cattolicesimo e l'avvicinamento al protestantesimo di Husserl e Natorp, il costituirsi della propensione "politica" di Heidegger contro la Zivilisation e l'americanismo, che saranno poi una costante del suo pensiero sino alla fine, dimostrando così che Heidegger non si sarebbe mai allontanato dalle posizioni antimoderniste del nazionalsocialismo e che "l'ostinato silenzio" sui crimini nazisti e soprattutto su Auschwitz ne siano prove inconfutabili. Ma per Nolte, Heidegger va piuttosto inserito all'interno della rivoluzione conservatrice che nel "movimento di massa nazionalsocialista"[14], in quanto essa "si presenta in una dimensione molto più filosofica". Certo, come viene sottolineato, "il concetto di «conservatorismo rivoluzionario» o di «Rivoluzione conservatrice»" era già attivo nel XIX secolo, come anche George Mosse ha mostrato nei suoi studi. Quindi, per Nolte, oltre alla triade classica – Spengler, Jünger, Schmitt – va aggiunto anche Heidegger come appartenente di fatto e di diritto al conservatorismo rivoluzionario che combatteva nelle trincee della cultura la lotta da un lato contro l'impostazione del modello di vita borghese capitalistico, e dall'altro contro l'egualitarismo socialista sovietico; entrambi i modelli di vita portavano infatti all'omologazione, alla perdita dell'identità nazionale

12 Com'è noto *Che cos'è metafisica?* è la lezione inaugurale che Heidegger tenne a Friburgo il 24 luglio 1929, dopo essere stato chiamato nel febbraio dello stesso anno sulla cattedra che fu di Edmund Husserl. Va poi ricordato che *Dell'essenza della verità* – che si prenderà in considerazione più avanti – "è il testo più volte rielaborato di una conferenza pubblica, concepita nel 1930 e tenuta più volte (nell'autunno e nell'inverno del 1930 a Brema, a Marburgo e Friburgo e nell'estate del 1932 a Dresda). Esso fu pubblicato per la prima volta nel 1943 presso Klostermann", F. Volpi, *Indicazioni bibliografiche*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 476. È importante sottolineare che Heidegger fu invitato a tenere la conferenza a Dresda nel 1932 da Alfred Baeumler.

13 Cfr. E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, cit.

14 Cfr. G.L. Mosse, *L'uomo e le masse nelle ideologie naziolnaliste*, tr. it. di P. Negri, Laterza, Roma-Bari 2002²; Id., *La nazionalizzazione delle masse*, cit.

e di popolo e allo sradicamento come essenza ontologica e unica condizione umana. Anche Nolte mostra come fin dagli inizi Heidegger, attraverso la lettura di Nietzsche, Dostoevskij e Kierkegaard, sottolinei la decadenza, il movimento di caduta – la *Ruinanz* – che caratterizza la vita dell'uomo moderno occidentalizzato, quella furia di rinnovamento che tutto sradica contro anche quel "«cattolicesimo come sistema»"[15], condividendo di fatto gli ideali della rivoluzione conservatrice, ma non le tesi del *Tramonto* di Spengler né la *teologia politica* di Schmitt. Più che *Führer della filosofia*, Heidegger per i suoi allievi, che poi diventeranno celebri, è il «re nel regno del pensiero»; egli elabora secondo Nolte "una filosofia anarchica" che ha il suo pendant letterario nei testi jüngeriani degli anni Cinquanta, quali il *Trattato del ribelle* e il più tardo *Eumeswil*[16].

È tuttavia, in una nota del diario del suo allievo curatore poi del volume sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone, Hermann Mörchen, che risale a una conversazione nella notte di San Silvestro 1931-1932 alla baita di Heidegger, che si può trovare l'adesione del filosofo al nazionalsocialismo; "l'idealismo democratico e la coscienziosità di Brüning non potevano portare più a nulla. E così sarebbe da auspicare una dittatura che non tema di ricorrere ai metodi di prevenzione anticomunista di Boxheim"[17]. Va detto però che a differenza di Jünger, Heidegger non ha nulla a che fare con la violenza che fin dall'inizio ha insanguinato la Repubblica di Weimar[18]; i criminali comportamenti di un Ernst von Salomon[19] e dei suoi "proscrit-

15 Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: Sentieri biografici*, cit., pp. 43- 109, in particolare, pp. 97-109.

16 Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, tr. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano 1990; Id., *Eumeswil*, tr. it. a cura di M.T. Mandolari, Guanda, Parma 2001.

17 E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, cit., p. 44.

18 I documenti di Boxheim vennero compilati da Werner Best (1903-1989); "essi postulavano drastiche disposizioni per l'eventualità di un tentativo di rivoluzione comunista. Tali documenti sono considerati ancora oggi come una testimonianza particolarmente condannabile della mentalità eversiva del nazionalsocialismo" (E. Nolte, *Op. cit.*, p. 44). Werner Best, oltre a essere stato comandante dell'Ufficio Centrale per la Sicurezza del Reich (RSHA, *Reichssicherheitshauptamt*), ossia a capo di uno degli 8 Dipartimenti (*Hauptämter*) in cui erano divise le SS e che era il centro delle operazioni dei servizi segreti in Germania e all'estero, per la lotta contro i 'crimini' politici e il controllo dell'opinione pubblica tedesca, fu anche *Ministerialdirektor* nella Francia occupata e plenipotenziario del Reich in Danimarca. Sia in Francia che in Danimarca si distinse nel portare avanti il progetto di soluzione finale degli ebrei. Nel 1958 la giustizia tedesco-occidentale lo multò per aver fatto parte delle SS e dopo un breve periodo di carcere tornò liberò nel 1972. Ogni commento è superfluo.

19 Cfr. E. von Salomon, *I proscritti*, tr. it. di M. Revelli, Baldini & Castoldi Dalai,

ti" dei *Freikorps* che sfociano negli assassinii di Rosa Luxemburg, Carl Liebknecht e Walter Rathenau, sono per Heidegger non solo incomprensibili ma fenomeni deviati rappresentativi solo del declino della democrazia liberale. In una lettera del 12 settembre del 1929 a Elisabeth Blochmann, Heidegger aveva scritto tra l'altro: "nella compieta è ancora presente la forza primordiale mistica e metafisica della Notte, che noi dobbiamo incessantemente spezzare per esistere davvero. *Perché il Bene è solo il Bene del Male*. Gli uomini d'oggi sono più abili nell'organizzare ogni cosa, ma non sono all'altezza del raccoglimento per la Notte"[20]. L'uomo contemporaneo crea valori per camminare nella luce del giorno non avendo sentore alcuno della verità della notte; il pensiero di Heidegger vuol mettere in evidenza l'impossibilità di un *Hethos*, di un originario e autentico abitare comune, il disfacimento della morale e della prassi umane. È venuto meno, cioè, l'impianto della ragion pratica e si è dischiuso l'orizzonte deoggettivizzato, e quindi abissalmente indeterminato, del nulla inconsapevolmente vissuto dall'uomo che lo traveste con i simulacri dell'oggettivazione tecnico-scientifica del mondo. Così si vive inconsciamente il più tetro dei nichilismi, appunto quel bene – ricercato e voluto dall'uomo – che è solo e sempre il bene del male. Nessun manicheismo, tuttavia, può essere imputato a Heidegger; questa riflessione, piuttosto, sembra anticipare l'orrore di Auschwitz, la sua banalità, proprio in quanto, come afferma Primo Levi, *Hier ist kein Warum*, che corrisponde, poi, a quel *mal elemental* di cui parla Lévinas[21].

Milano 2001. Va qui ricordato che l'autore faceva parte del circolo messo in piedi a Berlino da Jünger e partecipò in prima persona all'assasinio di Walter Rathenau. Il testo in oggetto è considerato da Renzo De Felice (La Stampa, 16 aprile 1994) più importante di tanti saggi storici per comprendere l'origine e la nascita del nazismo. Nei «corpi franchi» – organizzazioni paramilitari finanziate e protette dal ministro della difesa Gustav Norke, che le usava in funzione anticomunista per eliminare fisicamente la Lega spartachista – militavano, oltre l'autore, tra gli altri, elementi quali Ernst Röhm, fondatore e capo delle SA (*Sturmabteilungen*) Martin Bormann, capo della Cancellieria del partito nazista, e un tale che si chiamava Rudolf Höß e che divenne il *Kommandant* del campo di sterminio di Auschwitz; a lui si deve la rapida costruzione del campo e l'uso del gas Zyklon B – l'acido cianidrico – per semplificare e velocizzare lo sterminio. In precedenza aveva prestato servizio nel campo di Dachau, che divenne il "modello" per gli altri lager nazisti. Dello stesso autore si veda E. von Salomon, *Un destino tedesco*, tr. it. di E. Streicher, intr. di G. Allegra, Ciarrapico, Roma s.d.

20 Cfr. M. Heidegger, E. Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, cit., lettera di Heideggere a Blochmann del 12 settembre 1929, pp. 57-62.

21 Cfr. F. Rella, *Figure del male*, Feltrinelli, Milano 2002; H. Arendt, *La banalità del male*, cit.; P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit.; Id., *I sommersi e i salvati*, prefazione

Sempre secondo Nolte, prima del 1933 – almeno pubblicamente – Heidegger mostra di condividere una sola delle caratteristiche ideologiche della rivoluzione conservatrice e cioè la critica alla civilizzazione; ma come si è già visto, nel 1931-'32, anche a causa forse della crescita del partito comunista tedesco, Heidegger dimostra anche quel livore anticomunistica tipico di certi ambienti della destra 'rivoluzionaria'; in questo senso, Heidegger vede nella cosiddetta «sollevazione nazionale» del 1933 l'unica soluzione storica alla fine della democrazia weimeriana e dunque, "se un'etichetta politica gli era applicabile, allora era quella di «socialista nazionale»".

Solo nel 1933 Heidegger si compromise in modo pubblico e manifesto con il regime, ma non tanto e non solo con la *Rektoratsrede* quanto con una *Allocuzione* pronunciata il 26 maggio di quell'anno in memoria di Albert Leo Schlagater[22]. Sono due pagine che vorremmo Heidegger non

---

di T. Todorov, postfazione di W. Barberis (*La storia e il suo testimone*), Einaudi, Torino 2007; E. Levinas, *Alcune considerazioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tr. it. A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, *Il male elementale*, tr. it. di S. Chiodi, Quodlibet, Macerata 1996; G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri 1998.

22 Nato a Schönau im Schwarzwald, a poca distanza dalla Hütte heiddeggeriana da una famiglia cattolicissima nel 1894, partecipò alla prima guerra mondiale come volontario in qualità di tenente. Terminata l'esperienza bellica si arruolò nei *Freikorps* partecipando a diverse azioni militari e terroristiche nell'alta Slesia occupata dai francesi. Dopo un atto di sabotaggio a dei convogli, tradito dai suoi stessi compagni fu condannato a morte dalla corte marziale francese e giustiziato il 26 maggio a Golzheim vicino a Düsseldorf. Höß e Bormann si incaricarono di assassinare il presunto traditore, tale Walther Kadow, che in realtà era un insegnante che dalle fila del partito nazista era passato al KPD, il partito comunista, e questo fu sufficiente per essere incolpato di tradimento. Una nota di costume: Martin Bormann lo aveva avuto come maestro elementare. Cfr., M. Heidegger, *Allocuzione pronunciata il 26 maggio 1933 in memoria di Albert Leo Sclageter*, in Id., *Scritti politici*, tr. it. dal tedesco di G. Zaccari, tr. it. dal francese di M. Borghi, presentazione di G. Zaccaria, prefazione di F. Fédier (*Venire a maggiore decenza*), postfazione di F. Fédier (*Per aprire un dibattito attorno a giustizia*), pp. 144-145. Cfr. in maniera specifica di F. Fedér *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, tr. it. di M. Borghi, intr. di G. Zaccaria, Egea, Milano 1993, in aperta polemica con chi accusa Heidegger di essere stato il filosofo del nazismo, o quantomeno pesantemente coinvolto con il regime hitleriano e quindi anche con l'antisemitismo; in particolare Fediér intende dimostrare l'inconsistenza delle tesi sostenute da V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, tr. it. di M. Marchetti, Bollati Boringhieri, Torino 1988, e la mancanza di scientificità della ricerca e della ricostruzione storica. Il mio lavoro non intende, come spesso ho sottolineato, entrare in questa diatriba tra innocentisti e colpevolisti; le responsabilità di Heidegger sono evidenti, e continuano per tutta la sua esistenza in un silenzio troppo rumoroso, proprio perché la coerenza non è una virtù 'politica'; e tuttavia tale compor-

avesse mai scritto e pronunciato; esse sono infatti il concentrato della peggiore ideologia *völkisch*, sapientemente vivificata dalla più tetra retorica nazionalsocialista. Ormai l'analitica esistenziale è stata abbandonata al suo destino in quanto espressione ancora dell'umanismo metafisico borghese; e l'esaltazione della morte come sacrificio estremo, di quella morte "*più dura* e *più grande*" dello studente friburghese, non ha più nulla a che vedere con la figura del *Sein-zum-Tode*. Heidegger, qui, tradisce se stesso, la sua filosofia e dunque la sua stessa esistenza, visto che egli ha sempre sostenuto l'inscindibile unità di vita e filosofia in quanto pensiero. La morte di cui parla è proprio il morire inautentico di cui magistralmente scrive in *Sein und Zeit*, una morte metafisica e politica, innervata di nazionalismo *völkisch*, di violenza purificatrice e di quel Bene che è il Bene del Male.

Ma consideriamo analiticamente questo breve testo. Dopo dieci anni dalla morte di Schlagater, Heidegger desidera meditare su di essa "per poter comprendere, a partire da essa, la nostra vita"; la vita dei tedeschi, di studenti, lavoratori, insegnati e di tutte le altre "corporazioni" è consustanziata da questa modalità del morire, la morte "*più dura* e *più grande*, da giovane eroe tedesco". Questa morte non è avvenuta in guerra, al fronte e "in prima linea", "non più nel tumulto dell'attacco e neppure in un'accanita difesa; no! Si è trovato senza *difese* di fronte ai fucili francesi". L'esaltazione della trincea, il bellicismo, l'idealizzazione della vita militare, così come l'obbligo del "*servizio alle armi*" da parte della gioventù tedesca e degli stessi studenti, obbligo che impone ed "esige la disponibilità al sacrificio supremo" (RR33, p. 25)[23], divengono le linee guida sulle quali costruire la nuova vita nella sua espressione *faktisch*. E questa, per Heidegger, è stata la vita dell'eroe che alla fine non ha trovato nel gesto bellico l'onore, ma, solo e inerme, ha trovato la morte sotto il fuoco di un plotone di esecuzione. L'esaltazione e la retorica heideggeriana sono volte a quella stessa forma di vita descritta da Jünger nel suo *In Sthalgewittern* (1920)[24] e che non ha più nulla a che vedere con la figura fenomenologica del *fakti-*

tamento nulla toglie, a mio avviso, al suo filosofare e all'apporto insostituibile che ha dato con il suo pensiero alla critica della cultura e dei sistemi di potere occidentali.

23 M. Heidegger, *Die selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, *L'autoaffermazione dell'università tedesa – Il rettorato 1933/34*, tr. e intr. di C. Angelino, prefazione di H. Heidegger, il melangolo, Genova 1988. D'ora in poi citato nel testo con la sigla RR33.

24 E. Jünger, *Nelle tempeste d'acciaio*, tr. it. di G. Zampaglione, Guanda, Parma 2007.

sches Leben dei primi corsi friburghesi; ciò che è mutato radicalmente è il senso e il significato di *Faktizität*, che ora – come ha sottolineato, anche se non del tutto correttamente Löwith – acquista la valenza di *obbligo* e *compito* "politico", cosicché la vita autentica si riduce a mero "servizio" e si concretizza nella sua fatticità come essere all'opera (*energheia*) in questo servizio. Il compito è la sua destinazione e la sua determinatezza (*Bestimmung*), che a differenza del corso del 1919 ha ora una innervazione e una struttura storico-politica.

La morte dell'eroe è tragica perché non avviene nello splendore della vittoria e nella "grandezza della nazione" che solo ora "si sta risvegliando"; nel sacrificio estremo non c'é un luminoso orizzonte ma solo "oscurità, umiliazione e tradimento". Ma proprio in questa terribile evenienza lo studente-eroe ha dovuto e saputo portare a termine il suo compito e "la cosa *più grande*", ossia cercare e trovare nella propria anima (*Seele*), ciò che sarebbe poi avvenuto, trovare cioè "la figura del futuro scardinamento su cui si incardina il popolo nel suo incamminarsi verso l'onore e la grandezza". Solo così, solo nel preveggente atto di una visione della Germania liberata dalla democrazia e scardinata grazie alla "rivoluzione" nazionalsocialista, egli poteva accettare quella morte. Il popolo tedesco trova il suo più autentico radicamento solo nello *sradicamento* dei valori e della forma di vita liberal-democratica, e tale potenza che svelle le istituzioni corrisponde al nazionalsocialismo e alla concezione dell'uomo e dell'esistenza che esso propone.

Ma *da dove*, si chiede Heidegger, proviene il "*rigore del volere*" e la "*chiarezza del cuore*" che ha permesso a Schlagater di affrontare e "resistere dinanzi alla prova più dura e più grave" e "gli ha permesso di porsi dinanzi all'anima la cosa più grande e più lontana?"

È il paesaggio della Foresta Nera, "la patria di questo eroe". La "roccia primitiva", i monti di granito, la cultura contadina in cui è cresciuto lo hanno temprato al "rigore del volere"; la luce del sole autunnale, che si posa sulle catene montuose e sui boschi gli hanno fornito "la chiarezza del cuore". Solo da quel paesaggio e dalla vita che in esso si svolge può nascere l'eroe, non certo dalla metropoli. Il tema tipicamente *völkisch* del paesaggio è qui presente in Heidegger in un grado di esplicitatezza che solo in un altro testo, forse con meno afflato, si può ritrovare. Ciò che va sottolineato è che il paesaggio forgia l'uomo e non viceversa; il paesaggio metropolitano è *artificiale*, in quanto prodotto dalla tecnica dell'uomo; in esso si manifesta la "mobilitazione totale", il tempo puntiforme, la delimitazione dell'orizzonte e la parcellizzazione della vita. Lo *Schwarzwald* e i suoi boschi, i suoi monti, i suoi contadini impongono all'uomo la forma-di-

vita; in esso l'uomo non è *homo faber*, non costruisce tramite la sua propria e singolare individualità la sua vita né pone e si pone valori, ma si sente ente tra gli enti e solo lì allora l'eroe inconsapevole può sorgere. Questi non per paura ma perché "doveva" – seguiva cioè il destino e di esso era mero esecutore – è morto; "*doveva* andare in Baltico, *doveva* andare in alta Slesia, *doveva* andare nella Ruhr", doveva cioè seguire il destino che gli indicava quella morte "più dura e più grande", che egli ha accettato perché ha volto lo sguardo, nell'attimo dell'esecuzione, ai "monti della sua patria (*Heimat*)" sapendo di "morire in nome del popolo tedesco e del suo Stato con gli occhi fissi alla terra alemanna".

L'eroe de-umanizzato che Heidegger descrive ed esalta non appartiene più a se stesso, non è tale perché segue i propri ideali e i valori in cui crede né ha una fede che lo sostiene; egli trova la verità nel destino non ponendosi domande ma sentendo unicamente dentro di sé la forza del "rigore del volere" che mette in atto con la "chiarezza del cuore". Questo *uomo originario* ha la sua appartenenza non nella interiorità della sua coscienza bensì nella comunità di popolo e nel radicamento alla terra natìa. Questo *anti-uomo*, l'ente-uomo che ha superato la concezione umanistico-soggettivistica dell'uomo-persona, si contrappone conflittualmente all'uomo dell'organizzazione politico-democratica che, come ha mostrato Kelsen[25], vivendo nella pluralità e nella molteplicità, costruisce la propria e individuale libertà su basi relativistiche e su valori che mai potranno essere assoluti; così la democrazia si può pensare con Simmel e Foucault come un'organizzazione politico-sociale fondata su a priori storici. Ovvio che da ciò deriva la contrapposizione insanabile tra due *tipi* umani, ma in modo particolare tra due interpretazioni della verità e dunque dell'essere dell'esserci, interpretazione che Heidegger aveva fornito nella sua conferenza sulla *Essenza della verità*. Se la verità di quell'ente che si chiama uomo è il dovere e in particolare il dovere di non contrastare il destino quanto piuttosto di seguirne il corso, allora viene meno la necessità del dialogo, delle interpretazioni del mondo, dell'ermeneutica; viene meno cioè la necessità di un uomo animal rationale che vive – proprio in quanto dotato di ragione – in una società dialogica, in cui i conflitti sono sempre e solo dialettici.

Il 10 maggio 1930 con una lettera indirizzata al Ministro socialdemocratico della Scienza dell'Arte e dell'Istruzione popolare, Adolf Grimme, già

25 Cfr. H. Kelsen, *La democrazia*, tr. it. di A.M. Castronovo, il Mulino, Bologna 1998.

allievo di Husserl, Heidegger declina l'offerta della cattedra a Berlino[26], giustificando il rifiuto con il peso troppo gravoso delle "intime sfide che Berlino impone al mio filosofare", anche se questa non deve essere considerata "una fuga nella sicura comodità di una più piccola università di periferia". Heidegger poi, in chiusura, sottolinea che il suo diniego è dettato da una precisa scelta di vita che è scelta di vita per un impegno all'interno di una "comunità di azione, al di là dell'ideologia, della politica e della posizione esteriore".

Ma la considerazione centrale sta in ciò che Heidegger scrive circa la filosofia, ossia che una filosofia può diventare "perenne" solo se essa è "fino in fondo filosofia del proprio tempo, e ciò significa, però, padrona del proprio tempo"[27]. Si può forse intravedere in questa affermazione una coda polemica del dibattito di Davos tra Heidegger e Cassirer, l'affermazione cioè della necessità per la filosofia – e quindi per la stessa vita e l'esistenza umana – di un nuovo inizio, che tuttavia restava ancora nella vaghezza e per questo poteva essere facile obiettivo di critica che metteva in evidenza il carattere di oscurità e quasi oracolare della filosofia heideggeriana[28].

---

26 Cfr. E. Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, tr. it. di N. Curcio, Laterza, Roma-Bari 1994. Heidegger già nel 1930 aveva ricevuto una chiamata a insegnare alla Friedrich-Wilhelms-Universität di Berlino, sulla cattedra che era stata di Ernst Troeltsch, sollecitato da Adolf Grimme, ministro socialdemocratico del culto, scavalcando le decisioni della commissione universitaria, tra i cui componenti figuravano Max Planck e Werner Sombart, che aveva indicato Ernst Cassirer. Heidegger tuttavia rifiutò "non da ultimo per il fatto che pretendeva «garanzie contro l'andirivieni della grande città» (...) ma probabilmente perché temeva l'ostilità della facoltà", cfr. ivi, pp. 102-103: Cfr. pure, R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., pp. 256-258; M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, tr. it. di A. Iadicicco, premessa di W. Biemel, H. Saner, Raffaello Cortina, Milano 2009, si vedano le lettere di Heidegger a Jaspers del 29.III.30, del 1° aprile e del 17 maggio del 1930 e le rispettive risposte di Jaspers del 29 e 30 marzo, e del 17 maggio del 1930, pp. 116-123; M. Heidegger, E. Blochmann, *Carteggio 19818-1969*, cit., lettera di Heidegger a Elisabeth Blochmann del 10 maggio del 1930, p. 64.

27 M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, hrsg. von H. Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2000, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, tr. it. di N. Curcio, C. Angelino, R. Brusotti, A. Fabris, a cura di N. Curcio, il melangolo, Genova 2005, 22. *Decisione contro Berlino*, lettera del 10 maggio 1930 indirizzata al Ministro della Scienza, dell'Arte e dell'Istruzione popolare Grimme, pp. 57-58.

28 V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, cit.; Farias riporta un pensiero dell'amico e discepolo di Heidegger Heinrich.W. Petzet, secondo il quale "la filosofia di Heidegger andrebbe non soltanto oltre il nichilismo che il «socialista» H. de Man ascrive alle «classi destinate alla decadenza e che tendono a cadere nella divinizzazione del mistico e dell'irrazionale», ma anche oltre le risposte fornite da Spengler,

In secondo luogo, la riflessione rivendica un ruolo centrale della filosofia nella capacità di rivoluzionamento non solo della Kultur quanto piuttosto della forma-uomo e, conseguentemente, della forma-Stato. Il rifiuto della cattedra di Berlino non è dettato dai motivi esposti da Safranski[29] ma dalla consapevolezza che Heidegger aveva circa l'ostilità che la facoltà di filosofia berlinese nutriva nei suoi confronti. In una lettera del 17 maggio 1930 a Karl Jaspers, Heidegger, dopo aver definito gli altri candidati come "mediocri e scadenti"[30], scrive "*in confidenza*: una volta ufficializzata la chiamata, alcuni membri della facoltà, tra cui Jaeger, hanno scoperto di volermi 'veramente'. Però – i bonzi! E non è certo la prima volta che mi vedo indotto a dubitare se vigliacchi di tal fatta siano le persone adatte a ripristinare un neoumanesimo"[31]. Oltre a ciò vi è l'avversione per la vita della grande città, per il suo *Nervenleben* che impedisce il pensare e lo sviluppo di una filosofia che domini e non sia dominata dal proprio tempo. Il rifiuto Heidegger lo motiva in senso forte come "una intima necessità" che si caratterizza allo stesso tempo come "un atto di opposizione"; rinunciare alla fama e al potere è poca cosa "se paragonata alla necessità di non accettare"; in questo senso, Heidegger ha dovuto decidere per il rifiuto. Il suo impegno non poteva essere parziale e a Berlino non poteva vivere "come ospite temporaneo". Solo la costanza del lavoro e l'attività a tempo pieno che la stessa filosofia esige, non lasciano libertà per altri impegni; ma è necessario altresì "dedicarsi al lavoro, oggi ancora urgente, intorno alla filosofia stessa. A quest'ultima, infatti, sono e devo restare innanzitutto votato"[32]. Quest'ultima considerazione, che verrà disattesa dall'impegno di Rettorato, è anche ciò che Heidegger sottolinea come il suo errore fondamentale: "rinunciai alla vocazione più autentica del pensiero per un compito e un dovere pubblico". Il laboratorio "artigianale" del lavoro di pensiero che Heidegger ha messo in piedi necessita di evitare qualsiasi "esposizione al mondo pubblico", se esso deve svilupparsi e se lo stesso Heidegger deve "restare fedele alla causa". Infatti, solo restando fedeli

---

Klages e Scheler. Ne fanno fede il vigoroso movimento studentesco cresciuto attorno a Heidegger e lo straordinario ascendente che egli esercita sulle nuove generazioni", ivi, pp. 73-74.

29 "Sebbene questa prima offerta di un incarico a Berlino avesse destato molto interesse pubblico, questa volta non c'è ancora da parte di Heidegger una dichiarazione trionfante e programmatica in favore della «provincia», ma solo un'umile ammissione: non sono ancora pronto!", R. Safranski, *Op. cit*., p. 258.

30 Si veda al proposito la relazione della commissione citata da V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, pp. 74-79.

31 Lettera a Jaspers del 17 maggio 1930, cit., p. 119.

32 Lettera al ministro Grimm, del 10 maggio 1930, cit., p. 60.

alla causa si può conservare nella piena integrità del "lavoro formativo" il "mondo della filosofia". Solo in tal modo l'Università può effettivamente iniziare il percorso di "trasformazione" che la deve porre nuovamente al centro della "creazione concreta della vita spirituale tedesca". Necessità, dovere, compito e lavoro si saldano assieme in quell'atto di rifiuto che è allo stesso tempo "un atto di opposizione".

Nel 1930 viene pubblicato all'interno di un volume collettaneo[33] il saggio di Jünger *La mobilitazione totale*, consideralo l'*Ur-text* del successivo *L'operaio* del 1932. Il testo di Jünger è da mettere a confronto con la riflessione heideggeriana degli anni '30-'32, ossia del periodo immediatamente precedente al Rettorato, in quanto è a partire da questo periodo che si manifesta nel pensiero di Heidegger la necessità di formulare un differente concetto e di produrre una nuova forma di uomo, che possa trovare quel radicamento che la civilizzazione occidentale aveva trasformato in una profonda estraniazione. Ciò non significava uno sterile e reazionario ritorno al passato – tutto ancora legato mani e piedi all'umanismo – quanto aprire la possibilità di una rivoluzione che abbattesse la costituzione culturale, sociale e politica dell'uomo europeo.

Per stessa affermazione di Heidegger[34] i due testi di Jünger – è sintomatico che Heidegger citi il libro del '32 come *il milite del lavoro* – furono ampiamente discussi con il suo assistente Brock "in un circolo ristretto", dove Heidegger intendeva "dimostrare come in essi fosse espressa una essenziale comprensione della metafisica nietzscheana e come nell'orizzonte di tale metafisica venissero visti e prefigurati la storia e il presente dell'Occidente".

Ex post, Heidegger colloca le opere di Jünger all'interno esse stesse della visione metafisica del mondo; tramite i concetti di mobilitazione totale e di lavoratore, Jünger ripropone l'idea nietzscheana di "dominio della volontà di potenza nella storia", con l'unica differenza che Nietzsche la limitava all'Europa e Jünger la estende "in una prospettiva planetaria"[35]. Tuttavia all'altezza del 1930, Heidegger con la conferenza *Vom Wesen der Wahrheit* e Jünger con *Die totale Mobilmachung*[36] intendono proporre un *altro-uomo*,

33 E. Jünger (hrsg. von), *Krieg und Krieger*, Junker u. Dümhaupt, Berlin 1930. Oltre a quello di Jünger, si trovano i contributi di E. von Salomon (*Der verlorene Haufe*) e di W. Best (*Der Krieg und das Recht*), personaggi, come si è visto, tristemente noti alle cronache.

34 M. Heidegger, *Il rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*, cit. p. 35

35 Ibidem.

36 E. Jünger, *La mobilitazione totale*, tr. it. di C. Galli, con due saggi: C. Galli, *Al di*

che deve sorgere dalle ceneri della civiltà illuministico-borghese dell'uomo animal rationale. Il versante jüngeriano è formato alla sua base dalla critica demolitiva che "lo spirito eroico" – il temine è tratto dal testo di Werner Best – rivolge nei confronti dello "spirito di progresso", concetto questo assolutamente "indeterminato e cangiante", "che si serve della maschera (…) della ragione" per occultare il suo autentico significato. Per ciò quello che noi vediamo e pensiamo essere progresso in realtà non lo è; "oggi – scrive Jünger – si può affermare con buoni motivi che il progresso non è *progresso*". Ed è chiaro il motivo: la ratio illuministico-borghese ha creato una vera e propria "illusione ottica del progresso", grazie allo sviluppo di una "potenza di tipo culturale", di una vera e propria "*fede*"[37] in grado di "proiettare all'infinito la prospettiva della *conformità allo scopo*"[38]. Allo stesso modo, Heidegger all'inizio della sua conferenza incomincia la sua opera di *Destruktion* del concetto di verità tradizionalmente inteso come *adequatio rei et intellectus*, ossia come accordo della cosa alla conoscenza, ma anche della conoscenza alla cosa: "entrambi i concetti dell'essenza della *veritas* sottintendono sempre un conformarsi a…(*ein sichrichten nach*…) e pertanto pensano la verità come *conformità* (*Richtigkeit*)". La conformità allo scopo – che richiama evidentemente la razionalità e la metodologia weberiane delle scienze storico-sociali – che Jünger richiama, così come la nozione di verità in quanto adequatio/conformità che Heidegger intende

là del progresso secondo Ernest Jünger: «magma vulcanico» e «mondo di ghiaccio», F. Masini, *E. Jünger: dall'«Arbeiter» all' 'anarca'*, in «Il Mulino», a. XXIV, n. 5, settembre-ottobre 1985. Un'altra traduzione di *La mobilitazione totale*, compare nel volume E. Jünger, *Foglie e pietre*, tr. it. a cura di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 1997.

37 "E chi potrebbe dubitare che il progresso sia la grande religione popolare del XIX secolo, l'unica che goda di effettiva autorità e di acritica fede?", ivi, p. 755. Su questo punto sembra utile rimandare a G. Sorel, *Le illusioni del progresso* (1908), cit. "Dal 1963 *Gläubigkeit* (reso con «fede religiosa») sostituisce il più pregnante *Entschlossenheit*, dalle risonanze heideggerianae", C. Galli, *Al di là del progresso secondo Ernst Jünger*, cit., p. 773.

38 Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, tr. it. di P. Rossi e F. Tuccaro, intr. di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2006; Id., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. e intr. di P. Rossi, Einaudi, Torino1974, pp. 58-59; D. D'andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max* Weber, Carocci, Roma 2005. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., tr. it. di P. Rinaudo, a cura di G.E. Rusconi, il Mulino Bologna 1986, I. vol. (*Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*); L. Fonnesu, *Max Weber e l'etica*, in «Iride», n. 4-5 (1990), pp. 44-69; A. Dal Lago, *L'ordine infranto. Max Weber e il razionalismo*, Unicopli, Milano 1983.

demolire, indicano con toni e approcci differenti la medesima critica al principio di ragione e alla forma della razionalità moderna, che si esprime in modo violento nella razionalizzazione tecnico-amministrativa, centrale per l'affermazione del processo di aziendalizzazione dell'Università dalla quale scaturisce la convinzione heideggeriana della necessità di una riforma radicale sin dagli anni '20, e nell'idea di progresso come "massimizzazione del benessere" e programmazione della vita dell'uomo secondo e tramite criteri economici.

Se Heidegger vede nel concetto platonico di verità come *orthetes*, ossia come perfetta *corrispondenza* tra chi vede e ciò che è visto, una *concordanza* (*omoiosis*) tra chi conosce e ciò che è conosciuto, allora la veritas in quanto adequatio diviene una categoria umana, una qualità dell'uomo. Ora, la verità è quella capacità propria dell'intelletto divino e umano di porre una esatta concordanza e corrispondenza tra pensiero ed essere; ma proprio per tale motivo la verità non è più manifestazione dell'originario ma dimostrazione della volontà di potenza dell'uomo, l'imposizione (*Gewalt*)[39] che troveremo tematizzata nell'interpretazione che Heidegger fornisce del Coro dell'Antigone (vv. 332-375) nella *Einführung in die Metaphysik*. Muta così il campo tematico e il luogo sistematico dell'essenza della verità[40], che da fenomeno di svelamento che coinvolgeva la totalità dell'essere dell'ente diviene il fondamento della gnoseologia umana e il principio di ragione. La concordanza (*Übereinstimmung*) e la conformità (*Richtigkeit*) divengono ormai i pilastri del "«sano» buon senso degli uomini", "del senso comune

39 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (SS 1935), MHGA 40, hrsg von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, presentazione G. Vattimo, Mursia, Milano 1968-1979, eseguita sull'edizione Max Niemeyer, Tübingen 1966. Citata nel testo con la sigla EM35, p. 149 e sgg.; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981, pp. 265-301; J. Derrida, *In forza di legge*, tr. it. di A. Di Natale, intr. di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id. *Violenza e metafisica*, in Id. *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1982, pp. 99-198; W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id. *Angelus Novus*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966; E. Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e di politica*, tr. it. e intr. a cura di A. Vestrucci (*Violenza, libertà e autonomia in Eric Weil*), postfazione di D. Bigalli, Mimesis, Milano-Udine 2006; H. Arendt, *Sulla violenza*, tr. it. di S. D'amico, Guanda, Parma 1996; G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it. e intr. di L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine 2008; L. Samonà, *Metafisica e violenza*, in «Giornale di Metafisica», n.3, 21 (1999), pp. 375-394.

40 Cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, (1931/32, 1940), in Id., *Wegmarken*, cit., *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, pp. 159-193.

degli uomini" (WW30,p. 134) e dell'intelletto che opera "l'adeguazione del pensiero alla cosa", intelletto umano che, essendo esso stesso un *ens creatum*, è quella "facoltà accordata da Dio all'uomo, che per tale ragione deve adeguarsi alla sua *idea*"[41].

Ciò che qui interessa non è seguire la decostruzione heideggeriana dell'essenza metafisica della verità e il suo carattere onto-teo-logico, quanto far emergere il nuovo senso dell'uomo che ne deriva. Strettamente collegati da un inscindibile legame ontologico e di senso, verità, libertà e uomo vengono da Heidegger risignificati nella loro essenza; la verità non è adeguazione, la libertà non è un concetto individuale e politico e l'uomo non è l'animal rationale dell'umanismo giudaico-cristiano e della tradizione filosofica metafisica. L'essenza della verità infatti consiste per Heidegger nella libertà; a questa tesi si oppongono tutti i pregiudizi metafisici, il più radicato afferma che "la libertà è una proprietà dell'uomo" e "che cosa sia l'uomo, ognuno lo sa" (WW30 p. 143). E tuttavia l'uomo in quanto soggetto, essendo libero, è in grado di porre la concordanza e quindi di cogliere la verità; ma la sua contingenza vieta di "affidare la verità all'arbitrio dell'uomo"; egli è garante piuttosto della non-verità[42] che ha "origine umana" e

41 Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, (WS 1931/32), MHGA Bd. 34, hrsg von H. Mörchen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. !988, *L'essenza della verità*, tr. it. e avvertenza di F. Volpi, Adelphi, Milano1997. M. Heidegger, *Vom wesen der Wahrheit*, (1930, 1943), in Id., *Wegmarken*, cit., *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 133-157. D'ora in poi citata nel testo con la sigla WW30. Di questo testo esiste anche una traduzione con un'ampia introduzione a cura di U. Galimberti, edito da La Scuola, Brescia 1973. "*Veritas* significa nella sua essenza e in generale la *convenentia*, il concordare (*Übereinkommen*) degli enti tra loro in quanto enti creati con il Creatore, una sorta di «accordo» (*Stimmen*) determinato dall'ordine della creazione", ivi, p. 137. La «concordanza» (*Übereinstimmen*) è paragonta da Heidegger con l'esempio di una moneta da cinque marchi, ivi, p. 139. Ma tale esempio sembra non essere calzante per vari motivi: intanto perché la moneta è qualcosa di creato dall'uomo per facilitare lo scambio; poi la moneta è una "convenzione" e una "misura", infine perché indica un valore e ogni moneta è uguale, quando è in corso, proprio al fine di indicare lo stesso valore. Una moneta da cinque marchi è uguale a un'altra da cinque marchi non per la forma o il materiale con il quale è coniata, ma per il valore che essa rappresenta.

42 "Certo, all'uomo vengono imputate falsità e simulazione, menzogna e inganno, frode e ipocrisia, in breve: tutte le specie di non-verità. Ma la non-verità è anche il contrario della verità, quindi è tenuta convenientemente lontano dall'ambito della questione dell'essenza della verità come non-essenza (*Unwesen*). Questa origine umana della non-verità conferma anzi, per contrapposizione, che l'essenza della verità «in sé» domina e si impone «al di sopra» dell'uomo e «sull'» uomo", ivi, WW30, p. 142.

che dimostra che "l'essenza della verità 'in sé' domina e si impone 'al di sopra' dell'uomo", ossia la metafisica impone l'essenza della verità in un ambito di imperitura eternità che non può essere governato dalla "fugacità" e dalla "fragilità" che costituiscono l'essere dell'uomo.

Ma giunti a questo punto Heidegger richiede un capovolgimento del modo di pensare. Se è possibile porre una relazione d'essenza tra verità e libertà, allora noi ci addentriamo nel "problema dell'essenza dell'uomo" da una differente posizione di osservazione, che però "ci garantisce l'esperienza di un fondamento nascosto ed essenziale dell'uomo" (WW30 p. 143). La definizione di libertà che dice che essa è "libertà per ciò che è manifesto in un'apertura" è l'essenza della verità stessa; libertà, dunque, "come il lasciar-essere l'ente"[43] e questo *lasciar-essere* è in opposizione e in alternativa essenziale al dominio del *Wille zur Macht*; lasciar essere non significa astensione, rinuncia o abbandonare l'ente all'indifferenza, questa altresì è proprio la situazione in cui oggi si trova l'ente, sprofondato nella più assoluta in-differenza. Al contrario, "lasciar essere – nel senso di lasciar-essere l'ente come quell'ente che è" significa affidarci, "lasciarci coinvolgere da ciò che è aperto nella sua apertura", in cui *ogni* ente, quindi anche l'uomo, abita. L'apertura che manifesta l'ente nella sua totalità è stata nominata all'inizio del pensiero occidentale come *ta alethea*, "lo svelato". La libertà che non è più una proprietà individuale dell'uomo soggetto "si scopre come ciò che consente e concede (*gewähren*) all'ente di essere quell'ente che è"; così la libertà in quanto essenza della verità mette in sicurezza (*Wahrnis*, la salvaguardia) l'ente nella sua manifestazione. In una nota della III Ed. del 1954, Heidegger scrive: "libertà e radura del velare/mettere al riparo (*Bergen*) che si vela (evento)". La libertà è l'ek-sistente in quanto è lasciar-essere, e la sua essenza consiste nella *esposizione*, "nella sveltezza dell'ente", ossia nella verità, così come un sentiero di montagna può essere esposto verso quello che comunemente chiamiamo vuoto. Libertà, dunque, "come l'esporre nella sveltezza dell'ente".

Per la questione dell'uomo, il senso della libertà e della verità, rifondato da Heidegger, è decisivo. Non solo l'uomo non è più il custode della libertà e il suo unico proprietario, ma ora non è nemmeno l'artefice della verità; ciò non si risolve banalmente nell'affermazione che l'uomo non è più al centro dell'universo, che ogni umanismo è venuto meno – questo

43 Nota a) I[a] edizione 1943 "lasciar-essere: 1. non nel senso negativo, ma nel senso di consentire/concedere (*gewähren*) – di salvaguardia (*Wahrnis*): 2. non nel senso dell'agire diretto al livello ontico, ma nel senso di stimare, considerare l'essere (*Sein*) in quanto essere (*Seyn*)", ivi, WW30, p. 143.

lo si sapeva già – e proprio la tecnica aveva scalzato ogni valore umano costruito con fatica durante la modernità. Qui l'uomo, se mai lo è stato, perde definitivamente la connotazione di Dasein, ossia di unico ente che è nella modalità dell'esistere; in ciò, forse vi è non tanto un superamento quanto un accantonamento dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*. L'uomo non può più essere definito come esserci poiché l'esserci non è l'uomo bensì il suo "fondamento essenziale", ossia quella possibilità che consente all'uomo di e-sistere; Heidegger chiarisce che "«E-sistenza» qui non significa *existentia* nel senso del sussistere e dell'«esistere» (inteso come mero essere presente sottomano [*Vorhandensein*]) di un ente"; questo infatti corrisponderebbe alla visione esistenzialistica (ontica) del mondo e dell'uomo. La libertà custodisce l'uomo in quanto essa è l'affidarsi dell'esistente, lo spazio libero – si potrebbe dire usando un registro ontico –, in cui l'ente può trovare rifugio; e in virtù di essa "l'apertura dell'aperto", la verità, è il 'ci' (*da*) dell'esser-ci (Dasein), ed "è ciò che è", l'essere (Sein) in quanto verità (aletheia).

Fondamentale è comprendere che il *da* del Dasein è la dimensione della manifestazione dell'ente ossia l'apertura (da) dell'aperto (ente). Il *da* del *Da-Sein*, dunque, è verità e libertà in quanto manifestazione del *Sein*. La ricaduta per il senso dell'uomo è decisiva: nessuna etica e nessuna theoria possono fondare la sua e-sistenza, ma neppure un senso "esistentivo" di essa può essere accettato, poiché ora l'e-sistenza – non solo dell'uomo ma dell'ente nella sua totalità –, "radicata nella verità come libertà, è l'esposizione nella sveltezza dell'ente in quanto tale".

Il senso di vertigine, la mancanza di assicurazione, l'angoscia e il rischio della caduta dicono l'essenza autentica dell'esistenza, certamente, "non ancora compresa e neppure bisognosa di una *fondazione essenziale*". L'esistenza dell'ente e dell'ente-uomo non ha fondazione, ma ciò non significa affidarla al caso; l'*ek-sistere* dell'uomo storico, ossia dell'uomo che scopre la propria essenza come non-ascosità (o essere svelato) e quindi come prerazionale e prelogica, ha un suo inizio che coincide con la domanda che il "primo pensatore" mettendosi "a disposizione dell'ente" si pone; questa domanda si chiede non che cos'è l'uomo o chi sia l'uomo, bensì "che cosa sia l'ente" . È in questa interrogazione che l'ente si svela nella sua totalità come *physis*, non la «natura» latina, poi ambito scientifico particolare, quanto lo schiudersi di "un venire alla presenza"; qui sta l'uomo, qui nasce la storia intesa ora come custodia della sveltezza dell'ente – non come *Historie* ma come *Geschichte* –; l'inizio della storia occidentale fa tutt'uno con lo svelamento iniziale dell'ente in quanto *physis* e con la do-

manda sull'ente come tale. L'uomo e la storia vengono così tolti dall'ambito della razionalità e della temporalità ordinaria per essere ricollocati nella dimensione dell'iniziale. Il luogo sistematico (*systematischer Ort*) dell'uomo e della storia sta ora nell'apertura – *aletheia* – della *physis*, la totalità dell'aperto (ente); il Dasein ek-sistente in quanto libertà – il lasciar essere l'ente come quell'ente che è – "libera l'uomo per la sua «libertà» (…), gli sottopone delle possibilità (degli enti) da scegliere e gli impone la necessità (degli enti)" (WW30 p. 145). L'uomo non dispone della libertà ma è vincolato alla necessità; egli non è colui che si guadagna la propria libertà e autonomia attraverso la ragione e il lavoro, ne attraverso l'oikonomia, la politica o il bios theoretikos, poiché tutte queste categorie pensano la libertà come "arbitrio umano"; la libertà, dunque, non è una proprietà dell'uomo, ma al contrario "la libertà, l'esser-ci e-sistente svelante possiede l'uomo in un modo così originario che solamente *essa* consente a una umanità il riferimento all'ente nella sua totalità" (WW30 p. 146).

Libertà come lasciar-essere e verità come svelamento conducono l'uomo all'e-sistenza; "nell'aperto" – ossia nella dimensione del veritativo – "è esposto ogni umano comportarsi e il rispettivo atteggiamento"; Heidegger, da fenomenologo, non nega ciò che accade e ciò che è accaduto, interpretando l'uomo e la storia come espressioni dell'inessenziale e dell'inautenticità. Ogni comportamento e ogni prassi, così come ogni tipo-umano appartengono in ugual misura non alla dimensione pianificata della razionalità e della metafisica onto-teo-logica, quanto all'iniziale apertura dell'aperto. Solo in quanto l'uomo è esposto nell'aperto, egli "è nella modalità dell'e-sistenza". Quest'ultima affermazione sta a dimostrare, se ce ne fosse ancora bisogno, che il Dasein non può essere identificato con l'essere dell'uomo, in quanto è l'esser-ci che permette all'uomo di esistere; l'essere e-sistenza è il Dasein e questo possiede l'uomo, costituendolo nella *modalità* dell'esistenza; solo così si può capire perché "l'uomo e-sistente" è un uomo storico.

Se il Dasein non può essere equiparato all'esistenza umana, il «ci» dell'esser-ci – l'apertura della manifestazione della totalità dell'ente (*physis*) – è il luogo di ogni umano rapportarsi, ossia la disposizione non tanto spazio-temporale quanto storica che permette all'uomo di essere nella modalità dell'ek-sistere. Ciò ovviamente sviluppa, ma non contraddice affatto, le tematiche che Heidegger aveva elaborato in *Sein und Zeit*. L'uomo non è originariamente *animal rationale* ma uomo storico che vive nell'essenza della verità (l'apertura dell'aperto); e tuttavia, proprio in quanto "la volontà è essenzialmente libertà" quest'uomo storico può *errare* (*irren*) – nel doppio significato che il termine possiede – può cioè non lasciare essere l'ente per quell'ente che è, e in tal modo egli occulta e falsifica l'essenza

stessa dell'ente; ma tale errore (*irrtum*), che Heidegger chiama la non-essenza della verità, non sorge "dalla semplice incapacità o dalla negligenza dell'uomo" ma deriva dall'essenza stessa della verità in quanto libertà.

Certo, l'uomo storico è espressione dell'essenza della verità e ad un tempo di quel particolare modo di rapporto che nasconde l'ente nella sua totalità; anche tale evenienza del nascondimento così come quella dell'apertura, infatti, sono sprofondate nell'oblio imposto dal dominio dell'uomo della razionalità. L'animal rationale avendo come misura di tutte le cose unicamente la propria soggettività produce la dimenticanza dell'essenza propria dell'uomo e si autodetermina come *insistenza*. L'inautentico, ma quotidiano, esserci dell'uomo si manifesta, nell'età della tecnica e dalla tarda modernità, come una ek-sistenza in-sistente; "e-sistendo l'esserci è in-sistente" (WW30 p. 151). L'*uomo insistente* è colui che erra, l'uomo dell'Occidente razionalizzato; l'uomo si muove nell'errare (*irren*), "si muove nell'erranza (*Irre*)" poiché la sua esistenza è divenuta una insistenza e questo è il paradigma dell'uomo europeo moderno. L'uomo, cioè, insiste – proprio perché dotato di *ratio* – nel rivolgersi alla sfera della "realtà praticabile", e questo farlo transitare da una cosa ad un'altra, senza avere più la possibilità di accorgersi del "mistero" – "il velamento di ciò che è velato nella sua totalità" (WW30 p. 149) –, senza accorgersi cioè che vi è anche un dark side of the moon, lo mantiene all'interno di ciò che è praticabile e controllabile; l'uomo che insiste vuole radicarsi nella realtà per poter godere della chiarezza della *certitudo*. In tal modo, l'oblio cade non solo nella apertura dell'aperto (*physis*) ma anche nel "velamento del velato", nel mistero che è l'essere stesso (*Seyn*).

L'uomo moderno che ha dimenticato la dimensione dell'ente nella sua totalità, ricerca un fondamento e una essenza su cui *in-sistere*; e tuttavia "nonostante il progresso verso nuove misure e nuovi scopi, l'uomo si inganna (…), sbaglia misura" (WW30 p. 151), poiché ha assunto come misura di tutte le cose il suo essere soggetto; così "lo smisurato oblio dell'umanità insiste nell'assicurare se stessa". Come l'uomo, anche l'esserci e-sistendo è un in-sistente, ossia la forma dell'essenza obliata, quindi «inessenziale», della verità. Il mistero, l'essere stesso, domina allora nella forma metafisica e inautentica dell'oblio dell'essenza della verità e quindi domina nell'inessenziale. Il senso dell'essere dell'uomo occidentale è dunque l'errare, la sua vita e la sua esistenza sono erranza ed errore e rappresentano l'essenza della non verità[44]. Ciò che viene regolato secondo i criteri della razionaliz-

44 Si veda il punto 7. *La non-verità come erranza*, WW30 pp. 151/153, in cui Heidegger già all'altezza del 1930 descrive con chiarezza l'uomo della metafisica,

zazione che investono ogni ambito dell'esistente e dell'esistenza dell'uomo, e pure il suo significato, intende arrivare a certezza valoriali e a teleologia regolatrici; al contrario questo percorso è quello dell'errare, ossia del vagare senza meta così come l'idea di progresso e di sviluppo hanno fino ad ora guidato l'uomo. *Irren* non è tanto sbagliare quanto essere s-viati, un perdere la strada credendo però di avere una meta e un fine precisi. La nostra vita è *irren*, il nostro esistere è un essersi persi; di qui, la necessità di un riandare – non nel senso di ripercorrere all'indietro – all'inizio in cui quel primo pensatore ha posto la domanda "che cos'è l'ente?".

2. *Il discorso di rettorato. Problemi e interpretazioni*

Si può leggere il *Discorso di Rettorato* in modo *impolitico*? Lo si può svincolare dalla contingenza storica per cogliere che cosa sottotraccia Heidegger vuole dire, oltre l'evidente e ridondante retorica e l'innegabile adesione al nazionalsocialismo? O lo si deve considerare unicamente come il contributo della Kultur tedesca di più alto spessore all'ideologia dell'hitlerismo?

L'impoliticità del testo è la risultante di due elementi: il primo concerne la critica demolitiva, la neutralizzazione e l'annientamento della politica in quanto espressione delle democrazie liberali occidentali di matrice illuministico-rivoluzionaria; il secondo è l'illusione di fondo che lo guida, vale a dire il credere di poter orientare spiritualmente il totalitarismo, di renderlo un movimento rivoluzionario in grado di far nascere un uomo nuovo.

Come è noto, il "fallimento" del Rettorato avviene per contrasti insanabili di natura "etica" e filosofica e soltanto poi, di conseguenza, politica, tra una concezione biologistica ed eugenetica dell'uomo – sostenuta da Baeumler, Krieck e Rosenberg – e la concezione, sicuramente antiumani-

---

che è l'uomo contemporaneo. "L'uomo erra. Non che l'uomo cada nell'erranza (*Irre*), ma si muove già sempre nell'erranza, perché e-sistendo insiste, e quindi sta già nell'erranza. L'erranza per la quale l'uomo va, non è qualcosa che, per così dire, passi vicino all'uomo e in cui egli a volte cada, come in una buca; al contrario, l'erranza fa parte della costituzione intrinseca dell'esser-ci in cui l'uomo storico è coinvolto. (...) L'erranza è l'opposizione essenziale (*Gegenwesen*) all'essenza iniziale della verità. L'erranza si apre come quell'ambito aperto a ogni opposizione alla verità essenziale. L'erranza è la dimora aperta e il fondamento dell'errore (*Irrtum*). L'errore non è un errore particolare, bensì il regno (il dominio) della storia delle intricate trame di tutti i modi dell'errare", ivi, pp. 151-152.

stica di Heidegger, ma come si vedrà non per questo inumana o disumana, di un uomo altro che fonda la sua alterità non in termini razziali – volgarizzazioni della scienza biologica, già criticata da Heidegger nel corso del WS 1929/1930 – ma in termini di modalità (*wie*) di essere-nel-mondo. È evidente che un tale progetto non può trovare spazio all'interno di un totalitarismo biopolitico che già da subito si fa sistema di potere e che si differenzia dalle democrazie non tanto e non solo per i motivi che vorrebbe Carl Schmitt come ce li illustra nel suo abbozzo di *Costituzione* per il terzo Reich[45], bensì per il senso essenziale di nichilismo che lo governa e lo dirige, un senso della fine – che nulla ha a che vedere con la *Endlichkeit* heideggerana – che diverrà soluzione finale.

Provare a leggere *L'autoaffermazione dell'università tedesca* in chiave impolitica non facilita ma anzi rende molto più complessa la sua comprensione e la derivante interpretazione; per questa ragione i testi canonici dell'interpretazione "politica"[46] di Heidegger non saranno espressamente presi in considerazione, anche se implicitamente agiranno come controparte. Come afferma Cesare Luporini, che fu insieme a Ernesto Grassi,

45 Cfr. C. Schmitt, *Stato, movimento e popolo*, cit.; sulla *Rektoratsrede* è importante tenere presente, anche se l'impostazione di questo lavoro diverge per alcuni aspetti dalla nostra interpretazione, il saggio di R. Brandt, *«L'autoafferamzione dell'università tedesca» di Martin Heidegger*, in «Intersezioni», a. XXIV, n.1, aprile 2004, pp. 73-106; decisivi sono poi i contributi di P. Lacoue-Labarthe, *La trascendenza finita-finisce nella politica*; *Poetica e politica*; *«L'ultimo filosofo». Edipo come figura*, tutti contenuti in Id., *L'imitazione dei moderni*, tr. it. e intr. di P. Di Vittorio, Palomar, Bari 1995; Id., *Lo spirito del nazionalsocialismo e il suo destino*, in F. Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, cit., pp. 11-22. Per quanto concerne la lettura *impolitica* del *Discorso di Rettorato*, si è tenuto presente il testo di R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988.

46 Cfr. V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, cit.; E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autor de séminaires inédits de 1933-1935*, cit.; P. Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, cit.; E. Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, cit.; F. Fédier, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, cit.; Id., *Per aprire un dibattito intorno a giustizia*, postfazione a M. Heidegger, *Scritti politici*, cit., si veda anche la prefazione dello stesso autore; D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' «ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; A. Marini, *La politica di Heidegger*, introduzione a M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Parma 1987; N. Tertullian, *Heiddeger e le national-socialisme: aspects e points de vue*, Paris 1988. La bibliografia sull'argomento è vastissima e ormai alla moda, soprattutto oltreoceano; ci si è limitati qui a indicare, certamente in modo approssimativo, i contributi che si è ritenuto più interessanti per il dibattito e per la nostra ricerca.

con ogni probabilità, l'unico italiano che poté ascoltare il discorso tenuto da un Heidegger "pallidissimo, quasi infossato nel robone pettorale rossastro" con il suo "pensare ispirato, oracolare", la ricerca "di germi prenazisti" – il riferimento al testo discusso e discutibile di Farias è evidente – nel pensiero di Heidegger prima del 1933, "al di là di elementi reazionari e conservatori (antidemocratici)" presenti del resto nella stragrande maggioranza della "filosofia tedesca del primo quarto di secolo" oltre ad essere "vana e capziosa" intende scoprire una dimensione politica, ossia pratica, "in quell'*apolitico* di Heidegger"[47]. Questa interpretazione è supportata da una affermazione che si trova nel memoriale del 1945, *Il rettorato 1933/1934. Fatti e pensieri*, ove Heidegger scrive: "rinunciai alla vocazione più autentica del pensiero per un *compito* e un *dovere pubblico*" (RR33 p. 51, c.m.); ciò di cui Heidegger si pente è di essere caduto all'interno della sfera della prassi, una caduta nell'inautenticità e nella quotidianità media, ossia di aver rinnegato tutto lo sforzo e il percorso del suo pensiero. Certo, è possibile considerare il discorso di rettorato e l'accettazione della carica come il tentativo – quasi soreliano – "di promuovere e realizzare una sorta di *sfondamento pratico della metafisica*"[48] e della Zivilisation occidentale.

Diversamente Löwith, attraverso una personale ricostruzione del pensiero dello Heidegger libero docente a Friburgo, intende far vedere come la successiva "presa di posizione (…) a favore del movimento di Hitler" sia "già implicita in questa prima formulazione dell'esistenza storica" che determina la futura decisione politica[49]. Secondo la lettura di Löwith i progetti heideggeriani di una "«disgregazione» e «destrutturazione» radicale attraverso una «distruzione»", al fine di "acquisire per sé la ferma convinzione dell'«unica cosa che occorre»", inerenti la cultura e lo stato di cose esistente, unitamente alla "tesi secondo cui l'Esserci umano non ha solamente una storia, ma è essenzialmente storia, (…) costitutivamente finito o temporale"[50], dimostrano come sia sufficiente che "questo esistere

47 C. Luporini, *Con Heidegger 1931-1933. Alcune riflessioni oggi tra filosofia e politica*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 46.

48 F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, cit., p. 25.

49 K. Löwith, *L'orizzonte politico dell'ontologia esistenziale di Heidegger*, in Id., *Il nichilismo europeo*, tr. it. di F. Ferraresi, prefazione di C. Galli, Laterza, Roma-Bari, p. 66.

50 Ivi, pp. 62-63. I documenti che Löwith prende in considerazione per mostrare la valenza non solo esistenziale ma politica di quella che chiama "una filosofia della fatticità storica", in cui l'esistenza si riduce a mera fatticità, sono per lo più lettere e discorsi che vanno dal 1920 al 1924. Per Menga questo periodo corri-

sempre e proprio di ciascuno, e la sua necessità", venga applicato alla propria «esistenza tedesca» e al proprio destino storico.

Analogamente, l'analitica ontologica della morte che compare in *Sein und Zeit*, se messa in parallelo con il discorso che Heidegger tenne nel maggio del 1933 per la commemorazione dello studente Schlageter è, secondo Löwith solo "un passaggio dall'esistenza isolata, propria di ciascuno, a una esistenza generale, ma che nella sua generalità non è meno isolata, in quanto tedesca"[51]. Se è vero che nel nazionalsocialismo di Heidegger "la questione razziale e quella ebraica non hanno nessun ruolo" – a differenza di quanto afferma Safranski nella sua biografia filosofica –, per Löwith, Heidegger come Jünger, rimane un nazionalsocialista "ai margini e in una posizione di isolamento che però non è affatto sterile" ed è nazionalsocialista già dalla prolusione *Che cos'è metafisica?* (1929) nella quale il nulla gioca un ruolo decisivo; ciò significa che per Löwith la decisione di Heidegger per l'hitlerismo non è una "deplorevole deviazione" ma si fonda e ha la sua ragion d'essere nella sua stessa filosofia e concezione dell'esistenza; "*il movente ultimo di questa volontà di sovvertimento e di rottura* (…) era però *la coscienza della decadenza e del trapasso*: il nichilismo europeo"[52].

Il giudizio di Löwith, profondamente negativo, su Heidegger, si fonda su una lettura della storicità e fatticità dell'esistenza heideggeriana che risente del clima del tempo in cui fu scritto il saggio (1939) e di una interpretazione ruvida e per lo più inadeguata dei cosiddetti esistenziali che formano l'ossatura di *Sein und Zeit*. Ma anche l'analisi del discorso di rettorato lascia in sospeso problemi filosofici, e non tanto politici, che devono invece essere presi seriamente in considerazione. La semplificazione esemplare riguarda la figura di Prometeo, citata da Heidegger in riferimento alla necessità di cogliere l'essenza della scienza nel suo inizio.

---

sponderebbe a una supposta fase 'democratica' del giovane Heidegger, cfr. G.F. Menga, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, Quodlibet, Macerata 2010. Come già sottolineato, ci sembra che tale interpretazione e ricostruzione non risponda alle indicazioni e alla direzione di pensiero che fin da subito Heidegger aveva imboccato, contro le democrazie occidentali e contro il trattato di Versailles.

51 Ivi, p. 73. A riprova dell'influenza che l'ideologia *völkisch* ha avuto, almeno dal punto di vista temporale, in Heidegger, è sufficiente leggere un passo della *Allocuzione in memoria di Albert Schlagater*, cit.; "Ma da dove viene questo *rigore del volere* che gli ha permesso di resistere dinanzi alla prova più dura e più grave? Da dove la *chiarezza del cuore* che gli ha permesso di porsi dinanzi all'anima la cosa più grande e più lontana?": dai boschi, dai monti e dal sole della Foresta Nera, dalla sua *Heimat*, ivi., pp. 144-145.

52 Ivi, p. 78.

È necessario quindi fare chiarezza a partire dalla citazione del *Prometeo* di Eschilo e da quanto dice al proposito Heidegger, per poter comprendere correttamente il messaggio relativo alla scienza e quindi al ruolo dell'università, contenuto nel discorso di rettorato, che da più parti – anche di indubbio valore, si pensi a Löwith, von Herrmann, Pöggeler, ma anche Habermas e prima Marcuse e Adorno, per restare in terra tedesca – è stato se non frainteso, fatto agire almeno all'interno di una critica ambivalente e ondivaga.

La tesi che qui si intende sostenere si fonda sul fatto che Prometeo, colui che ruba il fuoco agli dei e dona la tecnica agli uomini[53], è considerato dai Greci nei loro antichi racconti, "il primo filosofo", proprio in quanto tramite il sapere tecnico costruisce la conoscenza umana e il mondo che ne deriva. Ma l'essenza del sapere non consiste nella tecnica poiché *techne d'ananches asthenetera makro* (Prom., v.514), "ma il sapere è molto più debole della necessità". Ciò che Heidegger lascia sottotraccia, traducendo "techne" con "sapere", è la *destruktion* dell'impianto gnoseologico aristotelico tripartito in modo piramidale in *sophia* (il sapere delle scienze teoretiche, *episteme theoretike*), *phronesis* (l'avvedutezza, il sapere delle scienze pratiche e dunque della politica, *episteme praktike*) e appunto *techne* (il sapere delle scienze poietiche, il sapere del fare, *episteme poietike*). Per Heidegger il sapere umano si riduce immediatamente a tecnica e tale *Reduktion* elimina tanto l'agire pratico-politico, che è a fondamento del parlamentarismo liberal-borghese da Londra a Weimar, così come la prassi intesa come etica di valori – così che è impossibile ricercare un'etica tradizionalmente intesa, e forse anche un'etica originaria[54] –, quanto il sapere teoretico, che si riduce per Heidegger a logica, ossia a calcolo. Il "fare" (tecnico) ha fagocitato l'agire pratico che ha nella dialogicità e nella dialettica, ossia nell'interpretazione infinita e nell'ermeneutica socratico-platonica la sua origine[55], che verranno soppiantate dalla *decisione*, e la teoria, fondamento della scienza

53 Cfr. Apollodoro, *I miti greci*, tr. it. di M.G. Ciani, a cura di P. Scarpi, I, 7, 45; cfr. Eschilo, *Prometeo*, tr. it. a cura di D. Susanetti, Feltrinelli, Milano 2010.

54 Cfr. J.L. Nancy, *L'etica originaria di Heidegger*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996. "Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola *ethos*, il termine «etica» vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il fatto che prima è ontologia", LU46, p. 93.

55 Ciò che qui si tenta di sostenere è che Heidegger non ha alcun interesse per l'ermeneutica, in quanto è l'espressione forse più compiuta di quella metafisica che ha posto al centro del mondo l'uomo. Interrogato una volta sul valore dell'ermeneutica, Heidegger rispose laconicamente: "quello è un problema di Gadamer".

moderna-astratta; ora, agire e teoria confluiscono in una unica modalità conoscitiva che è appunto la tecnica.

Prometeo è il "primo filosofo" non perché prende atto che la necessità, il destino, è infinitamente superiore al sapere (la tecnica dell'uomo), ma perché con "ostinazione e caparbietà" vuole far essere e dominare l'ente in virtù della sua conoscenza (*logos*). E tuttavia, al contrario, è l'ente che manifestandosi "nella sua *insondabile* sovranità" conferisce al sapere umano verità (RR33 p. 20). L'azione di Prometeo si svolge in due tempi: il dono della tecnica (il fuoco) agli uomini e, quindi, la coscienza della inanità del sapere di fronte alla potenza del destino. L'ente infatti è qualcosa di "insondabile", che non può essere penetrato né essere soggetto a un processo endoscopico, tipico della scienza; la sua manifestatività è "sovrana", e tale sovranità lo rende libero da qualsiasi analisi tecnico-scientifica e pratico-teroretica. E Heidegger vede in questa sentenza, che Eschilo attribuisce al Titano, l'espressione circa l' "*impotenza creativa del sapere*": il sapere umano in tutte le sue forme non crea e non scopre l'ente né tanto meno lo fa essere, e l'impotenza creativa altro non è se non la volontà di potenza che domina l'epoca contemporanea; "l'essenziale – scrive Heidegger – è che noi ci troviamo nel cuore del compimento del nichilismo, che dio è "morto" e che ogni spazio per la divinità è sbarrato"[56]. Rispondendo ai mortali che chiedevano a Prometeo se la tecnica fosse più potente della necessità, egli risponde con il verso citato: "la tecnica è molto più debole della necessità"; e in ciò risiede l'affermazione della "impotenza creativa" del sapere umano, l'insondabilità e la sovranità della manifestazione dell'ente, l'essenza dell'uomo in quanto ente tra gli enti. A questa sentenza originaria dei Greci viene imposta artificialmente, ossia in virtù della tecnica, la sovrastruttura di ciò che noi chiamiamo sapere teoretico o "atteggiamento teoretico", il contemplativo, il riflessivo, lo speculativo autoreferenziale; in ciò consiste l'errore, nel riferire ai Greci la nascita della theoria in quanto "comportamento contemplativo", poiché "la teoria (…) non accade in primo luogo neppure una volta per se stessa – ma solo nel pathos che coglie chi si trova in prossimità dell'essente in quanto tale". La theoria, dunque, si dà nel pathos, ossia nel sentire che invade l'uomo quando si trova in prossimità della totalità dell'essente; theoria dunque come immersione nel mondo e non astrazione da esso; in ciò consiste l'essenza della filosofia greca che irrompe nella storia dell'uomo occidentale e tale *irruzione* è l'*inizio* "del nostro essere-storico spirituale". L'inizio è l'irruzione della filosofia greca ossia di quell'interrogare "l'essente nella sua totalità" per comprenderlo

56 RR33, p. 52.

come "l'essente che esso è". Non la tecnica – sulla quale ci soffermeremo più avanti – né il sapere pratico né tanto meno l'atteggiamento teoretico – contemplativo possono cogliere l'essenza della scienza che risiede nell'inizio; questo non è un punto di partenza, che poi viene abbandonato nel percorrere la serialità temporale dell'esistenza e della storia in una visione finalistica e utilitaristica del mondo, ma "l'inizio è ancora" (RR33 p. 21), perché "se non fosse ancora presente nella sua intatta grandezza non sarebbe possibile nemmeno lo sfruttamento tecnico della scienza, la sua organizzazione internazionale". L'inizio "non è alle nostre spalle", come un punto di partenza ormai lasciato e lontano – il che significa che in e per Heidegger non c'è alcun *ritorno*, nessun retromovimento –, non è "un evento da lungo tempo passato" ma l'inizio, in quanto precede l'accadimento, sta "oltre noi", "sta di fronte, davanti a noi", nel futuro.

A differenza di Löwith, ma soprattutto di Farias e di Faye, von Herrmann dà della scelta rettorale di Heidegger un parere che non implica un coinvolgimento del filosofo con il nazionalsocialismo; "innanzitutto la volontà di difendere l'autonomia dell'università dalla crescente politicizzazione della scienza ad opera del partito" e in secondo luogo "la decisione di contribuire a fondare uno spazio politico attraverso il radicamento dell'università in un modo nuovo e più profondo di intendere la verità", dimostrano la sua diversità, se non proprio l'alterità, dalle scelte culturali del Partito nazionalsocialista. Già il temine *Selbstbehauptung* "indica la necessità di far quadrato in sé stessa" da parte dell'università tedesca per un rinnovamento non solo dell'educazione dei giovani ma anche per creare una *vera* comunità scientifica. Così anche nei due corsi rettorali[57], Heidegger pur parlando e pensando politicamente, "ma in modo abissalmente estraneo all'ideologia nazista", i termini e i concetti di nazione, destino, popolo, lotta (*polemos*) sono svincolati dal gergo propagandistico e dal loro uso ideologico; tutto il lavoro heideggeriano post rettorato che va fino al 1946 dimostra come il filosofo abbia assunto una posizione "improntata alla più decisa opposizione", non in senso attivistico, piuttosto nel senso "di uno scavo che sottraesse il terreno stesso ai presupposti e alle radici dell'ideologia nazista, quali il biologismo, la violenza e la potenza". Inoltre von Herrmann sottolinea come la "grande" filosofia – quella di Heidegger, Husserl, Fink, Hartmann – non fu influenzata dal nazismo: "durante la dittatura hitleriana

57 M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*, 1. *Die Grundfrage der Philosophie*, (SS 1933), 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1933/34), MHGA 36/37, hrsg. von H. Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2001.

non c'è stata nessuna influenza reciproca tra filosofia e Nazismo"; chi parla di "criptonazismo" per quanto riguarda Heidegger, questi critici appartengono "a coloro che non hanno nemmeno voluto tentare di comprendere il pensiero ontologico-fondamentale di Heidegger e le sue successive trasformazioni. Nella sua ricerca non c'è nessun tratto 'nascosto' riducibile alle radici dell'ideologia nazista"[58].

Le tesi di von Herrmann riprendono quelle esposte da H.G. Gadamer nel breve testo che critica severamente il libro di Farias[59]. Nel 1933-'34 quando Heidegger "tentò di rivoluzionare l'università dalla base" credeva di adempiere al suo "più autentico compito filosofico", una rivoluzione che intendeva spazzar via l'influenza politica della chiesa e l'establishment accademico, così come, dal punto di vista teoretico, la fatticità del lavoro, ripresa e rielaborata da Jünger, doveva portare al superamento e all'oltrepassamento della metafisica, radicalizzandosi nel pensiero della fine della filosofia. Gadamer poi si chiede se Heidegger si sentisse responsabile delle nefandezze del regime hitleriano e "per la vergogna indelebile dei campi di sterminio"; la risposta è senza appello: no. Vi è per Gadamer una spiegazione alla mancanza di "colpa" e di "responsabilità" da parte di Heidegger; egli infatti vedeva in tutto ciò "la corruzione della rivoluzione" il tradimento del "grande rinnovamento" dello spirito del popolo tedesco, che doveva essere preparato e istruito a una nuova religione dell'umanità". Un amico che incontrò Heidegger in tram dopo le sue dimissioni da rettore "lo salutò dicendogli: di ritorno da Siracusa?".

Se Heidegger non può essere identificato come il filosofo della Tradizione del popolo tedesco e del suo *Geist* volontaristico-vitalistico, egli però sfugge anche a una lettura debolista estetizzante. Farias[60] colloca Heidegger all'interno del movimento reazionario antimodernista in modo scorretto dal punto di vista documentaristico e politico, forse meno da quello strettamente teorico, anche se il filosofo che ha segnato le sorti della filoso-

58 Le citazioni di seguito riportate sono tratte da un'intervista rilasciata da von Hermmann il 3 luglio 2002 a Il Corriere della Sera, all'inviato Armando Torno, intervista che titola «Ma Heidegger non fu complice del nazismo».

59 H.G. Gadamer, *Superficialità e ignoranza*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, cit., pp. 175-179, qui pp. 176-177, testo abbreviato tratto da «Nouvel Observateur», dicembre 1988, il titolo è dei curatori (Neske e Ketterling).

60 V. Farias, oltre al già citato *Heidegger e il nazismo*, ha pubblicato tra l'altro *L'eredità di Heidegger nel neonazismo e nel neofascismo*, tr. it. di E. Castagna, Medusa, Napoli 2008, con un successo tuttavia decisamente inferiore.

fia del Novecento non può essere definito antisemita[61]. La destra estrema rivendica a tutt'oggi gli aspetti più truculenti che si vogliono individuare nel pensiero heideggeriano, scoprendo in esso addirittura "la profonda identità tra uomo europeo del XX secolo e uomo dorico dell'antichità". Heidegger stesso a queste, che poi divennero accuse, rispose con il silenzio di chi non ha nulla da dire di fronte all'enormità delle scelte compiute. Certamente lo studio corposo e ricco di documentazione di Faye rappresenta oggi un punto di partenza per chi intenda intraprendere la strada interpretativa che individua nella filosofia di Heidegger l'ideologia nazionalsocialista, che fa di Heidegger il profeta del totalitarismo non solo a partire dal '33 bensì dall'inizio del suo cammino di pensiero; così che già nell'opus magnum del 1927 sarebbero evidenti quelli che saranno poi i *Grundbegriffe* dell'hitlerismo. A difesa di Heidegger si è messo Fedier – accusato anche di negazionismo e difeso però da storici del valore di Vidal-Nacquet e Vernant – con un testo da lui stesso curato *Heidegger á plus fort raison* (2007): ma già in *Heidegger: anatomie d'un scandale* (1988) – proprio in risposta al testo di Farias (1987) – e nei saggi che fanno rispettivamente da prefazione (*Revenir à plus de décence*) e da postfazione (*Pour ouvrir un just débat*) agli *Écrits politiques* (1995) di Heidegger, egli ha difeso strenuamente la filosofia ma anche l'uomo Heidegger dall'accusa infamante di essere quel "fedele militante della causa nazionalsocialista", come emerge dai rapporti segreti della Polizia di Sicurezza (SD) e dal cosiddetto «dossier Heidegger» istruito dalle SS.

Come si è già sottolineato non si crede possibile identificare tutta la filosofia heideggeriana con l'ideologia nazionalsocialista, né tanto meno costruire parallelismi tra speculazione filosofica e prassi politica. Ciò che resta innegabile è quella che Agamben chiama "*prossimità*" al nazismo di Heidegger; una prossimità, tuttavia, che ci coinvolge e ci chiama in causa ancora oggi. Per questo il problema di Derrida[62] all'inizio del suo incontro

61 J.F. Lyotard, *Heidegger e "gli ebrei"*, tr. it. di G. Scibilia, Feltrinelli, Milano 1989; M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, tr. it. e intr. di M. Marassi, Vita e pensiero, Milano 1995; A. Milchman, A. Rosenberg (ed.), *Heidegger and the Holocaust*, Humanities Press, New Jersey 1996; G.L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, tr. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1995[2]; F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, tr. it. di N. Curcio, contributi di G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, Donzelli, Roma1998; C. Schulte (hrsg. von), *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Reclam, Stuttgart 1993.

62 J. Derrida, *Il silenzio di Heidegger*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, cit., pp. 181-185; G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino1998; J. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce*

con Heidegger è quello di comprendere "in che modo l'opera così difficile[63] di Heidegger potesse andare d'accordo con quello che conoscevamo dell'impegno politico di Heidegger"; ciò che per Derrida è "imperdonabile", citando Philippe Lacoue-Labarthe, uno dei più acuti interpreti heideggeriani, è ciò che rimane, per dirla con Blanchot, "una ferita del pensiero", "è il silenzio su Auschwitz" e su altre questioni che Heidegger ha mantenuto anche dopo la fine della guerra. Se Heidegger, secondo Derrida avesse comodamente affermato l'errore del '33 e l'orrore dei campi e il genocidio, "avrebbe ottenuto l'assoluzione (…), avrebbe chiuso la faccenda" e non ci si dovrebbe affannare a ricercare "sincronie di pensiero" o "comunanze di pensiero", che "l'esperienza di pensiero di Heidegger potesse avere con il fenomeno ancora sempre impensato che il nazismo costituisce per noi". Prossimità e impensato del nazismo sono il nostro "debito impensato", e se Derrida intende "questo terribile, forse imperdonabile silenzio di Heidegger", come "una *eredità*", esso assume anche i contorni di una autoanalisi della colpa[64] che non può avere dimensione pubblica, ma che va altresì espiata nella sofferenza interiore del pensiero. La colpa non viene espiata né perdonata dalla società, non viene così elaborata e dialetticamente superata, ma rimane eternamente nello spazio oscuro del silenzio dello spirito (*Geist*).

Rimane a noi uomini del post totalitarismo il compito di pensare "ciò che egli stesso non ha pensato"; se Heidegger "non nominò il nazismo", altrettanto "non simulò con una frase – cosa che sarebbe stata facile – di aver compreso e di condannare ciò che era accaduto (…). E forse il silenzio è un modo sincero di ammettere che non ne era capace". Auschwitz, l'orrore dell'umanità, va detto e detto di più; e se noi abbiamo l'obbligo di farlo "questo dovere (…) è inscritto nel carattere più terribile e anche più prezioso di un'occasione appartenente all'eredità di Heidegger".

Secondo Hannah Arendt i grandi pensatori – con l'unica eccezione di Kant – quando decisero di impegnarsi "nelle faccende umane" ebbero bisogno di avere come riferimento un tiranno o un Führer; "l'inclinazione verso il tirannico" risponde al bisogno di "meravigliarsi dinanzi al semplice", anzi ad «assumere questa meraviglia come dimora», insomma quello che i francesi chiamano una "*déformation professionelle*". Ma se in ciò

---

ebraica, tr. it. di M. Vento, intr. di C. Angelino, il melangolo, Genova 2004[3].

63 Sulla difficoltà dell'Opera heideggeriana, cfr. H. Jonas, *Risolutezza e decisione di Heidegger*, in AA.VV., Risposta. A colloquio con martin Heidegger, cit., pp. 243 sgg.

64 CFr. K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica di Heidegger*, cit., pp. 41-74.

consiste l'*errore* – subito riconosciuto da Heidegger – esso diviene "insignificante rispetto a quello smarrimento molto più decisivo che consistette nell'eludere la realtà delle prigioni della Gestapo e delle infernali camere di tortura dei campi di concentramento", sorti dopo l'incendio del Reichstag. E tuttavia, secondo Arendt, Heidegger "ha rischiato molto di più di quanto allora si soleva fare nelle università tedesche", non ha mascherato "con le scienze dello spirito o con la storia delle idee, il fango di quel fenomeno terribile". La fuga dalla realtà era diventata professione, mentre Heidegger ha percorso la spiritualità "con la quale il fango non ha avuto mai niente a che vedere". I pochi filosofi – Platone, Heidegger, ma anche Hegel a Jena – sono indifferenti a "dove la tempesta della loro epoca possano gettarli. Infatti la tempesta che tocca il pensiero di Heidegger (…) viene da ciò che è remoto, e quello che lascia dietro di sé è un qualcosa di compiuto, che, come ogni cosa compiuta, ricade nel remoto"[65].

In un breve testo del 1934[66], comparso nella rivista "Esprit", Levinas traccia le linee fondamentali di ciò che egli definisce come "hitlerismo", che ben più di una malattia contagiosa o espressione della follia umana, "è un risveglio di sentimenti elementari" e per ciò "spaventosamente pericoloso" quanto "filosoficamente interessante". Nella *Prefazione* del 1990 il filosofo francese indica con chiarezza quale sia la tesi di fondo che guida il saggio: la barbarie nazista, lungi dall'essere una "contingente anomalia della ragione" o una accidentale ideologia deviante, è piuttosto la dimostrazione che possa originarsi sia dalla tradizione giudaico-cristiana che dal liberalismo la "possibilità essenziale del *Male elementale* (*mal élémental*)". In questo senso, la filosofia dell'hitlerismo – rudimentale e animata da "potenze primordiali" che si concretizzano nel linguaggio truculento e "miserabile", guidato dalla "spinta di una forza elementare" – oltrepassa le filosofie degli hitleriani, poiché "pone in questione i principi stessi di una civiltà". Qui la lotta non è solamente contro le origini giudaico-cristiane e liberali, contro cioè "l'uomo del mondo liberalista (*liberaliste*)" e neppure contro il marxismo bolscevico; qui la lotta è per l'imposizione di un uomo orientato e guidato nel suo destino "verso un cammino determinato", "sotto il peso di una Storia".

Sono queste riflessioni e questa stessa terminologia che ritroveremo nel corso heideggeriano del semestre estivo del 1934 dopo le dimissioni da

65 H. Arendt, *Martin Heidegger ha ottant'anni*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, cit., pp. 253-265, qui 263-265, tratto da «Merkur», X, 1969, pp. 893-902.

66 E. Levinas, *Alcune riflessione sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit.

Rettore, così come nello stesso testo troveremo il rimando al popolo in quanto corpo che apre, di fatto, la problematica contemporanea elaborata da Foucault sulla biopolitica[67] e che trova nel saggio di Levinas una sua prima netta esplicitazione proprio riflettendo sul "che cos'è secondo l'interpretazione tradizionale il fatto di avere un corpo". Se la civiltà occidentale, da Socrate al cristianesimo, al liberalismo, ha pensato il corpo come estraneità, ora "il sentimento di identità", la necessità di radicamento richiedono il sentimento del corpo: "l'importanza attribuita al sentimento del corpo di cui lo spirito occidentale non ha mai voluto accontentarsi, è alla base di una nuova concezione dell'uomo".

È in questo che consiste il passaggio dalle democrazie liberali alle concezioni totalitarie del mondo, dopo la fine della prima guerra mondiale e la dissoluzione degli Stati-nazione; il compito è ora quello di assumere su di sé "l'esistenza fattizzia dei popoli – cioè in ultima analisi la loro nuda vita"[68]. All'edificazione di questa nuova concezione dell'uomo si impegna Heidegger, un uomo che non è l'*Übermensch* nietzscheano né quello che per calcoli meramente politici sarebbe secondo alcuni scaturito dallo Heidegger «sacerdote antisemita» ed «eroe della pura germanità»; ma quello di Heidegger vuole essere un uomo differente, che ha abbandonato la via maestra di quel logos, che è ratio, che ha costruito la storia dell'Europa.

Così l'*aspetto biologico*[69] diviene "il cuore" dell'uomo e non solo un "*oggetto* della vita spirituale"; il sangue, i riti della tradizione e del passato,

67 Cfr. M. Foucault, *Biopolitica.Nascita della biopolitica*. *Corso al Collège de France (1978-1979*), tr. it. di M. Bertani, V. Zini, Feltrinelli, Milano 2007²; Id., *"Bisogna difendere la società"*, tr.it. a cura di M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2010²; R. Esposito, *Immunitas.Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Bíos*. *Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

68 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita,* Einaudi, Torino 2005.

69 Cfr. A. De Gobineau, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, cit.; G. Brambilla, *Il mito dell'uomo perfetto*. *Le origini culturali dell'uomo perfetto*, If press, Milano 2009; C. Fuschetto, *Fabbricare l'uomo*. *L'eugenetica tra biologia e ideologia*, Armando Editore, Roma 2004; A. D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo*. *Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*, Clio Press, Napoli 2007; S. Marcuzzo *Il gene del crimine*, Il Poligrafo, Padova 2001; N. Giove, *Le Razze in provetta*. *Georger Vacher de Lapouge e l'antropologia sociale razzista*, Il Poligrafo, Padova 2001. Anche se con un differente approccio, va fatto tuttavia riferimento a: A. Gehlen, *L'uomo*. *La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. e prefazione di V. Rasini (*Arnold Gehelen e l'uomo*), intr. di K.S. Rehberg (*L'«antropologia elementare» di Arnold Gehelen*), Mimesis, Milano-Udine 2010; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, tr. it. e intr. di V. Rasini (*La natura organica e l'uomo nel pensiero di Plessner*, Bollati Boringhieri, Torino 2006; H.

il sentimento della *Volksgemeinschaft*, cancellano l'uomo inteso come "un Io sovranamente libero (…). L'essenza dell'uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incantamento", ossia in quel concetto centrale di *être rivé*, essere inchiodato, che potremmo tradurre con *radicamento*[70], attraverso cui viene a costituirsi "una concezione veramente opposta alla nozione europea di uomo", in quanto definisce un nuovo rapporto con l'uomo e il suo corpo, che fa dell'uomo un uomo nazista. L'essenza dell'uomo in quanto *être rivé,* l'uomo come radicato, l'uomo del totalitarismo, espelle la figura estranea, e dunque schmittianamente la figura del *nemico*, dell'uomo europeo cristiano e liberale, persona libera e responsabile, in virtù dell'accettazione piena della propria condizione originaria di incatenamento. Essere inchiodati al corpo e obbedire a tale essenza produce una comunità "a base consanguinea. E allora se la razza non esiste, bisogna inventarla". Libertà, civilizzazione, uguaglianza sono solo ostacoli all'adempimento di una socialità in cui "l'ideale germanico dell'uomo" possa affermarsi nella sua concreta fatticità storica, "come una promessa di sincerità e di autenticità". Primordialità, elementarità, corporeità, *être rivé* divengono le categorie dell'essenza dell'uomo dell'hitlerismo.

Fin dalla nascita l'uomo è legato alla comunità di sangue "con tutta la fatalità che comporta", è biologicamente legato al *Geist* del suo popolo, anzi dell'unico popolo che è quello tedesco; la teoria razziale che governa l'hitlerismo "non si oppone a questo o a quel punto particolare della cultura cristiana e liberale. Che qui non è questo o quel dogma della democrazia, del parlamentarismo (…) ad essere in causa. È l'umanità stessa dell'uomo".

Se le riflessioni levinasiane sul totalitarismo nazionalsocialista sono, come scrive Agamben in apertura della sua *Introduzione*, "forse l'unico tentativo riuscito della filosofia del Novecento di fare i conti con l'evento politico decisivo del secolo: il nazismo", la responsabilità di Heidegger appare nel testo del 1934 in modo implicito se non criptico, quando Levinas afferma, circa l'essenza dell'uomo incatenato (*rivé*) dell'hitlerismo: "questo ideale dell'uomo e della società si accompagna ad un nuovo ideale di pensiero e di verità". Il riferimento alla filosofia di Heidegger tuttavia risulta chiara, così come è nota l'ammirazione che Levinas nutre per il maestro[71], paragonato ai più grandi filosofi (da Aristotele a Kant a Hegel)

Jonas, *Organismo e libertà.Verso una biologia filosofica*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, presentazione di P. Becchi, Einaudi, Torino1990.

70 Cfr. S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, tr. it. di F. Fortini, con un saggio di G. Gaeta (*Il radicamento della politica*), SE, Milano 1990, pp. 169-268.

71 Cfr. E. Levinas, *Ammirazione e delusione*, AA.VV., *Risposta. A colloquio con*

e altrettanto netto è il suo sentimento di disorientamento e di condanna: "non dimenticherò mai i rapporti di Heidegger con Hitler. Anche se questi rapporti furono di breve durata, essi restano sempre". E tuttavia è solo nella *Prefazione* del 1990 che Levinas pone esplicitamente in rapporto la nozione di *Mal élémental* dell'hitlerismo con la filosofia heideggeriana e in particolare con *Sein und Zeit*; la possibilità essenziale del *Male elementare* è la "*possibilità che si inscrive nell'ontologia dell'essere che ha cura d'essere – dell'essere «dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht»*, secondo l'espressione heideggeriana".

Due osservazioni in margine. La messa in questione della filosofia heideggeriana è supportata, come in Löwith, dalla centralità della figura della *Faktizität*, e, cosa questa nuova, dal fatto che ogni ontologia implichi di per sé una politica; ora, se è vero che l'ontologia heideggeriana non è essenzialistica – ma non "manieristica", quanto fenomenologia poiché legata al *wie*, nel senso che l'essere è i suoi stessi modi d'essere e in essi si manifesta ma non si autodetermina né si riconosce – non si può pensare che l'analitica dell'esistenza sia fondamento e origine della filosofia dell'hitlerismo; allo stesso modo non si intendono discutere le fonti di E. Faye quanto piuttosto la tesi che sostiene tutto lo studio secondo cui la filosofia di Heidegger altro non sarebbe che la trascrizione camuffata da *Seinsfrage* e *Seinsgeschichte* dell'ideologia *völkisch* e antisemita del totalitarismo nazista. È strano poi che da ambienti francofoni – con l'eccezione non da poco di Derrida e di Lacoue-Labarthe – siano stati portati non solo gli attacchi – giustificati e giustificabili alle scelte "politiche" di Heidegger – ma si sia cercato, sin dal 1934, di mostrare come la filosofia di Heidegger fosse la filosofia del nazionalsocialismo.

Se è vero che Levinas muove dalla "struttura ontologica dell'Esserci" per interpretare la filosofia dell'hitlerismo e se l'*être rivé* altro non sarebbe che una "radicalizzazione della *Geworfenheit*", allora bisogna anche dire che il saggio levinasiano del 1932 su *Heidegger et l'ontologie*, in cui compare per la prima volta l'espressione *être rivé*, è un assoluto fraintendimento di cosa significhi *Dasein*. Affermare che "l'uomo del nazismo condivide (…) con l'Esserci l'assunzione incondizionata della fatticità, l'esperienza di un essere senza essenza che ha da essere solo i suoi modi di essere", significa porre una equipollenza tra filosofia e politica che non è più *prossimità*. Piuttosto in Heidegger e nella sua filosofia si prospetta l'immagine "dell'idea hegelo-kojèviana di una fine della storia"; l'uomo ha ultimato

Heidegger, cit., pp. 187-192, tratto da E. Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Böhlan, Graz/Wien 1986. Il titolo è dei Curatori.

la sua parabola storica, ha raggiunto il suo telos, e ora di fronte a sé ha "la depoliticizzazione delle società umane" che avviene o tramite il dominio dell'economia o tramite il potere della biopolitica; questa sembra essere la lettura che Heidegger dà di quelli che Spengler definisce gli anni decisivi.

3. *Parte analitica. Il testo*

Nell'accettare l'incarico di rettore, Heidegger si sente investito del *compito* (*Aufgabe*) di "guida spirituale" per la comunità (*Gemeinschaft*) di docenti e studenti, che trovano il loro radicamento "nell'essenza dell'università tedesca", un radicamento autentico e comune che si manifesta in una "missione *spirituale* che obbliga e incalza il *destino* del *popolo tedesco* a forgiare la propria storia" (RR33 p. 17, c.m.)[72].

Professori e studenti sono visti da Heidegger una sola e unica comunità che si sviluppa e si fa più forte solo in virtù di un radicamento comune e autentico nell'essenza dell'università tedesca; ma prima deve essere chiaro che coloro i quali reggeranno il governo dell'istituzione debbono essere essi stessi guidati da una "missione spirituale". Il compito che è stato affidato ad

72 Cfr. J.F. Courtine, *Un peuple métaphysique*, «Revue de Metaphysik et de Moral», *Philosophies Nationales? Controverses franco-allemandes*, julet-september, n. 3, 2001, pp.; M. Crépon, *La compréhension mutuelle des peuples (Musil, Heidegger et l'idée de «philosophie nationale»)*, ivi, pp. 19-37; E. Stein, *Il popolo e l'appartenenza al popolo*, tr. it. e presentazione di A. Ales-Bello, in «La società degli individui», n.11, anno IV, 2001/2, pp. 113-131. Risulta imprescindibile il riferimento a J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, tr. it. e intr. a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003, in particolare si vedano il Settimo Discorso (*Comprensione ancora più profonda del carattere originario e tedesco di un popolo*), pp. 91-109, e l'Ottavo Discorso (*Che cos'è un popolo nel più alto significato della parola e che cos'è amor di patria?*), pp. 110-126. Cfr. pure, per quanto riguarda il rapporto tra lingua e popolo E. Canetti, *La coscienza delle parole*, tr. it. di R. Colorni, F. Jesi, Adelphi, Milano 2007; Id., *La lingua salvata*, tr. it. di A. Pandolfi, R. Colorni, Adelphi, Milano 2008. Va qui ricordato l'*Appello dell'11 novembre 1933 a Lipsia* che Heidegger rivolge ai "Docenti e camerati tedeschi! Concittadini e concittadine di Germania!", in cui Heidegger afferma riguardo alle elezioni farsa indette dal partito nazista: "il popolo domani sceglie nientemeno che il proprio futuro (...) l'inesorabilità di ciò che è semplice e ultimo non tollera esitazioni e tentennamenti"; e ancora, dopo aver giustificato l'uscita della Germania nazista dalla Società delle Nazioni, continua "il popolo riconquista la *verità* della sua volontà di esistere (...) la rivoluzione nazionalsocialista non è solo l'assunzione di un potere (...) questa rivoluzione reca piuttosto *il totale rivolgimento del nostro essere tedeschi*", M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976)*, cit., pp. 179-181.

Heidegger è ben diverso da quello di cui si sente investito, ossia quello di guida spirituale, che ha una missione spirituale. Solo attraverso il mettere in opera questo supremo compito il popolo tedesco sarà in grado di costringere il destino e costruire di nuovo la propria Storia[73]. Solo il radicamento della comunità in questa missione che è l'essenza dell'università può consentire al popolo tedesco di essere colui che forgia la propria storia. In queste poche righe compaiono già i termini fondamentali della filosofia heideggeriana post *Sein und Zeit*: essenza, destino, storia, spirito, comunità, popolo.

Se professori e studenti, cioè la comunità che fonda l'università si ritrovano radicati nella sua essenza, allora questa potrà "imprimere indelebilmente il proprio sigillo" sul loro *Dasein*. Ciò è possibile unicamente se tutti i membri della comunità *vogliono* "radicalmente questa essenza". Il concetto humboldtiano di *Bildung*[74], che ha nella capacità umana di "prendere in mano il proprio destino" e nella nozione più vasta di *Humanität* il proprio valore – una *Bildung* che è la dinamica della formazione spirituale dell'uomo illuministico-borghese, dell'individuo in quanto fautore di civiltà –, ma anche contro come si è visto il modello aziendalistico che aveva trasformato l'università tedesca sotto il governo di Guglielmo II[75], Heidegger propone un concetto di "autonomia" che non si rifà né a quello kantiano, che aveva influenzato l'umanesimo di Humboldt, né a quello dei *Gelehrten-*

73 " Destino nel senso dell'insieme di ciò che è destinato (*Ge-schick*): riunione delle epoche del fruente lasciar essere presente", LU46, nota a) I[a] edizione 1949, p. 56. In SuZ (§74) *Geschick*, indica "l'accadere dell'esserci nell'essere assieme agli altri"; il termine *Geschichte* storia, e *geschichtlich*, storico, vanno compresi nel senso di ciò che è riferito all'accadere della storia, e vanno distinti da *historisch*, che si riferisce invece allo studio 'storiografico' della storia, cfr. LU46, p. 77, e M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, tr. it. e intr. di N.M. de Feo (*Analisi e critica dell'alienazione in Heidegger*), La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 13.

74 Cfr. W. von Humboldt, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, F. Tessitore, Utet, Torino 2004, p. 137; Id., *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1994.

75 Cfr., G. Corni, P. Schiera (a cura di), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna 1986; P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1987; H.U. Wehler, *L'impero guglielmino 1871-1918*, tr. it. di F. Vainello, prefazione di P. Schiera, De Donato, Bari 1981; L. Canfora, *Intellettuali in Germania tra reazione e rivoluzione*, De Donato, Bari 1979. Riguardo il problema dell'educazione e dello spirito dell'università vanno qui ricordati i seguenti discorsi tenuti da Heidegger *Lo studente tedesco come lavoratore* (Discorso tenuto in occasione della festa d'immatricolazione), 25 novembre 1933, in M. Heidegger, *Discorsi*, cit., pp. 186-193 e le due conferenze tenute ai corsi per stranieri all'Università di Friburgo il 15 e 16 agosto 1934, ivi, pp. 266-282.

politik, i *Nationalökonomen* che portano avanti le istanze positivistiche e scientiste della nuova economia e della civilizzazione razionalistico-tecnologica; quanto piuttosto il significato di autonomia per Heidegger consiste nel porsi il compito di realizzare ciò che docenti e studenti sono "chiamati ad essere", autonomia cioè come domanda su "*chi noi siamo*", una meditazione "*su noi stessi*" la nuova comunità scientifica si fonda, diversamente da quanto sostiene Weber[76] e i fautori del processo di razionalizzazione (*Rationalisierung*)[77], sulla meditazione circa il *radicamento essenziale* dei suoi componenti e sulla *volontà* di affermazione identitaria; "l'autoriflessione", fondamento dell'autonomia, si dà unicamente nell'accadimento "dell'autoaffermazione dell'università tedesca". Il processo non è guidato da forze esterne (la libertà dell'individuo nella società, il modello economico-aziendalistico o la razionalizzazione scientifico-tecnologica) ma sorge dalla sua stessa interiore spiritualità: "l'autoaffermazione dell'università tedesca è l'originaria, solidale volontà della sua essenza".

L'università diviene quell'istituzione fondamentale che "forma nella disciplina i capi e i custodi del destino del popolo tedesco", acquisendo un nuovo ruolo politico assolutamente determinante. Non si tratta più di formare ed educare l'uomo nei valori della libertà e della responsabilità, così da farne un buon cittadino che vive secondo le regole della società come animal rationale in quanto zoon politikon; ora l'università ha il compito essenziale di modellare il Führer che guiderà e saprà custodire il destino e la storia del popolo tedesco. Il capo carismatico[78] promana da una scienza

76 M. Weber, *Lavoro intellettuale come professione*, cit; G. Duso (a cura di), *Weber. Razionalità e politica*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1980; A. Petterlini, *La notte della ragione. Razionalità formale e valore in Max Weber*, Marsilio, Venezia 1979; P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981.

77 Cfr. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit.; M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio Venezia 1977; Id., *Dialettica del negativo e metropoli*, in Id. (a cura di), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Schffler e Simmel*, cit.; J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, tr. it. di G. Backhaus, Laterza, Roma-Bari 1975; L. Cortella *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*, cit.; A.G. Gargani, *Sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975; Id., *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979.

78 Cfr. M. Weber, *Economia e società*. Vol. I. *Teoria delle categorie sociologiche*, tr. it. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, intr. di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1999, (IV, § 10. *Il potere carismatico, le sue caratteristiche e le sue forme di associazione*), pp. 238-242; M. Ciliberto, *La democrazia dispotica*, cit., in particolare le pagine dedicate a Weber e al concetto di carisma. Cfr. anche C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di*

che si identifica con il "volere l'essenza dell'università tedesca", scienza totalmente altra sia dalle *Naturwissenschften* tecnico-calcolanti che dalle *Geisteswissenschaften* tutte espressione compiute dello *Historismus*; volere *questa* scienza significa "volere la missione spirituale del popolo tedesco". Ora è tempo che "scienza e destino tedesco debbano giungere alla potenza", devono prendere il potere e assumersene tutti i compiti e tutti i doveri. Nessuna più responsabilità ma solo l'affidare, da parte della comunità di professori e studenti, la scienza "alla più intima *necessità*" e fronteggiare il destino "nella sua estrema indigenza".

Non si tratta di ricercare un nuovo modello di scienza; se veramente "vogliamo cogliere l'essenza della scienza" allora ci vogliamo porre quella che Heidegger definisce la questione decisiva: "se debba *esserci* ancora per noi scienza o se dobbiamo lasciarla precipitare verso una rapida fine. Che in generale debba esserci scienza, non è in nessun caso incondizionatamente necessario. Ma se deve esserci e deve esserci *per noi e grazie a noi*, allora a quale condizione deve esistere veramente?" (RR33 p. 19). La lunga citazione serve per un verso a far vedere come già dal primo deciso atto istituzionale Heidegger prenda le distanze dalle teorie eugenetiche fondate sulla biologia razziale[79], sostenute in modo particolare da Krieck, Rosenberg e Baeumler[80], e per l'altro come sia divenuta ormai centrale la critica al modello scientifico sviluppato dalla civilizzazione occidentale prodotta dal potere dell'economia monetaria estesa in un dominio mondiale. Per oltrepassare la scienza, l'uomo (tedesco) deve sottomettersi "alla potenza dell'*inizio* del nostro essere storico-spirituale", ossia l'irrompere della filosofia greca. Da qui, e per la prima volta, "l'uomo occidentale sulle salde fondamenta di una stirpe" si pone di fronte all'essere ("l'essente nella sua totalità") per interrogarlo e comprenderlo nella sua essenza ("come l'essente che esso è"); per tale ragione "ogni scienza è filosofia" e "vincolata all'inizio della filosofia", ed essa si consolida e aumenta la propria forza solo se si sa rapportare all'altezza dell'inizio.

---

classe proletaria, tr. it. di B. Liverani, prefazione di F. Valentini (*Carl Schmitt o dell'iperpoliticismo*), Laterza, Roma-Bari 1975, in particolare il capitolo quarto (*Il concetto di dittatura sovrana*), pp. 141-162; Id., *Dialogo sul potere*, tr. it. di J. Scanu, il melangolo, Genova 1990; B. Russel, *Il potere*, tr. it. di L. Torossi, intr. di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1976; L. Canfora, *La natura del potere*, Laterza, Roma-Bari 2009.

79 L. Bazzicalupo, R. Esposito (a cura di), *Politica della vita*, in particolare la Parte Terza *Biopolitica e biopotere*; su questo argomento si vedano i già citati testi di Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Si veda pure M. Scheler, *Essenze e forme della simpatia*, tr. it. di L. Pusci, Città Nuova, Roma 1980, pp. 140-143.

80 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, cit., pp. 32-53.

I greci non hanno fondato quello che noi chiamiamo sapere teoretico, il sapere puro fondato unicamente su se stesso; il senso che *theoria* ha per i greci non è contemplazione, "*comportamento* contemplativo" (RR33 p. 20, c.m.), che intende "soddisfare unicamente se stesso", ma altresì è "l'interrogare contemplante (…), *il* modo supremo dell'energheia", intesa – come nel corso del semestre estivo del 1931 – in quanto autentico "essere-al-lavoro dell'uomo". In tal modo, non riducendo la prassi a teoria, ma viceversa comprendendo la teoria come "la suprema realizzazione di una prassi genuina", Heidegger capovolge e distrugge la tripartizione tradizionale del sapere assiologicamente suddiviso in theoria, praxis e poiesis alla quale corrisponde quella di sophia, phronesis e techne, rompendo lo schema categoriale onto-gnoseologico di matrice neo-scolastica. La scienza non è tanto "il puro strumento" che rende sapiente l'uomo, ma essa è "il cuore, il centro più interno dell'intero esserci del popolo e dello stato". Questa scienza che non è "atteggiamento teoretico" meramente contemplativo ma è l'autentico essere all'opera dell'uomo – ecco perchè Heidegger cita il verso eschileo che attribuisce a Prometeo la conoscenza dell'essenza del sapere: "il sapere (techne) è molto più debole della necessità (anankes)" (RR33 p. 19), mettendo in evidenza come il sapere umano sia fin dalle origini tecnica[81] – la scienza è quell' "interrogante star-saldi nel cuore della totalità dell'essente che costantemente si cela" (RR33 p. 21), consapevole della propria impotenza di fronte al destino (ananke).

La torsione terminologica posta in essere da Heidegger va sottolineata: se tecnica viene tradotta tout court con sapere, necessità è tradotta con destino, così come Heidegger parla di "popolo" e di "Stato". Questo specifico uso linguistico vuole attualizzare ciò che il progresso della civiltà umana pensa come un passato lontano, vuole cioè pensare il Reich tedesco come polis greca[82] e l'essenza originaria della scienza, che forma ed educa i capi, come la consapevolezza dell'impotenza di fronte al destino; l'*inizio* rimane ("l'inizio *è* ancora!"), "non è *alle nostre spalle*" come un passato; esso è ciò che vi è di più grande (…) che ci sta di *fronte*, *davanti* a noi" e che per la sua forza precede ciò che accade, iscrivendosi così "nel nostro futuro". L'inizio non è stato né superato né nientificato dal progresso tecnico-scien-

81 Cfr. U. Galimberti, *Psyche e techne*, Feltrinelli, Milano 2000; E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, in particolare per quanto riguarda il concetto di *ananche*; Id., *Democrazia, Tecnica, Capitalismo*, Morcelliana, Brescia 2009.

82 Cfr., F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, cit.; Id., *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999. Sull'argomento si ritornerà diffusamente più avanti.

tifico che è l'aspetto attuale della metafisica; esso piuttosto ci sta di fronte "come un'ingiunzione", ci dice il compito che dobbiamo assolvere e "ci chiama a riconquistare di nuovo la sua grandezza. Solo nell'obbedienza a tale ingiunzione, solo se siamo nella *disposizione* di "riconquistare la grandezza dell'inizio" allora la scienza può divenire "la più intima necessità dell'esserci". Diversamente, la scienza diviene un "mero accrescimento di conoscenze"; se al contrario la nostra disposizione risponde e obbedisce all'ingiunzione dell'inizio, allora la scienza si fa "l'evento fondamentale del nostro esserci spirituale-patriottico" (RR33 p. 22), ossia dell'esistenza non più individuale bensì del popolo. È questo il *primo* inizio, quello greco, quello che Heidegger immagina attendendo il compimento, che mai avverrà, della seconda fase "rivoluzionaria"[83] del movimento nazionalsocialista.

A questo punto Heidegger fa interagire la sentenza di Nietzsche "Dio è morto" – "l'ultimo filosofo tedesco che appassionatamente ha cercato Dio nel dolore", annunciando qui in contrapposizione a Baeumler[84], la sua interpretazione di Nietzsche come ultimo rappresentante della metafisica e del nichilismo[85] –, sentenza che ha mutato in modo essenziale "il nostro più proprio esserci", e, avendo il dovere di "prendere sul serio questa solitudine dell'uomo d'oggi nel cuore dell'essente", mostra quale sia la situazione in cui versa oggi la scienza.

Ora "la forma suprema del sapere" è l'interrogare in quanto tale e non per ottenere una risposta. Grazie a tale interrogare viene meno "l'incasellamento delle scienze in discipline particolari, parziali", viene demolito lo specialismo e la parcellizzazione "illimitata e insensata" del sapere, ossia viene demolita la concezione della scienza che ha guidato sin ora, almeno nella modernità, lo sviluppo e il progresso dell'Occidente. La scienza interrogante è in grado di fornire "al nostro popolo il suo mondo", un mondo "in cui domina il rischio più intimo e più estremo, cioè il mondo veramente *spirituale*" (RR33 p. 23).

---

83 Cfr. E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, cit., pp. 23-49.

84 Cfr. A. Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, cit.

85 Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, (1935-1946), MHGA Bd. 5, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2003², *Sentieri interrotti*, tr. it. e presentazione di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, traduzione compiuta sulla prima edizione Klostermann del 1950; in particolare qui si fa riferimento al saggio *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, pp. 191-246. Si veda anche la tr. it. di Cicero (*Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002). Sarebbe interessante porre a confronto il testo di Jean Paul, *Scritti sul nichilismo*, tr. it. e intr. a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997.

È questa una delle pagine più importanti poiché in essa Heidegger non solo reintroduce la figura dello "spirito" (*Geist*)[86], ma a questa conferisce una specifica determinazione d'essenza, o se si vuole, dà di essa una differente e contrapposta definizione/descrizione rispetto a quella tradizionale di matrice idealistica. Prima della *Rektoratsrede*, il termine *Geist* era stato espulso dal vocabolario heideggeriano, se non per indicare la dimensione inautentica della metafisica moderna. Ora, lo "spirito" non può essere fatto corrispondere ad alcuna facoltà intellettuale e logico-razionale, esso è *decisione*, una decisione che a prima vista sembra differire da come la intende Carl Schmitt, ossia legata alla nozione di sovranità e di stato di eccezione[87], bensì orientata e "determinata verso l'essenza dell'essere", una decisione che è intenzionalità[88]. Se lo spirito è decidersi per l'essere, orientarsi e indirizzarsi verso la sua essenza, allora ciò che compone "il mondo spirituale di un popolo" non può essere la sua *Kultur*, ossia la sua civiltà e la sua storia intesa come historia-historismus; la cultura è solo la sovrastruttura metafisica che di volta in volta afferma conoscenze e valori. Il mondo spirituale è altresì "la potenza che scaturisce dalla più profonda conservazione delle forze fatte di terra e sangue" (RR33 p. 23). Tali affermazioni sembrano collocare di fatto e di diritto Heidegger all'interno non

86 Su questo si veda il testo di J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, cit., che se in prima battuta è un testo che appartiene alla filosofia di Derrida, ricostruisce l'andamento teoretico della riproposizione della figura del *Geist* nel procedere del pensiero heideggeriano.

87 Cfr., K. Löwith, *Il decisionismo occasionale in Carl Schmitt*, cit.; G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1981, in particolare si vedano i contributi di P. Schiera, *Dalla decisione alla politica: la decisione in Carl Schmitt*; G. Duso, *Tra costituzione e decisione: la soggettività in Carl Schmitt*; G. Marramao, *La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato*; G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in particolare pp. 9-43; J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, cit.; Y.C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt. La giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935*, tr. it. di S. Regazzoni, il melangolo, Genova 2005; C. Angelino, *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, il melangolo, Genova 2006; si veda in polemica con le tesi esposte da Zarka l'articolo di F. Volpi comparso su la Repubblica del 26 settembre 2005 dal titolo *Bisogna bruciare Carl Schmitt?*

88 Enzo Paci ebbe a dire che l'essere di Heidegger altro non era se non "il feticcio dell'intenzionalità husserliana", cfr. Enzo Paci, *Tempo, esistenza, relazione*, in Id., *Il nulla e il problema dell'uomo. Opere di Enzo Paci*, Bompiani, Milano 1988, pp. 116-141. Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zu Geschichte des Zeitbegriffs* (SS1925), MHGA Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1991, pp. 34-60.

solo di quella rivoluzione conservatrice – come vuole Nolte – ma addirittura lo avvicina pericolosamente all'ideologia *völkisch*. Va sottolineato, però che il *Geist*, in quanto "spirito del popolo", non ha più nulla a che vedere con il *Geist* inteso come ratio – intelletto e denaro come fa vedere Simmel –; non sussiste più la divisione tra *Seele* e *Geist*, tra irrazionale (sentimento) e razionale (logica), scissione questa tutta interna alla logica e allo spirito della metafisica; ma *Geist*, "spirito" significa ora potenza originaria del popolo e in esso – nella sua unità di *Seele* e *Geist* – consiste la sua forza ma anche la differenza sia dalla vita dello spirito e dalle scienze dello spirito che caratterizzano l'epoca della tarda modernità, quanto la distinzione – questa sì tutta *völkisch* – tra sentimento (*Seele*) e processo di razionalizzazione (*Geist*). Il concetto di popolo, che in questi passi come nel corso del semestre estivo del 1934, Heidegger adopera è il medesimo che si ritrova nel già citato scritto fondamentale del 1933 di Schmitt: *Stato, Movimento, Popolo*. Il popolo di cui qui parla Heidegger è quello tedesco che ormai si è avviato sulla strada della "sua storia futura"; il compito dell'università, della comunità di studenti e professori, è quello di "disporsi ad occupare gli avamposti del fronte, dove estremo è il rischio che proviene dall'incertezza costante del mondo". È sempre significativo rilevare come chi non ha conosciuto gli orrori della guerra ne faccia poi l'esempio di stile di vita e di comportamento, così come tutti gli intellettuali tedeschi, escluse pochissime eccezioni, avevano firmato ed aderito all'appello per la guerra nel 1914[89]. Ma il riferimento heideggeriano è probabilmente al testo di Jünger *Der Arbeiter* del 1932, riferimento che si fa più chiaro nelle pagine seguenti. Lo spirito del popolo combatte sempre tra due opposte tendenze: esso deve decidersi tra "volontà di grandezza" – che non va paragonata al *Wille zur Macht* nietzscheano né tanto meno alla *Machtpolitik* bismarchiano-guglielmina – e "tentazione di decadenza" cioè intraprendere ciecamente la via segnata dalla *Rationalisierung* tecnico-scientifica che costituisce l'ossatura della civilizzazione occidentale. In questo secondo momento si percepisce chiaramente non solo l'influenza del clima antimoderno, anche se non neo-romantico, ma anche la teoria spengleriana della civilizzazione dell'Occidente in senso di progresso come epoca della decadenza – l'*Abendland*[90] – della cultura europea.

89 Mi permetto di rinviare a F. Mora, *La guerra e l'uomo. La forma della contraddizione in Georg Simmel*, in C. Chiurlo, I. Sciuto (a cura di), *Verità, fede, interpretazione. Saggi in onore di Arnaldo Petterlini*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 269-285.

90 Cfr. L. Klagese, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929), cit.; U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Marietti, Torino 1975 (il Sag-

Il corpo insegnante dell'università, avendo ormai colto l'originaria e autentica essenza della scienza che – a differenza del decrepito sapere istituzionalizzato nell'Accademia, capace soltanto di tranquillizzare con la certezza di un progresso civile, economico e perfino morale senza limiti – conduce "nell'essenziale prossimità della *inquietante* presenza di ogni cosa", si fa *comunità*, una "*comunità di capi* (…) forte e solidale", un vero e proprio *Bund*, nel doppio significato di vincolo, unione, patto, ma anche di fascio. Va qui ricordato che nel corso del semestre estivo del 1931 Heidegger pensa il logos appunto come un *legein*, un tenere assieme così come una fascina, un fascio[91]. Ciò significa che la comunità universitaria è già il *logos* e per questo è una comunità di capi. Il capo è colui che esercita il comando, colui che ha la forza non tanto di porsi alla testa di una moltitudine[92] – "nel puro procedere davanti agli altri" – ma di avanzare da solo "in virtù di una determinazione più profonda e di un compito più ampio". Il *Führerprinzip* e la figura del capo carismatico vengono qui riprese e messe a tema all'interno della *Machtergereifung* del nazionalsocialismo; il capo, la sua forza, "vincola all'essenziale; produce la selezione dei migliori" (RR33 p. 24). È importante sottolineare che la selezione dei migliori non avviene in virtù dell'appartenenza a una razza, né attraverso una selezione biologico-eugenetica, ma solo attraverso la *decisione* e la *forza* del capo carismatico; ciò riconfermerà che fin dal 1933, come si è avuto modo di accennare in precedenza, il progetto culturale di Heidegger, che aderisce al nazionalsocialismo, si distacca dai teorici della razza, a partire dal francese De Gobinau per giungere a Rosemberg. Il capo carismatico viene seguito; non è un capo popolo, ed è seguito perché possiede una più forte determinazione, ossia una capacità superiore nella decisione che di-

giatore, Milano 1996); Id., *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milano 1977; G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit. Cfr. Il breve appunto del 1933 ma senza data precisa di Heidegger che titola *L'inconsunto spirito alemanno*, in M. Heidegger, *Discorsi*, cit., p. 223.

91 Cfr. AM31, pp. 88-94; M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), MHGA Bd. 21, hrsg. von W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di U.M. Ugazio, Mursia Milano 1986, p. 85 sgg.; Id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 101-112.

92 Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976; cfr. anche l'importante contributo di G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Sul concetto contemporaneo di 'moltitudine' si veda M. Hardt, A. Negri, *Impero*, tr. it. di A. Pandolfi, D. Didero, Rizzoli, Milano 2002; Id., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milani 2004.

viene immediatamente *azione*, un'azione molto simile a quella teorizzata da Sorel; decisione, azione, compito sono non tre momenti separati come possono ritrovarsi nell'intellettualismo moderno, in cui ad una determinata situazione che viene presa in esame si decide razionalmente e si agisce di conseguenza per ottenere il risultato che ci si era prefissi (teleologismo), ma sono un'unica cosa, e per tale motivo schmittianamente, conferiscono la sovranità assoluta al capo.

Il corpo studentesco è ora in grado ed è pronto ad affrontare "il destino tedesco nella sua estrema indigenza", conquistando una "volontà *vera*" e una vera libertà[93] che lo pone al servizio della legge dell'essenza dell'università. L'epoca della "libertà accademica" falsa e indifferente è definitivamente tramontata, ora la libertà che governa l'università è quella della risposta agli "obblighi e servizi" a cui tutti sono chiamati.

Così se la *Volksgemeinschaft* tutta deve partecipare agli sforzi di ogni "corporazione e di ogni cittadino del popolo tedesco", il primo obbligo "fissato e radicato nell'esserci studentesco" è "*il servizio del lavoro*", il secondo "il servizio delle armi (…) che esige la disponibilità al sacrificio supremo"; il terzo obbligo è invece rivolto "alla missione specifica del popolo tedesco.

Solo nella lotta il popolo ottiene "il suo mondo spirituale", agendo sul suo destino (*Geschick*) e collocando la sua storia (*Geschicthe*) là dove la potenza dell'esserci umano è più forte. Se il popolo ha la forza di esporsi "alla più estrema problematicità del proprio esserci", allora esso si vuole come "popolo spirituale". Gli obblighi del corpo studentesco – *il servizio del sapere* – non conducono a una «professione» di origine weberiana e alla scalata sociale, ma tutti, dall'uomo di Stato al parroco, "sono nello Stato", con l'unico compito di essere "le guide dell'esserci nazional-patriottico" che sorvegliano la formazione dell'essere umano. Heidegger non parla di uomo né di esserci dell'uomo poiché ha già a questa altezza superato e abbandonato l'umanesimo cristiano-illuministico, la Persona e la Ragione, per sposare l'unità della comunità di popolo, condividendo non più implicitamente le teorie della *Volksbewegung*. Ma in queste tesi si può reperire anche un platonismo di fondo circa la proposta di riforma universitaria; i tre servizi (lavoro, armi, sapere) sono relazionati al rango sociale di appartenenza e tutti assieme "formano l'originaria compiuta essenza della scienza" (RR33 p. 26); così intesa, questa scienza è la scienza che educa "i capi e i custodi del popolo tedesco", la vera forza

93 "La libertà suprema consiste nel dare a se stessi la legge del proprio agire", RR33, p. 24.

formatrice dell'università tedesca; "questo concetto di scienza deve penetrare e intervenire nelle istituzioni fondamentali (…): nelle facoltà e nei politecnici"(RR33 p.27).

Ma è proprio questo progetto culturale heideggeriano a confliggere con le finalità politiche del nazionalsocialismo. Non c'entrano i Greci, e i nazisti neppure li conoscono; il discorso di rettorato assume toni utopistici proprio quando parla di una *lotta* continua per giungere all'essenza della scienza; quando afferma che se il Führer deve dare forza a chi è chiamato a seguirlo "l'essere al seguito comporta la resistenza e l'opposizione", e "questo contrasto essenziale che investe capi e seguaci non deve né venir cancellato né scomparire" (RR33 p. 29). Da ciò si può facilmente dedurre che Heidegger non aveva compreso il pericolo e la deriva del totalitarismo hitleriano, fermandosi a un piano estetico di interpretazione[94]. Tutto ciò per Heidegger prevedeva una seconda fase dopo la presa del potere, seconda fase, compimento della 'rivoluzione', che mai avverrà[95]. Non è attraverso l'hitlerismo che si può affermare "noi vogliamo noi stessi", né nella citazione di von Clusewitz "io mi considero libero dall'irresponsabile speranza in una salvezza proveniente dal caso", e nemmeno da quella ridondante di Platone: "tutto ciò che è grande… è nella tempesta", traduzione come è noto aggiustata ad uso e consumo da Heidegger. Pensare che ciò sia l'hitlerismo è l'errore fatale di Heidegger, che con involontaria e inconscia preveggenza afferma: "… nessuno ci interpellerà: "lo volete o no?", quando la forza spirituale dell'Occidente precipiterà verso il fallimento, crollerà nelle sue strutture e una moribonda cultura stramazzerà al suolo e spingerà tutte le forze nella confusione e le lascerà cadere nella follia".

94 "«Com'è possibile che un ignorante come Hitler possa governare la Germania?»" chiedeva esterefatto Jaspers a Heidegger in occasione della sua ultima visita nel giugno del 1933. E Heidegger rispose: «la cultura è del tutto indifferente (...) Basta guardare le sue meravigliose mani!", in K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München 1984 (tr. it. parziale, Morano, Napoli 1969); la citazione è tratta da R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit. p. 283, ma tutto il capitolo 13. è di notevole rilevanza.

95 P. Lacoue-Labarthe, *Lo spirito del nazionalsocialismo e il suo destino*, in F. Fistetti, *La germania segreta di Heidegger*, cit., pp. 11-22; Id., *La trascendenza finita-finisce nella politica*, cit.; P. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy, *La 'ritirata del politico*, articolo del 16/04/2009 nel sito web lacomunitàtincofessable.org (10/12/2009).

Excursus 1.
Ernst Jünger e Martin Heidegger

Non si scopre nulla di nuovo nell'evidenziare il rapporto tra il pensiero di Heidegger e quello di Jünger, non solo se si prendono in considerazione i due testi degli anni Sessanta e il volume XC della *Gesamtausgabe* di Heidegger dedicato a Jünger, ma anche se punti di riferimento diventano *La mobilitazione totale* (1930) e *L'operaio* (1932)[96]. L'influenza di Jünger sul pensiero heideggeriano è quindi cosa risaputa; meno chiaro risulta come tale influenza venga da Heidegger utilizzata e quali aspetti del pensiero di Jünger siano stati fonte di ispirazione e di produzione della filosofia heideggeriana degli anni Trenta.

Un primo aspetto che ha influito su Heidegger è il senso nuovo a cui rivolgersi circa il 'politico'. Se è innegabile che già nel 1923 Jünger è vicino alle posizioni di Hitler, al quale aveva inviato una copia con dedica autografa del suo *In Sthalgewittern*[97], oltre ad essere collaboratore del «Völkischer Beobachter», il quotidiano del movimento nazionalsocialista diretto da Alfred Rosenberg, tuttavia in seguito i rapporti con la dittatura si fecero più complessi[98]. Ancora nel 1928 però, Jünger sosteneva la *Landvol-*

96 "La relazione intellettuale tra Jünger e Heidegger verte essenzialmente intorno a *L'operaio* (a cui Heidegger dedicò nell'inverno 1939/40 un seminario, poi sospeso dalle autorità naziste, cfr. M. Heidegger, MHGA Bd. 90,), intorno alla problematica della tecnica (…) e intorno alla tematica del nichilismo", C. Galli, *Al di là del progresso secondo Ernst Jünger*, cit. p. 784.

97 E. Jünger, *Nelle tempeste d'acciaio*, cit.; sulla terribile esperienza della prima guerra mondiale si veda pure L. F. Céline, *Viaggio al termine della notte*, tr. it. e note di E. Ferrero, Corbaccio, Milano 1992[3]; Id., *Morte a credito*, versione italiana di G. Caproni, saggio critico di C. Bo, Garzanti, Milano 2007; E. Lussu, *Un anno sull'altipiano*, Einaudi 2005. Cfr. G. Ungaretti, *L'allegria. 1914-1919*, in Id., *Vita d' un uomo*, a cura di L. Piccioni, Mondadori Milano 2000.

98 Diversamente Luisa Bonesio (cfr. L. Bonesio, C. Resta, *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei Titani*, Mimesis, Milano 2000; L. Bonesio, *I poteri della selva*, «Tellus», 16, 1996, pp. 2-5) – si veda al riguardo la prefazione a *Nelle tempeste d'acciaio*, che titola: *L'ultimo guerriero e i combattenti della tecnica* – che vuole sdoganare Jünger e liberarlo da un pesante fardello, quello di aver sempre appoggiato più o meno direttamente il nazismo. Le sue responsabilità sono storicamente dimostrabili e reperibili nei tre volumi degli *Scritti politici e di guerra*, tr. it. di A. Iadicicco, prefazione di Q. Principe, raccolti e commentati da S.O. Berggötz, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2003. Nel 1929 Jünger scrive: "Al nazionalsocialismo auguriamo di cuore la vittoria: conosciamo le sue forze migliori, dal cui entusiasmo trae sostegno e dalla cui volontà di sacrificio può al di là di ogni dubbio menare vanto. Sappiamo anche però, che esso potrà combattere per vincere se le sue armi saranno forgiate nel più puro dei metalli, e se riuscirà al supporto dei fragili resti di un'epoca passata".

ksbewegung – il potente movimento contadino connotato da un esasperato nazionalismo e da un lugubre antisemitismo – che si era resa responsabile di attentati terroristici contro il Reichstag; mentre Hitler, impegnato nella *Kampfreit*, faceva il pompiere per scopi ovvi, condannando ogni atto di violenza, Jünger al contrario celebrava proprio tale forma di rivolta e vedeva nella violenza contro le istituzioni simbolo dello Stato una nuova forma di difesa delle radici del popolo tedesco; era mosso non solo dal culto della violenza derivante dal bellicismo tipicamente *völkisch*, ma anche da quelle che saranno le tesi "ecologiste" di Walther Darré[99]. L'ecologia è decisiva nel pensiero di Jünger ed essa si ritrova pure in alcune tesi heideggeriane degli anni Trenta e più avanti nella conferenza *Costruire abitare pensare* (1951), ma va ricordata anche l'interpretazione che Heidegger fornisce della lirica di Hölderlin "*Pane e vino*"[100], una ecologia che va intesa come essenzialmente altra modalità di accessibilità al mondo e alla politica, intesa come servizio nella comunità di popolo, al senso dell'uomo. Il nazionalismo di Jünger si colora delle tinte del *nazionalismo radicale* – che ha la sua matrice in Ernst Niekisch e nel suo progetto politico di nazionalbolsce-

99 Walther Darré fu direttore dell'«Ufficio per la politica agraria del partito», presidente della «Comunità del Reichsführer» e dal 29 luglio 1933 Ministro del Reich dell'alimentazione e dell'agricoltura, avendo così sotto la sua direzione l'intera politica agraria tedesca. Nel 1930 aveva pubblicato *La nuova nobiltà di sangue e suolo* (tr. it., Ar, Padova 1978) in cui motivava la crisi economica mondiale e la decadenza della Repubblica di Weimar con tesi antisemite, anticapitalistiche e antisovietiche nella migliore tradizione dei libelli della rivoluzione conservatrice; successivamente pubblicò *Blut und Boden. Ein Grundgedanke des Nazionalsozialismus* (1937). Tuttavia, Darré entrò in conflitto prima con Göring e poi con Himmler, in quanto sosteneva un ritorno alle condizioni prerivoluzione industriale sostenendo il ritorno a un uso della natura precapitalistico. Per i gerarchi nazisti era invece necessario sviluppare al massimo l'industria pesante, per sostenere il fituro sforzo bellico. Si veda A. Bramwell, *Ecologia e società nella Germania nazista. Walther Darré e il partito dei verdi di Hitler*, Reverdito, Trento 1988.

100 Cfr. A. Caputo, *Heidegger e il pensiero ecologico*, in «Itinerari», XXXIII, 3, 1994, pp. 135-142; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), MHGA Bd. 7, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, traduzione condotta sull'edizione tedesca Günther Neske, Pfullingen 1954, pp. 96-108; cfr. pure l'interpretazione che Heidegger fornisce della lirica di Hölderlin *«Pane e vino»*, in Id., *Perché i poeti*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 247-296. Cfr. con posizioni differenti sull'ecologia M. Gauchet, *Un mondo disincantato*, tr. it. a cura di D. Frontini, Dedalo, Bari 2008; J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, intr. di G. Dalmasso (*Il limite della vita*), Jaca Book, Milano 2009²; H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, intr. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

vismo – che sarà compiutamente messo in atto da Hitler a partire dal 1931 con la rottura dell'alleanza tattica tra nazionalsocialismo e nazionalismo conservatore – il cosiddetto "fronte di Haizburg" –, proseguirà con la notte dei lunghi coltelli e l'eliminazione dell'ala 'sinistra' del movimento rappresentato dalle SA capeggiate da Rohm nel 1934 e avrà il suo apice nella eliminazione del conservatorismo *junker* nel 1944. Jünger che fino al 1928 critica da "sinistra" la linea politica del NSDAP, dal 1930 in poi si ritrova, aristocraticamente, a difendere la posizione dei conservatori. Ma in realtà Jünger tutto può essere tranne che un politico, anzi egli è un individuo essenzialmente apolitico così come Heidegger è un impolitico; entrambi concepiscono l'evento storico del Novecento in tono neoromantico, non avendo mai il polso della situazione. Come Heidegger, anche Jünger non ha rapporti con i partiti; tra il 1926 e il 1927 aveva raccolto intorno a sé a Berlino un gruppo di giovani teorici del "nazionalismo guerriero"[101], legati agli ambienti conservatori della *Reichswehr* e dello *Sthalhelm* come a quello nazionalbolscevico di Niekisch, la tesi fondamentale dei quali consisteva nel considerare l'esperienza della prima guerra mondiale come la critica decisiva dei valori della società borghese. Nello stesso senso si muovono le riviste[102] fondate da Jünger; esse infatti erano il manifesto di un "nuovo nazionalismo", di un "realismo eroico" che si opponeva al vittimismo del reduce, concentrandosi sull'elemento militaresco, considerato l'unica strada percorribile per costruire l'uomo nuovo, un nuovo tipo umano che poggiava i piedi su un radicalismo nazionalista, privo tuttavia di qualsiasi carattere politico. Tuttavia il *milieu* culturale all'interno del quale si muove Jünger, almeno sino agli anni Trenta, non differisce in maniera specifica da quelli che sono i progetti e i fini del nazionalismo radicale e del nazionalsocialismo che appaiono, se non identici, assolutamente omogenei. Ciò è

101 I principali esponenti, che già si erano macchiati di crimini e di attentati terroristici sono personaggi quali F Schauwecker, autore di un romanzo di successo edito nel 1919 che esaltava lo spirito bellico e il valore tedesco (*In Todesrachen. Die deutsche Seele im Weltkrieg*), Ernst von Salomon, autore de *I coscritti*, Friedrich Hielscher, tra l'altro organizzatore della spedizione delle SS in Tibet, in contrasto con Hitler in quanto sostenenva il cosiddetto "sistema frazionato tribale" del medioevo germanico (sic!), Albrecht Erich Günter, Helmut Frank, Werner Best, come già ricordato uno dei mandanti dell'assasinio di Walther Rathenau.

102 Queste sono: *Arminius*, *Der Vormarsch*, *Die Kommenden*, *Die Standarte*; cfr. A. De Benedetti, *Rivoluzione conservatrice e fascino ambiguo della tecnica: Ernst Jünger nella Germania weimeriana 1920-1932*, Pedragon, Bologna 2008; A. Amato, S. Gorgone, *Tecnica, lavoro, resistenza. Studi su Ernst Jünger*, Mimesis, Milano-Udine 2008.; M. Bonola, *Al muro del nulla. Heidegger, Jünger e al di là del nichilismo*, in «Rivista di Estetica», nn. 14/15, 1983, pp. 131-150.

evidenziato nei due testi del 1930 e 1932 per Jünger e nei corsi che vanno dal 1929 alla *Rektoratsrede* fino alla *Einleitung in die Metaphysik* del 1935, per quanto concerne Heidegger.

Sia Heidegger che Jünger vedono nella forma "partito", qualsiasi essa sia, l'acme del processo di dissoluzione della civiltà capitalistico-borgese e delle democrazie occidentali, che si esprime attraverso quella che Schmitt definirà negli anni Cinquanta la "tirannia dei valori". Per Jünger, tuttavia, la borghesia non si limita a imporre la propria scala gerarchica socio-assiologica, ma – la ripresa della *Genealogia della morale* e delle opere dell'ultimo periodo di Nietzsche, in chiave antimodernista e rivoluzionario-conservatrice è qui evidente – disprezza altresì quei principi (coraggio, onore, generosità) e quelle "virtù pericolose al solo fine di proteggere e assicurare la propria esistenza". Il progetto 'politico', che in realtà non è tale, viene a concretizzarsi sia in Jünger, che poi in Heidegger, nella creazione di una "*generazione nuova*" e di un "*uomo nuovo*" che pensa, sente e vive nella forma che il giovane Heidegger aveva indicato nella figura fenomenologica della fatticità, mentre Jünger la fa derivare dall'esperienza del fronte e delle trincee della prima guerra mondiale; origine e struttura militare della vita – le figure del compito e dell'obbedienza che ritroviamo nell'*Autoaffermazione dell'Università tedesca* ne sono più che un esempio – che Heidegger, coinvolto solo in maniera del tutto marginale nella guerra, ripropone nell'esperienza del campo estivo tenuto a Todnauberg nel 1933, che risultò un fallimento per il sabotaggio, a dire di Heidegger, delle SS[103].

La concezione antiborghese ed eroica della vita è una costante del pensiero jüngeriano durante tutto il periodo dell'hitlerismo, così come centrale rimane in Heidegger un modello di forma di vita legata al compito e alla destinazione della filosofia che abbatta alle radici primariamente i fonda-

103 M. Heidegger, *Discorsi*, cit., *Campo giovani a Todnauberg* (Selva Nera), Freiburg i.B., 22 settembre 1933, pp. 161-162 e *Il campo – Una prova*, lettera indirizzata a Stadelmann, storico tedesco, Freiburg i.B., 11 ottobre 1933. "Nel campo chiunque respirava un'aria pericolosa. Esso ha rappresentato una prova, in egual misura, tanto per coloro che sono rimasti, tanto per quanti lo hanno lasciato. Dobbiamo imparare a pensare assieme cose dure. Questo, ad esempio: io Le consigliai di partire l'altro giorno, proprio il giorno in cui Lei aveva un compito particolare, e tuttavia io Le assicurai la mia fiducia. Lo so, si tratta di pretese. Ma non dobbiamo evitare queste situazioni; al contrario; – se non ritornassero costantemente, dovremmo cercarle e crearle di proposito. Diventare un po' alla volta duri", p. 165. Il tono e il comportamento tenuto qui da Heidegger è emblematico; il filosofo di *Sein und Zeit* si è trasformato in un Kapò nazionalsocialista. La metamorfosi sarà devastante, sia dal punto di vista prettamente filosofico che poi da quello umano e psicologico, e la ricostruzione sarà un duro, quello sì, cammino di pensiero.

menti logico-teoretici della civiltà occidentale a partire da Platone e dalla rilettura neoscolastica di Aristotele, in chiara polemica con quanto, nello stesso scorcio di anni, andava sostenendo Husserl[104]. Solo in seconda battuta per Heidegger viene meno l'assetto sociale della borghesia e il suo mondo economico; la caduta di questa è solo la conseguenza di una reazione a catena del crollo del fondamento, ossia della logica in quanto ontologia e metafisica. Se per Jünger decisivo rimane il progetto – già soreliano[105] – di un lavoratore antiborghese, immagine tutta metafisica dell'Uomo nuovo, e l'abbattimento, dopo la caduta dei Grandi Imperi, della borghesissima Repubblica di Weimar, delle sue strutture economiche, dei diritti civili dell'individuo pensato come persona, in Heidegger tutto ciò è soltanto una serie di conseguenze e di effetti e non il fine per cui si "agisce" spiritualmente. Durante tutti gli anni Trenta, Heidegger ha riflettuto su *Der Arbeiter* e il volume 90 della *Gesamtausgabe*, più che lo scarno e non particolarmente significativo epistolario[106], ne è un importante documento; ma il rapporto intercorso tra i due, durato più di un quarto di secolo, non può essere presentato come un'amicizia intellettuale[107].

Dopo il lavoratore-titano, dominatore della tecnica, dopo aver attraversato il più terribile dei totalitarismi che la storia abbia conosciuto, Jünger costruisce altre due figure di uomo: il Ribelle e l'Anarca. Il *Waldgänger* che si immerge nella selva per ritrovare le forze e vivere nella natura – pe-

104 Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., avvertenza e prefazione di E. Paci, intr. di W. Biemel, il Saggiatore, Milano 1987, in particolare *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, pp. 328-360; Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, tr. it. e intr. a cura di R. Cristin (*La filosofia come lingua europea*), Marsilio, Venezia 1999.

105 Cfr. G. Sorel, *Scritti politici*. *Riflessioni sulla violenza*. *Le illusioni del progresso*. *La decomposizione del Marxismo*, tr. it. e intr. a cura di R. Vivarelli, Utet, Torino 1971². A. de Benoist, *L'operaio fra gli dèi e i titani* (1984), tr. it. di M. Tarchi, in «Trasgressioni», 18, 1994, pp. 3-64.

106 Cfr. M. Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, MHGA Bd. 90, hrsg. von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004; E. Jünger – M. Heidegger, *Briefwechsel 1949-1975*, hrsg. von G. Figal, Mitarbeit von S. Maier, Verlag Klett-Cotta u. Vittorio Klostermann, Stuttgart/Frankfurt a.M. 2008. Cfr. D. Cantimori, *Ernst Jünger e la mistica del lavoro* (1935), ora in Id., *Tre saggi su Jünger, Moeller van den Bruck, Schmitt*, Settimo Sigillo, Roma 1985; C. Cases, *La fredda impronta della forma*. *Arte, Fisica e matafisica nell'opera di Ernst Jünger*, a cura di H. Dorowin, La Nuova Italia, Firenze 1997; F. Masini, *Gli schiavi di Efesto*, Editori Riuniti, Roma 1981, in particolare le pp. 197-230.

107 Cfr. A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi titani*. *Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997; Id., *L'ultimo sciamano*. *Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006.

ricolosa di un pericolo mortale – che costituisce con la sua potenza, l'*Urgrund* di ogni forma vivente; e l'Anarca, quel tipo-uomo che se da un lato può trasformarsi in Ribelle dall'altro sa anche adattarsi a vivere al riparo dagli stimoli della civiltà contemporanea svolgendo una funzione e un lavoro oscuri al servizio di un potere che non sarà mai da questi accettato e riconosciuto. In queste due forme di uomo – certamente non nuove, anzi profondamente radicate nel milieu borghese come già Simmel e Benjamin avevano magistralmente messo in luce – si può riconoscere la modalità esistenziale di Heidegger; nel periodo post-rettorato e in quello post-totalitarismo egli infatti può essere identificato sia nel tipo del ribelle che in quello dell'anarca; ciò implica il rifiuto di ogni prassi e di ogni responsabilità, ma anche di ogni «organizzazione», transitando dalla violenza all'anarchia[108].

Excursus 2.
Ernst Jünger e la «Mobilitazione totale»

La mobilitazione totale (1930)[109] ha un taglio completamente differente – non filosofico – rispetto al contemporaneo *Vom Wesen der Wahrheit*; il saggio di Jünger ha un carattere più storico-politico che metafisico e mette in luce quelli che si possono definire i mutamenti sociali epocali. Tuttavia, tra i due testi corre una stessa tensione che può essere individuata nella critica della *volontà di potenza* dell'uomo e degli Stati moderni occidentali, che con la loro azione centralizzatrice e con la sempre più stretta collaborazione tra Stato e industria, "di cui l'America ha fornito il modello", hanno fatto sì che "la grande spinta delle masse"si cristallizzasse[110]. La mobilitazione totale assume i contorni del controllo generale, "che si estende fino al bambino nella culla"; a questo proposito Jünger descrive il paesaggio delle metropoli, delle fabbriche, il frastuono delle macchine e il rombo degli aerei; tutto ciò è sufficiente "per intuire con una sensazione di piacere

108 R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. e intr. a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995, pp. 494-543. Nota su *La protesta contro l'organizzazione*, pp. 514-523. Si veda anche l'importante contributo di F. Masini, *Ernst Jüunger: dall'«Arbeiter» all' 'anarca'*, contenuto in «Il Mulino», a. XXXIV, n. 5, settembre-ottobre 1985, in coda a E. Jünger, *La mobilitazione totale*, cit., pp. 787-801

109 Nel testo citato con la sigla Mt30 seguita dal numero della pagina.

110 Cfr. su questo tema le analisi opposte di E. Canetti, *Massa e potere*, tr. it. a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981; G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit.

mista a spavento, che qui non vi è neppure un atomo che *non* sia all'opera", che tutti gli uomini sono coinvolti "in questo furioso processo". Così, la mobilitazione totale diviene "una misteriosa e cogente esigenza", cui gli uomini dell'America e dell'Europa sono sottomessi, uomini che vivono "nell'epoca delle masse e delle macchine"; e proprio per questa ragione – ossia per l'apparire nella scena della storia delle masse – vivono nell'epoca di quella che Jünger definisce "democrazia della morte" (Mt30, p. 758). Se da una parte vi è l'esercito del lavoro, dall'altra vi è "la militarizzazione dei rapporti di lavoro, tanto che la singola vita dell'uomo si manifesta sempre più chiaramente come "una vita di operaio". Ed è proprio l'America, "la terra «priva di castelli in rovina, di basalti, di storie di cavalieri, di briganti e di fantasmi»"[111], non solo a essere risultata la vincitrice della prima guerra mondiale – il primo conflitto governato dalle "armi di distruzione prodotte dall'epoca delle macchine", nel quale "si sono compenetrati il genio della guerra e lo spirito del progresso"[112], ma a dimostrarsi lo Stato che meglio "era capace di mobilitazione totale" (Mt30, p. 761).

La trasformazione della vita in energia e in frenetico movimento necessita di essere inquadrata all'interno di una mobilitazione che assuma un carattere "sempre più radicale" sino a divenire totalizzante; "l'ultima guerra", che Jünger definisce "*la nostra guerra*", "una delle guerre più «popolari» che la storia conosca, è l'immagine più eloquente del connubio tra Stato e industria bellica; in questo legame inscindibile consiste la *Mobilmachung*, che "trasforma le industrie belliche statali in officine di Vulcano". A partire da ciò, ha inizio quella che Jünger chiama "l'epoca del lavoro", che supera per importanza, sempre a suo giudizio, il periodo della rivoluzione francese. Allora, il compito della mobilitazione totale sarà quello di incanalare e convogliare le energia della vita in una "grande corrente" che si manifesterà nella potenza dello sforzo bellico. Nel conflitto tra *Zivilisation* e *Kultur*, la prima è "più intimamente legata al progresso" e trova il suo luogo di manifestazione nelle città industriali occidentali, "ove può parlare con la sua lingua naturale", mentre la Kultur viene sempre più scalzata ed esautorata, in quanto non può essere usata in modo "propagandistico". Inseguire il progresso, lottare per la Zivilisation e per il rafforzamento dell'umanità – "e perfino della stessa pace" – significa, e ha sempre

111 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, cit, in particolare le pp. 202-214, dedicate a *La «catastrofe» dell'americanismo*.

112 Cfr. A. Gnoli, F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, cit. Durante l'intervista a Jünger, questi ebbe a dire: "il vero grande motivo per me è stata la tecnica, la cui potenza si è manifestata in modo particolarmente impressionante nel conflitto mondiale del 1914-18. Fu la prima «guerra di materiali»", pp. 40-41.

significato, lottare contro quel "materiale elementare" e quella "forza primigenia" caratteristiche del *popolo*, per portare avanti la "crociata della ragione", a cui tutti i popoli progrediti "sono chiamati sotto la bandiera di una dogmatica" tanto chiara quanto persuasiva. Con una retorica che richiama quella dei *Freikorps*, Jünger guarda con ammirazione, ma senza rimpianto, a quella gioventù tedesca che si è immolata nelle trincee e negli attacchi sul fronte della Marna, una gioventù che non combatteva tuttavia contro la Zivilisation o "per la libertà del mare", ma "tanto avida di morte" quale mai prima si era visto nella storia tedesca; essa combatteva unicamente «per la Germania»[113]. La domanda che Jünger si pone è: se questo "cupo fervore" fosse stato adeguatamente incanalato sotto "una direzione, una coscienza, una *forma*", quale sarebbe stato il destino dell'Europa e del mondo?

La mobilitazione totale non si limita a essere organizzazione ma è caratterizzata anche da una specifica *temporalità*, che guida la vita di ogni singolo individuo e di tutto il popolo, e che possiede "una propria specifica legalità a cui la legge umana, se vuole avere efficacia, deve scorrere parallela" (Mt30, p. 765). Contro "il romanticismo del prussianesimo", il liberalismo che interpreta in senso fordista e taylorista la "libertà del mare"[114] e nella "dimensione tragica" del pensiero della scissione di un rivalutato – forse per sensi di colpa e responsabilità morali – Walther Rathenau[115], la riflessione di Jünger mette in evidenza la stretta relazione tra mobilitazione totale e progresso.

Nell'ultimo breve paragrafo del saggio, Jünger mostra la sua ostilità verso sia verso il fascismo italiano, espressione di una decadente *Romanitas*, sia verso il bolscevismo come l'americanismo, verso il sionismo e i

113 Fino alla stesura del 1934, vi era una significativa citazione di Bachofen che trattava "il tema della massa mitica dei soldati tedeschi al fronte, che hanno lasciato la Germania terrena per quella eterna", G. Galli, *Al di là del progresso secondo Ernst Jünger*, cit., p. 775.

114 Cfr., C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, tr. it. di G. Gurisatti, postfazione di F. Volpi (*Il potere degli elementi*), Adelphi, Milano 2002; Id.; *Romanticismo politico*, tr. it. e presentazione di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981.

115 "Forse l'intima scissione, che qui manifesta la sua potenza, si rivela nel modo più chiaro nella personalità di Rathenau; quella scissione conferisce a questo personaggio – *per chi si sforzi di rendergli giustizia* – una dimensione tragica", Mt30, p. 767, il corsivo è mio. Peccato che in *Krieg und Krieger*, in cui compare per la prima volta il saggio sulla *Mobilmachung* scriva anche quel Werner Best che fu, come già ricordato, uno dei mandanti dell'assasinio di Rathenau. Cfr. sulla figura dello statista e dell'uomo di cultura M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari 1979. Si veda pure W. Rathenau, *L'economia nuova*, cit.

popoli di colore – cui farà tristemente eco Spengler nel 1933[116] – portatori tutti dell'avanzata dell'ideologia e della prassi dello sviluppo economico e del progresso tecnico-scientifico, che struttura e ingabbia la forza viva dei popoli, così che "l'astrattezza, e quindi anche la crudeltà di tutti i rapporti umani si accresce ininterrottamente"[117]. Il progresso, "con la sua artificiosa dialettica" – anche qui è possibile rilevare un punto di tangenza con il pensiero heideggeriano – assoggetta i popoli europei; il *feticismo della macchina*, "per metà grottesto e per metà barbarico"; il *culto della tecnica*; il potere attribuito alle *masse* e alla *pubblicità* – l'*Öffentlichkeit* di cui tratta Heidegger di *Sein und Zeit* – costituiscono le forme di socializzazione dell'uomo borghese-democratico postbellico. Questa dimensione politica dell'esistenza – che sia più orientata verso il socialismo o verso il nazionalismo non ha importanza – è solo una *grande macina da mulino*, tramite la quale "il progresso tritura i resti dell'antico mondo, ed infine anche se stesso".

Il nichilismo che affiora da queste affermazioni viene rimarcato in chiusura con una tetra profezia: la mobilitazione è un sistema di coercizione così potente che l'uomo stesso si consegna ad esso; ma dietro entusiasmo e felicità, "stanno in agguato il dolore e la morte. Felice chi, in questi spazi, avanza armato!" (Mt30, p. 769). Se è vero che l'ideologia della rivoluzione conservatrice si riduce a tre tendenze fondamentali – l'antimarxismo, la critica della civilizzazione e il bellicismo[118] – queste le si ritrovano perfettamente descritte nella riflessione sulla *Mobilmachung*; ma anche la figura del lavoratore "trova la sua forma più compiuta negli ufficiali della guerra mondiale"[119], ossia in quella classe che si oppone in modo assoluto alla figura marxiana dell'operaio, figlio del proletariato.

È certo che Jünger vive la guerra come quella "esperienza dell'Elementare" che si prova passando attraverso la morte in combattimento; come sottolinea Galli, il paragrafo 9, espunto nel 1980, è quello in cui si trova l'espressione *Gletscherwelt*, «mondo di ghiaccio», ovvero la riscoperta da parte del popolo tedesco dei "valori non-europei". Diviene allora interes-

116 Cfr. O. Spengler, *Anni della decisione*, cit. Testo essenziale per comprendere la temperie 'culturale' e 'politica' nella quale ha gettato le proprie radici il totalitarismo hitleriano.

117 Cfr. C. Peguy, *Il denaro*, tr. it. a cura di G. Rodano, Edizioni Lavoro, Roma 1990.

118 Cfr. E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, cit., p. 30.

119 Ivi, pp. 38-39. Secondo Nolte, Jünger nei confronti del nazionalsocialismo mantenne "una marcata forma di distacco, restando anche durante il Terzo Reich uno di quei «solitari» e «cercatori» di cui aveva parlato Hofmannsthal", p. 39.

sante annotare che nel 1924 Alfred Döblin aveva pubblicato un romanzo-epopea dell'Uomo della macchina, *I Giganti*, in cui, uomini forti che abitavano la terra avevano prodotto la macchina; questa crebbe dentro la gabbia dei suoi antichi padroni finché non spezzò le catene che la imprigionavano e sviluppando tutta la sua energia formò una nuova società. Qui fiorì una giovanile umanità della macchina che aveva come parola d'ordine la Terra, la nostra Terra; e tutta l'Umanità dell'Occidente, progredendo e sviluppandosi trionfalmente, finì per trovarsi a vivere in enormi agglomerati urbani. Da qui ebbe inizio un un vuoto di cui non si riusciva a conoscere la causa; nemmeno una guerra uralica mutò la situazione, "fu un tentativo disperato di trovare una via d'uscita". Così, i "duri uomini della macchina" si prefissero come compito quello di disgelare la Groenlandia, spargendo il fuoco dei vulcani islandesi. Ma il «mondo di ghiaccio», custode dei valori del popolo della macchina cedette per poco, perché gli uomini, assieme al fuoco avevano rapito anche una "ignota forza primigenia" dalle viscere della terra. Mostri paurosi ora si abbattevano sugli agglomerati urbani; per l'umanità della macchina non si trattava più della vittoria, ma della stessa esistenza. Tuttavia, da questa esperienza e da questa terra, "sono già in marcia i portatori di una volontà nuova"; l'impresa non è stata vana. *Uomini nuovi* sono gli eredi dei grandi abitatori degli agglomerati urbani, ormai già in rovina; il loro motto è "la Terra e la Legge"[120]. Essi sono i Giganti.

Le analogie sono palesi, e la Terra di Ghiaccio, che originariamente era la Terra Verde, corrisponde perfettamente a quel mondo di ghiaccio di cui parla Jünger; come sottolinea Galli, "nell'attimo in cui il progresso celebra il proprio trionfo, esso si rovescia in un «mondo di ghiaccio», in una geometria priva di fini eppure non indifferenziata". Il compito che ci si deve assumere – compito *storico* del popolo tedesco – è quello, allo stesso modo che in Heidegger, di porre fine a quella umanità, grazie alla quale la democrazia della tarda modernità, la «democrazia della morte», persegue i propri interessi. Nel testo di Jünger vi è un'«ablazione» della "tematica identità/differenza" che aveva dato origine al testo del 1930, viene meno cioè il carattere specifico della *differenza*, anche questo tema centrale heideggeriano, che va a saldarsi con "l'uniformità della tecnica". Le contraddizioni del mondo post-bellico, che Jünger vede e descrive con sapienza e raffinatezza letteraria, si concretizzano in una "forma simbolica" che è quella del conflitto; accanto al «mondo di ghiaccio»[121] vi è la «mobilitazio-

120 Il sunto è tratto da quello proposto dallo stesso autore nell'edizione molto più ampia del 1934.

121 Secondo Nietzsche "la filosofia (..) è la scelta di vivere tra i ghiacci e le alte cime",

ne totale», intesa come "feconda anarchia", che viene "esperita dal Tedesco nella zona del caos sotto la superficie della Zivilisation", come una «vita armata» (*Rüstung*) e come proprio destino.

Siamo all'interno della dimensione del più aspro nazionalismo germanico che vuole chiudere i conti con "l'idealismo dei nonni" e il "razionalismo dei padri"; la fase della polemica contro il liberalismo è stata lasciata alle spalle; ora, ciò che diviene il compito storico consiste nella "costruzione di una responsabile coscienza collettiva e individuale dei giovani tedeschi", temi questi che senza sforzo si ritrovano nel Discorso di Rettorato heideggeriano. La Zivilation, ossia la democrazia e il potere sempre più cogente dei mass-media, va abbattuta "dall'ethos degli autentici soldati", che appartengono ad entrambi i fronti e che non provano odio, come al contriaro i "subumani"; diviene dunque necessario oltrepassare l'umanità della civilizzazione che conosce solo, come scopo della propria esistenza, quello di perseguire i propri interessi all'interno di una "tarda democrazia".

Il «realismo eroico», espressione coniata da Werner Best che fin dal 1930 aveva aderito al NSDAP, che si differenzia dallo «spirito eroico» di matrice idealistico-romantica[122], si erge a difesa "di valori anti-europei", cioè si oppone alla ratio del progresso conforme allo scopo (eminentemente economico), mettendo in atto quel sovvertimento (*Umbruch*) che apre la strada a un'epoca e a un uomo nuovi. La mobilitazione totale è in sé ancipite: per un verso essa rappresenta il livello più alto di massificazione e di organizzazione dei differenti dinamismi sociali (così come "l'esaltazione del *potere morfogenetico della tecnica*", risulta invece il suo essere strumento in mano all'Operaio al fine di forgiare una nuova società), e per l'altro, la forma più alta di «nichilismo attivo», come ebbe a dire Heidegger, ossia "la volontà di volere che si coniuga come «realismo eroico»". L'autentica mobilitazione totale che trasforma la razionalità della "vicenda umanistico/borghese", che ha nell'assenza di fine il proprio fine, non oppone ideologicamente Kultur a Zivilisation; infatti, "dietro la superficiale verniciatura di valori progressisti che la Zivilisation veicola (...) esiste la possibilità di riattingere quella dimensione dell'Elementare" che rappresenta il destino del popolo tedesco; è quel «magma vulcanico» che vive ancora nel «mondo di ghiaccio»[123]. L'umanismo della Kultur è definitivamente tramontato e con

citato da M. Heidegger in EM35, p. 24.

122 "Mentre il soggetto portatore di spirito eroico è ancora individuo (...), il realismo eroico sarà proprio del «tipo», di quell'Operaio che è la forma rappresentativa del futuro, così come il Re e il cavaliere lo erano del passato", C. Galli, *Al di là del progresso secondo Ernst Jünger*, cit., 780.

123 Per Galli, nella riflessione di Jünger è assente, in tutte le sue forme, qualsiasi

esso qualsiasi forma di "sicurezza borghese" e di assicurazione; e proprio per questa ragione la Kultur non può opporsi in nessun modo al dominio della civilizzazione. Mobilitazione totale, come afferma Galli, ha in Jünger il significato che la guerra sia il governo di ogni cosa, anche "nello stato di pace". Facile a questo punto è il parallelismo con lo schmittiano stato di eccezione, proprio come il *Nervenleben* delle metropoli determina non solo una mobilitazione sociale ma anche politica, intesa come politica di potenza e stato di guerra permanente. Venuti meno "i freni statuali al progresso e alla democrazia di massa", lo Stato totale, come la guerra totale, appaiono un estremo tentativo di "razionalizzazione della politica", mentre il risultato, forse decisivo, della mobilitazione totale jüngeriana consiste "nell'obliterazione dello Stato stesso".

'critica della civiltà'. Nel suo pensiero non si troverebbe né il "pianto sulle sorti della democrazia" (sul cristallizzarsi delle masse), né il "lamento reazionario sulla morte dei valori pre-democratici della *Kultur*". In questo modo, Galli intende svincolare Jünger dallo schematismo che lo vuole esponente di punta della rivoluzione conservatrice, ivi, pp. 779-780.

CAPITOLO QUINTO

Uomo Metafisica Tecnica

1. *Il corso del semestre estivo del 1934. La domanda sull'essenza dell'Uomo*

Il 23 aprile 1934 con una lettera di quattro righe indirizzata al Ministro della Cultura, dell'Istruzione e della Giustizia, Heidegger si dimette da rettore della Albert Ludwigs-Universität. E nel semestre estivo dello stesso anno tiene un corso dal titolo *Logica e linguaggio*, che tratta non solo del problema della logica in quanto disciplina svincolata sia dalla riflessione dei filosofi di professione radicati nella metafisica della presenza, sia da quella dei matematici legati al linguaggio e alla riflessione della scienza, ma prende in esame anche in particolare la domanda sull'essenza dell'uomo e sulla possibilità del sorgere di un *altro uomo*, di un "uomo futuro, più iniziale", un essere umano che abbia definitivamente chiuso con l'epoca dell'umanismo e la storia della metafisica, in quanto storia dell'uomo-soggetto e persona. La domanda quindi che rende questo corso di assoluto rilievo per questa ricerca consiste nella configurazione generale del "futuro essere uomo"[1].

---

1 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), MHGA Bd. 38, hrsg., von G. Seubold, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, *Logica e linguaggio*, tr. it. di U. Ugazio, Marinotti Milano 2008, citato nel testo con la sigla LL34, nota del Curatore dell'edizione tedesca, p. 239. Il corso è tratto sulla base di appunti delle lezioni dello studente, medico condotto, W. Hallwachs. È interessante mettere a confronto tre testi del 1931-1932 di T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia* (1931); *L'idea della storia naturale* (1932); *Tesi sul linguaggio del filosofo* (1931-1932), in Id., Th.W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, tr. it. e intr. a cura di M. Farina (*Adorno e la genesi del pensiero critico*), Mimesis, Milano-Udine 2009; cfr. Id., *Metafisica*, tr. it. di L. Garzone, intr. di S. Petrucciani (*Adorno, ovvero del pensare aperto*), Einaudi, Torino 2006. Il testo raccoglie le lezioni del semestre estivo del 1965 tenuto all'Università di Francoforte. Siamo qui agli antipodi del *Golem* (cfr. G. Meyrink, *Il Golem*, (1915) tr. it. di C. Mainoldi, Bompiani, Milano 2000), come dall'interpretazione della fine dell'uomo di Foucault e di Deleuze,

Dopo una ricognizione su ciò che viene inteso comunemente per logica, Heidegger comincia a delineare il rapporto che la metafisica instaura tra linguaggio e uomo. Seguendo l'opinione comune e *naturale*, che l'uomo è colui che – a differenza della pietra, della pianta e dell'animale, riprendendo le tesi centrali del corso del WS 1929/30 – parla, e che, in virtù di questa attività, si distingue dagli altri enti, Heidegger sottolinea come il linguaggio venga considerato come l'attività specifica dell'uomo, tanto che "l'essere dell'uomo racchiude in sé l'essere del linguaggio" (LL34, p. 41). Ma che cos'è questo ente così particolare da possedere il linguaggio? "Che cos'è l'uomo"?; e proprio così si esprime Heidegger; dice "che cos'è" non "chi è" l'uomo, e la ragione di ciò consiste nell'intenzione di far vedere come la metafisica pensi l'uomo come cosa (res e substantia), come oggettivazione che, tuttavia, si differenzia, nella propria particolare modalità di essenza ed esistenza, dagli altri oggetti animati o meno. Che cosa sia l'uomo è noto da tempo, già a partire dalla filosofia greca che, ancora a questa altezza, per Heidegger, si identifica tout court con la lettura neo-scolastica della metafisica platonico-aristotelica: l'uomo è *zoon logon echon*, che per e nella *Romanitas* diventa *animal rationale*. Per Heidegger ciò che dice la filosofia greca circa l'uomo, ossia che è *zoon logon echon*, corrisponde a pensare l'uomo come quel particolare vivente "che dispone del linguaggio, che possiede il linguaggio". Questo *disporre* e questo *possedere* il linguaggio indica già l'origine metafisica della definizione dell'uomo che, determinando la propria essenza in virtù d'essere il possessore unico del linguaggio manifesta la sua volontà di potenza. *Disporre e possedere* il linguaggio verranno tradotti dai latini con *ratio* e l'uomo diverrà *animal rationale* (LL34, pag. 41). "L'uomo è un vivente, un vivente dotato di ragione"; l'uomo cioè si differenzia per un verso dagli enti inanimati – dalla "mera materia" – essendo colui che vive e che possiede "il modo d'essere della vita", e dall'altro dagli esseri viventi, in quanto dotato del carattere della ragionevolezza e del linguaggio, seguendo in ciò il metodo scientifico aristotelico della definizione per genere prossimo e differenza specifica. La "vita" dell'uomo ha il duplice significato di *zoe* e di *bios*, cioè, nel capo-

---

e tanto più dalle odierne teorie del «postumano» (cfr. N. Yehya, *Homo cyborg. Il corpo postumano tra realtà e scienza*, tr. it. di C. Milani, R. Schenardi, Eleuthera, Milano 2004). Cfr., G. Giometti, *Der Mensch ist ein Selbst. L'idea dell'uomo in Heidegger a partire da una definizione del 1934*, in M. Gardini (a cura di) *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 309-316; G. Semerari, *La questione dell'ente-uomo in Heidegger*, in F. Bianco, *Heidegger in discussione*, cit., pp. 156-176.

volgimento di senso moderno effettuato dalla scienza secentesca[2], di vita biologica e vita politico-sociale; questa divisione in organicità biologica (corpo) e vita dello spirito (mente) – sia essa teoretica o pratico-politica – rappresenta la scissione imposta dal pensiero metafisico e, contestualmente, la 'creazione' e l'apparire dell'uomo, che fin dall'inizio viene separato, distinto, e posto in una posizione di superiorità ontologica e valoriale, rispetto agli altri enti. Una tale definizione di uomo è per noi ormai qualcosa di assolutamente scontato, un *dato*, qualcosa di abituale e reale, di naturale e logico; ed essa viene a costituirsi sul concetto metafisico fondamentale di vita, avendo già perso di vista quello originario e autentico di essere; una vita che si differenzia dalle altre modalità di essere al mondo, in quanto razionale, sia essa creata da un dio o frutto dell'evoluzione naturale, ossia pensata teologicamente all'interno dello schema della razionalità metafisica, o scientificamente e in virtù della razionalità che si esprime tramite le leggi di natura.

E tuttavia, proprio per il suo essere scontata ci si deve porre *di nuovo* la domanda sull'essenza dell'uomo, alla luce del suo rapporto con il linguaggio; ci si deve chiedere "di che cosa faccia parte" e "dove stia l'uomo nel tutto dell'essere" (LL34, p. 45). Tanto la metafisica quanto il Vecchio e il Nuovo Testamento, così come la scienza e la filosofia moderne, hanno fornito riguardo l'uomo una serie di risposte alla domanda sulla sua essenza che, pur nella loro diversità, non differiscono nella sostanza. Ciò vale per la teoria evoluzionistica, come per le definizioni filosofiche fornite da Schelling, Spengler o Nietzsche[3].

Per Heidegger il "linguaggio vivente" è parlare, ossia l'attività umana per eccellenza, quell'attività che fa essere uomo l'uomo, la sua qualità specifica, che permette di definirlo come *zoon logon echon*, ossia come "quel vivente che dispone del linguaggio" (LL34, p. 48). Logos dunque in quanto discorso e parlare; così come logica non deve essere più considerata come "la mera organizzazione di formule e regole del pensiero" (LL34, p. 46) ma va ripensata come un "interrogarsi" sull'essenza stessa del linguaggio,

2 Nella modernità ciò che i Greci indicavano con *zoe* diviene studio dell'*animalitas* (zoologia) e ciò che intendevano con *bios* diviene *biologia*. Sui mutamenti di senso provocati dalla scienza naturale e da quelle che si definiscono scienze umane, cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit.

3 "… si dice: l'uomo è sguardo creatore della natura che torna su di sé (Schelling), che l'uomo è un animale rapace (Spengler), che l'uomo è qualcosa che dev'essere oltrepassato (Nietzsche), che l'uomo è un animale malato, una falsa strada, un vicolo cieco in cui alla fine è defluita la corrente della vita. Che cos'è dunque l'uomo?" LL34, p. 46.

e dunque dell'uomo. Il circolo che si viene a creare tra linguaggio e uomo – il linguaggio è tale in quanto viene determinato dall'essenza dell'uomo e l'uomo viene definito nella sua essenza dal linguaggio – non deve essere risolto, ma al contrario va mantenuto: "non dobbiamo uscire ma restare nel circolo per mettere in movimento il vortice" ossia quella particolare modalità di movimento che è peculiare del "pensiero filosofante", "vortice che porta al *non-fondamento*" (LL34, p. 49, c.m.). La figura del vortice rende bene l'essenza dell'autentica filosofia in quanto assenza di fondamento, poiché "la filosofia sta sempre nel vortice" proprio a differenza della scienza che al contrario rende oggettivo il mondo, il quale viene interpretato ora in modo obiettivo come semplicemente presente. L'oggettivazione scientifica preclude l'interrogazione, cioè la logica intesa come pensiero che si domanda sul logos, e fa della logica "una polverosa e sterile disciplina scolastica"; il "pensiero filosofante" al contrario pensa alla logica come "*compito*"; per Heidegger esso è il nome che si dà "al compito di preparare la prossima generazione perché sia di nuovo una generazione costruita sul sapere, tale cioè che sappia e voglia sapere, tale che sia davvero in condizione di sapere" (LL34, p. 47).

L'essenza della filosofia come "circolo" era già stata messa in evidenza da Heidegger in una pagina fondamentale del corso del WS 1929/30[4] in cui afferma che muoversi in circolo significa che noi ci muoviamo "nell'ambito della filosofia". Alla razionalità scientifica il "girare in cerchio", ovunque proprio della filosofia, "risulta fastidioso" perché il suo andamento è rettilineo e teleologico, essa – la ratio o "intelletto comune", specifico della quotidianità media e inautentica – "vuole solamente arrivare diritto al traguardo", allo stesso modo che l'uomo "si impadronisce delle cose prendendole per il manico". La violenza dell'utilizzazione che evidenzia la volontà di potenza umana indica l'essenza stessa delle procedure metafisiche della razionalità tecnico-scientifica. Ottenere e possedere è lo scopo dell'andamento rettilineo e dialettico della metafisica teleologica, mentre "girare in cerchio non conduce a niente". Contro la dialettica e contro ogni forma di procedimento tendente a uno scopo – contro il senso del mondo come insieme di enti a disposizione della presa della mano dell'uomo –, Hei-

4 CFM29/30, p. 235. Tale figura non ha nulla ha che vedere con il circolo ermeneutico; su questo tema si veda M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988; D. C. Hoy, *Il circolo ermeneutico,* tr. it. di F. D'Agostini, Bompiani, Milano 1990; H.G. Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, tr. ti. di U. Margiotta et Al., postfazione di U. Margiotta (*Ermeneutica e metodica universale. «Dalla progettualità educativa alla pedagogia come scienza*), Marietti, Torino 1973.

degger intende la filosofia come vertigine che ci fa trovare "come sospesi nel nulla"; fuggire dunque a questa "inquietante e spiacevole sensazione", eliminare ogni movimento circolare – "così non avremo neppure un circolo vizioso!" –; questo è dunque lo scopo ma anche l'orgoglio di ogni "filosofia scientifica", cioè dialettica e metafisica: togliere il circolo.

E tuttavia, chi non ha mai fatto i conti con il circolo, chi non ha mai sofferto la vertigine dell'autentica interrogazione filosofica, costui ha solo riprodotto il senso dell'intelletto comune che pensa il movimento circolare come "il percorrere la circonferenza e ritornare allo stesso punto rimanendo sulla circonferenza". In queste poche righe si può leggere, oltre alla presa di posizione heideggeriana antidialettica e antiteleologica, anche l'autentica rilettura della figura nietzscheana dell'eterno ritorno, interpretazione che viene poi esposta e sviluppata da Gilles Deleuze; l'eterno ritorno non è il ritornare sempre delle stesse cose, così come il movimento circolare non è il percorso indeterminato della circonferenza dal quale non è possibile uscire, bensì è "il guardare nel *centro* in quanto tale" e questo guardare il centro è possibile solo "lungo il percorso circolare". La *strada*, che rettilinea porta da un luogo di partenza che viene abbandonato e dimenticato per giungere a una meta (scopo/fine) non permetterà mai al viandante di vedere il centro; essa è il simbolo di quella razionalità che finora ha guidato l'uomo e alla quale Heidegger contrappone i suoi *Holzwege*[5].

Nella strada non si coglie il centro che altresì "si manifesta come tale solamente nel girare in cerchio intorno ad esso"; l'argomentazione, la logica tradizionalmente intesa, che toglie alla filosofia il suo essenziale carattere circolare, non radica quest'ultima nella verità che diviene solo "rappresentazione"[6], ma anzi conduce "fuori dalla filosofia stessa". In questo modo le obiezioni che rivelano la circolarità non sottolineano la contraddizione, ma si mostrano come argomentazioni già per questo che stanno fuori della autentica filosofia, "di non essere affatto obiezioni filosofiche"; anche se ogni discorso circolare non per questo è tout court "un pensiero filosofico". Tuttavia, se una determinata concezione dell'essenza "*della vita e del modo della sua interpretabilità*" è possibile presupporre, e allo stesso tempo "spianiamo la via per giungere ad una concezione fondamentale della vita proprio a partire da questo presupposto, ci muoviamo dunque in un circolo". Evitare il circolo – come vuole la logica e la filo-

5 Cfr. G. Simmel, *Ponte e porta*, (1909), in Id., *Saggi di estetica*, tr. it. e intr. a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova 1968, pp. 3-8; F. Mora, *Principio reciprocità*, cit., pp. 138-140.

6 M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit, p. 85.

sofia dialettica – significa non cogliere l'essenza fondamentale della vita e della sua modalità di interpretabilità, il suo venire al linguaggio; così facendo, la metafisica per fuggire alla circolarità cade nel circolo vizioso che non permette lo sguardo verso il centro. Il circolo[7] e il vortice che ne consegue indicano come la filosofia debba liberarsi una volta per tutte dal principio di ragione come essenza del fondamento; il filosofo deve cioè portare alla luce l'assenza di fondamento sulla quale si base il *principium rationis*. Togliere quel fondamento significa porre il problema dell'essenza del fondamento, che tuttavia, come scriverà poi lo stesso Heidegger, in quanto impostazione della verità dell'essere (*Seyn*) "è qui attuata ancora interamente nel quadro della metafisica tradizionale (…). È qui imboccata *una* via verso l'oltrepassamento dell' «ontologia» come tale (…), ma tale oltrepassamento non è attuato e costruito in modo originario a partire dai risultati raggiunti"[8].

Più avanti, al § 45. a) che titola *L'animale è povero di mondo* come asserzione essenziale e presupposto per la zoologia, Heidegger torna a sottolineare il fatto che "l'intelletto comune può vedere e cogliere solamente quanto si trova in linea retta di fronte a lui" ossia coglie solo in un movimento rettilineo una progressione seriale di cose, passando dalla cosa x a quella y che viene dopo. Solo nella successione, e quindi nella storia intesa come cronologia, l'intelletto esplica la sua determinata funzione che è quella di passare in successione da una cosa all'altra e questo viene chiamato *progresso*. Il progresso, afferma Heidegger, "è il criterio per comprendere la comprensione comune" e dunque il procedere in cerchio della filosofia, il suo movimento circolare, diviene qualcosa di contraddittorio, qualcosa da togliere ed evitare, "un segno di impossibilità". In questa critica alla ratio in quanto progresso o meglio nella critica del progresso come risultato della ratio sta tutta la differenza tra Heidegger e i critici del modernismo alla Sorel e alla Spengler. Per la razionalità occidentale, cioè per l'intelletto comune, il lavoro della filosofia che si esplica in un movimento circolare e non rettilineo diviene immediatamente qualcosa di "nefasto".

---

7 Cfr. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, tr. it. di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981.

8 M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit, *nota a*. 1ª edizione 1929, pp. 82-83. Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, (1955-1956), MHGA Bd. 10, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M. 1997, *Il principio di ragione* tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, postfazione di F. Volpi (*Heidegger e il principio di ragione*), Adelphi, Milano 1991, traduzione italiana condotta sul testo edito da Günther Neske Verlag, Pfullingen 1957.

Così la filosofia viene abbandonata "al livello dell'intelletto comune" e si fa dialettica.

Se il movimento circolare della filosofia è un guardare al centro differentemente dall'intelletto comune che lo pensa come un "percorrere la circonferenza" per ritrovarsi alla fine al punto di partenza standosene li "perplesso", poiché "questo non è affatto un progresso", e se il centro, "cioè il mezzo e il fondamento", è tale solo in quanto intorno ad esso vi è un cerchio, allora la filosofia (il movimento circolare di essa) e non la ratio (il movimento rettilineo che si chiama progresso) coglie il fondamento, guarda verso il centro, nel mezzo. Certo, il carattere di circolarità del pensiero filosofico ne mostra la sua "ambiguità", che tuttavia deve rimanere tale, "che non può essere eliminata, né tanto meno appianata dalla dialettica". Nella filosofia e "nella sua storia" si ritrova sempre "e da ultimo in forma grandiosa e geniale, il tentativo di appianare per mezzo della dialettica questa circolarità e ambiguità del pensiero filosofico". La dialettica tenta di livellare e di urbanizzare[9] la filosofia, di renderla pacificata togliendone l'inquietante e l'ambiguo che la caratterizzano, inserendola nel movimento piano, senza ostacoli e con traguardi certi, del progresso umano e della sua storia; "ma ogni sorta di dialettica è in filosofia l'espressione di un imbarazzo" (LL34, p. 244).

Trattando della definizione aristotelica di uomo come vivente che dispone del linguaggio nel corso del semestre estivo del 1934, Heidegger mette in luce ancora una volta la "peculiare situazione del movimento circolare" e si chiede se si debba uscire dal circolo; la sua risposta è: "niente affatto! Non dobbiamo uscire, ma restare nel circolo per mettere in movimento il vortice"; ed è appunto la caratteristica del "pensiero filosofante" quella "di muoversi in un vortice che porta al non-fondamento", all'allontanamento e al distacco dalla filosofia in quanto metafisica (LL34, pp. 48-49).

Nel corso del semestre estivo del 1934 Heidegger riprende quanto aveva esposto nel 1929-'30, ma la ripresa questa volta, oltre al carattere decostruttivo ne ha uno implicitamente politico. Se dal 1929 si può osservare un avvicinamento di Heidegger al movimento nazionalsocialista attraverso la lettura di *Was ist Metaphysik*, di *Vom Wesen des Grundes* come dell'immediato successivo *Vom Wesen der Wahrheit*, dopo l'avventura politica del rettorato, già nel 1934 vi sono alcuni aspetti di un allontanamento da

9 Cfr. J. Habermas, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in «aut aut», n. 217-218, gennaio-aprile 1987, tr. it. di R. Cristin, pp. 21-28. Dello stesso autore si veda *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 135-163.

quello che è divenuto ormai un Partito-Stato, in quanto Heidegger scorge i sintomi della rinuncia ad una rivoluzione, così come ha correttamente sottolineato Gadamer.

Heidegger afferma "questo vortice ci attrae lentamente in un non-fondamento"; certo noi possiamo evitare questo movimento circolare, "la scelta spetta ancora a noi" e noi possiamo "senza alcun impedimento sottrarci alla domanda su che cosa sia l'uomo", possiamo fare previsioni e "tentare qualche chiacchiera a proposito dell'essenza dell'uomo", così come possiamo seguire ciò che ci dicono "le nostre scienze"; possiamo insomma in questo modo "assolvere ai nostri doveri e diventare membri attivi della comunità del popolo". Già queste affermazioni suonano come una pesante critica all'idea di uomo che i filosofi nazisti – in particolare i già citati Krieck e Baeumler – portavano avanti sia dal punto di vista pedagogico-educativo che razziale-eugenetico e biologistico, ancora prima del cosiddetto e famigerato "progetto Aktion T 4"[10]; ma significativa è la chiusa: chi rinuncia a lasciarsi afferrare dal vortice dell'autentica filosofia che porta all'eliminazione di ogni fondamento, all'anarchia come principio[11], alla fine della ratio e dello Stato, delle istituzioni e dell'uomo, può ben essere inserito in quella *Volksgemeinschaft* che è la struttura stessa dello Stato nazionalsocialista.

Ma Heidegger va oltre; porsi il problema dell'essenza dell'uomo è considerato qualcosa di "malsano" – e l'aggettivo che richiama la salute del corpo e il suo carattere eminentemente biologico è altamente significativo

10 H.W. Kranz (1897-1945), direttore dell'Istituto di Eugenetica dell'Università di Giessen, poteva sostenere: "esiste un numero assai elevato di persone che, pur non essendo passabili di pena, sono da considerarsi veri e propri parassiti, scorie dell'umanità. Si tratta di una moltitudine di disadattati che può raggiungere il milione, la cui predisposizione ereditaria può essere debellata solo attraverso la loro eliminazione dal processo produttivo", cit. in M. Devigili, «Prodigio», a. 5, n. 2, aprile 2004, p. 10 e nel sito olokaustos.org; cfr. H.W. Kranz, *Rassenhygenie, eine politische Wissenschaft*, in «Ziel und Weg», 8, 1938, pp. 234-240; A. D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo,* Clio Press, Napoli 2007.

11 Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, tr. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano 1990; Id., *Eumeswil*, cit. L'anarca serve il tiranno Eumeswil rifiutando ogni forma di identificazione e di contrapposizione ideologica con il potere. Se *Der Arbeiter* (1932) rappresentava l'opposizione attiva e vincente, *Der Waldgänger* (1951) e poi Eumeswil, disegnano il «tipo umano» del ribelle e dell'anarca. Cfr. A. Amato, *Lo sguardo sul nulla. Ernst Jünger e la questione del nichilismo*, Mimesis, Milano 2001; C. Resta, Il «Waldgänger», in L. Bonesio, C. Resta, *Passaggi al bosco*, cit.; L. Bonesio, *Fisionomica del nichilismo*; in Id., (a cura di), *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, Atti del Convegno Internzainale, Milano 20/21 marzo 2000, Herrehaus, Milano 2002.

– e sembra che finalmente "ora sia giunto il momento di liberarsi della riflessione e passare all'azione". Interrogarsi sull'uomo è un "impedimento", un blocco sulla strada, e poi "disturba il sonno, e niente è più importante di un sonno tranquillo [plauso degli astanti]" (p. 42). Il nuovo che doveva rivoluzionare lo spirito del popolo tedesco si sta dimostrando già da subito come la riproposizione del livellamento dei problemi fondamentali sui quali il nazionalsocialismo non ha alcuna intenzione, né possibilità, di affannarsi; ben altri sono gli interessi della cricca hitleriana. E tuttavia, Heidegger tiene un corso che vuole proporre un tipo di uomo che non rientra né all'interno dell'umanismo ebraico-cristiano e liberal-democratico o bolscevico, né in quello di stampo razziale-biologistico che il nazismo sta costruendo in un laboratorio pseudoscientifico, come una creatura meccanica il cui sonno non va disturbato dalla malsana riflessione filosofica, ostacolo al progresso del *Volk* tedesco. Allora quando si parla di *decisione* bisogna anche sapere che questa "cade in un senso o nell'altro a seconda che prendiamo o non prendiamo sul serio quel che siamo come uomini" (LL34, p. 43), l'uomo "sovraccarico di sapere", l'uomo che è egli stesso sapere, tuttavia "non sa che cosa egli stesso sia" e se veramente egli crede di trovare nella decisione e nell'azione la sua essenza, in realtà dimentica che tale decisione e azione sono sottoposte alla variabilità con cui sino ad oggi l'uomo è stato pensato. L'uomo hitleriano, l'uomo del totalitarismo, non esce dallo schema umanistico-scientifico che lo fa essere superiore e dominante su tutti gli altri enti; ecco perché la ricerca di Heidegger domanda "quale essenza sia mai l'uomo"[12].

Nel II capitolo – *La domanda sull'essenza dell'uomo* – Heidegger incentra la sua ricerca e lo fa al solito ponendo domande che via via si superano. La prima questione riguarda il *dove* si situi l'uomo, il luogo in cui è, "di che cosa faccia parte l'uomo, dove stia l'uomo nel suo tutto dell'essere". Bisogna dunque innanzitutto localizzare, o meglio de-localizzare l'uomo, nel senso che si segue la risposta che è stata fornita per tutta l'eternità; allora basta rivolgersi al Vecchio e Nuovo Testamento e

12 Come afferma G. Seubold nella *Nota del Curatore* all'edizione tedesca, il corso di due ore settimanali tenuto nel semestre estivo del 1934 nella Guida alle Lezioni era titolato *Lo Stato e la scienza*, ma, secondo alcuni uditori, "Heidegger all'inizio della prima ora di lezione aveva reso noto il cambiamento in modo categorico e dimostrativo, con sorpresa ed irritazione di alcuni funzionari nazisti venuti alla sua lezione, con le parole «tengo un corso sulla logica»". Questo aneddoto dimostra per il curatore la necessità di una revisione di quanto è stato pubblicato sull'engangement nazi di Heidegger, certificando come si è in precedenza sottolineato la tesi di H. Arendt ripresa poi da Derrida.

li troviamo la collocazione dell'uomo; ma questa in realtà non è l'unica localizzazione: c'è infatti anche quella scientifico-evoluzionistica come quella dei filosofi. Con una importante traslazione Heidegger allora si chiede "che cos'è dunque l'uomo"; dal *dove*, dalla localizzazione, dallo stare dell'uomo, si passa attraverso differenti ma omologhe definizioni al *che cos'è* l'uomo; anche a questa domanda fondamentale c'è una risposta che "è già stata data nell'Antichità: *anthropos zoon logon echon*. L'uomo è quel vivente che dispone del linguaggio" (LL34, p. 48). Logos è dunque è originariamente *Sprache*, linguaggio e non ratio. Non si può rispondere alla domanda "che cos'è l'uomo" cercando il suo dove, dando ad esso una localizzazione come ha fatto finora la tradizione giudaico-cristiana, la filosofia intesa come metafisica e la scienza. Ma allora a cosa dobbiamo fare riferimento per rispondere a tale domanda? Alle "forme di vita, alle razze, alle culture, alle visioni del mondo, alle epoche"? A tutte queste modalità si possono dare nomi precisi che agiscono o hanno agito all'interno del milieu filosofico in cui Heidegger è cresciuto: lo scientismo psicologico-biologista, il culto della razza di De Gobineau, il neokantismo e le filosofie della cultura, il vitalismo e l'esistenzialismo di Jaspers, lo storicismo à lá Spengler. Ma seguendo queste strade giungiamo ad una risposta sull'essenza dell'uomo, su che cos'è l'uomo? No; grazie ad esse noi siamo solo in grado di fare delle classificazioni circa la pluralità dell'umanità, siamo capaci di "approntare una sorta di erbario, di collocare l'uomo all'interno di una classe specifica. Ma tutto ciò non porta alcuna risposta alla domanda sull'essenza dell'uomo" (LL34, p. 50). Dunque, sino ad ora, né la filosofia, né la scienza, né la tradizione giudaico-cristiana hanno saputo, pur interrogandosi, rispondere alla domanda su che cos'è l'uomo, se non in termini di localizzazione e classificazione, rispondendo al che cosa con il dove. E questo accade per l'errata modalità con la quale la domanda è stata posta: "che cos'è l'uomo?"; qui l'uomo è posto immediatamente come cosa, come dice Heidegger, qualcosa che incontriamo nella modalità della semplice presenza e che proprio in quanto è semplicemente presente può essere catalogato secondo il genere prossimo e differenza specifica all'interno dell'ordine gerarchico degli enti. Per lasciare l'interrogazione "occasionale" tipica dell'ontologia catalogante e gerarchica non si deve chiedere che cosa sia l'uomo ma "*come* sia l'uomo", cioè quale sia il suo modo di essere; e tuttavia la domanda sul «come» resta ugualmente vincolata al «che cosa»: *come* sia un monte rinvia al *che cosa* sia un monte. Leggendo tra le righe è qui evidente la critica heideggeriana alla fenomenologia di Husserl intesa come scienza delle essenze e quindi tutta interna alla vecchia metafisica.

La domanda sull'uomo va dunque riformulata; non si tratta di interrogarsi sul che cos'è, poiché una tale domanda implica già da sempre una *cosalizzazione dell'uomo*, che diviene mera presenzialità; ricercare l'essenza dell'uomo tramite la domanda sul che cos'è (*ti esti*) significa oggettivarlo come *res* che si dà nella presenzialità, rendendolo esso stesso un utilizzabile. Ma anche la traslazione verso il *come è* dell'uomo, la traduzione fenomenologica della domanda metafisica circa il *che cos'è* l'uomo, manca la sua essenza proprio in quanto il *wie* fenomenologico husserliano, la modalità d'essere, ossia le ontologie regionali, rinviano necessariamente al che cos'è della filosofia metafisico-sostanzialistica ripresa da Franz Brentano[13]. Lo scarto che ci permette di avvicinarci a una autentica interrogazione riguardo l'uomo consiste nell'apprensione del *sentimento* dell'*estraneità*; infatti, quando noi incontriamo qualcuno che è *estraneo*[14] e che "vediamo come estraneo" noi non ci chiediamo cosa è né come è, bensì *chi è*; "l'esperienza che ci guida nel chiederci dell'umano tocca non il *modo* o il *che cosa*, bensì il *tale* o il *tal altro* la *tale* o la *tal altra*, il *noi*" (LL34, p.52). Nell'esperienza dell'estraneo, in quanto qualcuno è non più qualcosa, troviamo un primo appiglio nella via che deve indicare la direzione (*um*) della ricerca dell'essenza dell'uomo: il noi. La domanda iniziale autentica e "genuina"si chiede dunque chi è quando l'umano viene incontrato come estraneo, al quale si rivolge la domanda "chi sei?", la risposta è "io", "la domanda preliminare allora suona sempre:«chi sei tu?» – «chi siete voi?» – «chi siamo noi?»"[15]. Solo attraverso la *differenza* – l'essere estraneo dell'altro, che permette la domanda chi è – si perviene all'essenza dell'essere umano in quanto io, tu, noi, voi, e così gli umani "ci sono inizialmente dati"; essi, a differenza di altri enti animati e inanimati,

13 Cfr., F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, cit.; F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, cit.

14 N.M. De Feo, *Analisi e critica dell'alienazione in Heidegger*, introduzione a M. Heiddeger, *Fenomenologia e teologia*, cit., pp. V-XXV; P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit.; H. Plessner, *Potere e natura umana*, tr. it. di B. Accarino, N. Casanova, intr. di B. Accarino (*Antropologia, bios e politica a Weimar*), manifestolibri, Roma 2006; B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008. Il rimando letterario più vicino è duplice riguardo il problema dell'estraneità (*Entfremdung*), F. Dostoevskij, *Il sosia*, tr. it. di A. Polledro, intr. di G. Spendel (*Il sosia: uno specchio della colpa*), postfazione di A. Gide, Mondadori, Milano 2004[2]; A. Camus, *Lo straniero*, tr. it. di A. Zevi, Feltrinelli, Milano 1978[3].

15 Cfr. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei-Masken Verlag, München 1928. È questa la tesi di abilitazione sostenuta alla Philipp-Univerität di Marburgo il 15 dicembre 1927 il cui relatore era Martin Heidegger.

sono determinati come "*persone*"[16] e come rapporti tra persone. Se l'uomo in quanto estraneo, altro e differenza, permette la domanda *chi è*, l'*io- noi-voi* si determinano già da sempre come persone. L'essenza dell'uomo si dà quindi fin dall'inizio come *persona*; che cosa si intende con persona e chi ci viene incontro in questa nuova interrogazione? Il chi è la domanda su di esso, è la domanda sull'ente uomo, che in quanto persona è *se stesso*, e dunque "l'uomo è un se stesso", e tuttavia proprio di ciò che significa se stesso "noi non abbiamo un concetto". Possiamo "avvertire" ma non determinare in modo essenziale cosa significa io stesso, tu stesso ecc., poiché "la determinazione essenziale richiede sempre il concetto". Il se stesso è l'elemento estraniante, un "*estraniante*" che permane nella ricerca dell'essenza dell'uomo. Ma come? Il se stesso, l'ambito che da sempre è considerato il fattore identitario e identificativo *par excellence* è considerato da Heidegger l'*estraniante*, cioè l'elemento sviante e falsificatore per la determinazione dell'essenza dell'uomo? Il se stesso è estraniante in quanto devia dalla domanda sul "chi", poiché fornisce una definizione di uomo come persona; al contrario se noi chiediamo "chi è l'uomo?" e rispondiamo un se stesso, questo se stesso è il noi che interroga. Dal "che cos'è" al "chi è l'uomo?" si transita alla domanda "chi siamo noi stessi?" e questa domanda esclude in modo definitivo l'appello a "tipi, epoche, culture" per la determinazione dell'essenza dell'uomo.Ora, non esiste più il se stesso, si può fare a meno del suo concetto, perché ora la domanda investe non l'io, ma il noi in una "precomprensione" che è preteoretica e antepredicativa, "certamente *non concettuale*", una precomprensione che Heidegger denomina "preconcettuale", ossia la dimensione di quell' inizio greco che

16 Cfr., V. Possenti, *Il principio-persona*, Armando Editore, Roma 2006; Id., *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica*, Marietti, Genova-Milano 2009; G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *Metafisica, Persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando Editore, Roma 2011; L. Pareyson, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 2002; L. Alici, *Azione e persona*, Vita e Pensiero, Milano 2002; E. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, tr. it. di G. Mottura, Einaudi, Torino 1975. Di notevole interesse è quanto scrive Hobbes nel suo Leviatano: "Una *persona* è colui, le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole e le azioni di un altro uomo o di qualunque altra cosa a cui sono attribuite, sia veramente che per finzione. Quando sono considerate come sue proprie, allora viene chiamata una *persona naturale*; quando sono considerate come rappresentanti le parole e le azioni di un altro, allora è una persona *finta* o *artificiale*" come lo è lo Stato, Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XVI, p. 154. Con un taglio ovviamente differente, tanto rispetto al personalismo quanto alla filosofia hobbesiana, H.G. Gadamer, *Esistenzialismo e filosofia dell'esistenza*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, tr. it. di R. Cristin, G. Moretto, intr. di R. Cristin, Marietti, Genova 1987.

viene indicato come il sorgere delle scienze e della filosofia autentiche. Il verso dell'interrogazione non è l'io ma il noi stessi e "per l'intero cammino restiamo esposti alla domanda «chi siamo?»" (LL34, p.55).

Le domande che Heidegger pone sembrano a prima vista quelle tradizionali dell'esistenzialesmo; in realtà il tentativo heideggeriano va nella direzione opposta a qualsiasi lettura esistentiva dell'uomo legata alla sua persona e alla sua esistenza come individuo e contro ogni interpretazione umanistica prodotta dalla filosofia in quanto storia della metafisica. la distruzione heideggeriana del concetto di «se stesso» in quanto persona individuale e singola – contro quindi ogni deriva non solo esistenzialistico-cattolica (Marcel) ma anche contro ogni individualismo di tipo stirneriano – indica la volontà di progettare un "uomo futuro".

La riduzione del se stesso all'io stesso, al fatto cioè che "ogni uno di noi è un se-stesso perchè è un io" è la condizione per la costituzione della soggettività; se è vero che il se-stesso si radica nell'io, ossia sulla ipseità e sulla egoità, da Cartesio in poi questo io è stato definito come soggetto[17]. Siamo così ritornati alle definizioni iniziali: l'io è soggetto, coscienza, ragione, spirito; e queste sono le tappe "dello sviluppo della concezione che l'uomo ha dato di sé nell'età moderna" (LL34, p. 57). Dire io, o io stesso, significa sviarsi, procedere nel percorso dell'estraneità; asserire che sia possibile ricondurre il se-stesso all'io, dire cioè che "ogni uno di noi" è tale solo in quanto è un io, è non solo scorretto ma anche non vero. In precedenza, riguardo alla risposta "l'uomo è un se stesso" Heidegger aveva affermato: "nella scienza in generale siamo capaci di dire molte cose *corrette*, poche però *vere*. La scienza muove per lo più nella sfera del corretto e non del vero". Allora, l'affermazione "l'uomo è un se-stesso" non è vera, per i motivi che si sono analizzati, ma è in sé corretta; mentre trasferire il se-stesso all'io è un'operazione scorretta, poiché "il se-stesso non è una determinazione distintiva dell'io. Tale è stato l'errore del pensiero moderno". Togliere all'io il carattere di se-stesso significa demolire l'uomo come era stato inteso nella modernità, ossia come interiorità, coscienza, intelletto, ragione, spirito, esistenza, volontà, in una parola *persona*; persona che risponde delle proprie azioni, eticamente impegnata; essere uomo come razionalità eticamente direzionata. Heidegger non svelle unicamente l'uomo soggetto con il privarlo del suo se-stesso, ma distrugge l'idea stessa di singolo responsabile. È da questa mossa, da questo azzardo, che Heidegger

17 Cfr. S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Editrice Antenore, Padova 1979; R. Morani, *Soggetto e Modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007.

tenta di progettare una altro uomo, un uomo futuro che viene a costituirsi nella sua essenza non più come io-stesso, come soggetto libero e responsabile, proprio perché appunto "l'ipseità non è una determinazione distintiva dell'io, ma l'uomo è ogni volta io e tu, noi e voi, e nel contempo originariamente se-stesso" (LL34, p.60). Così l'uomo non è un se-stesso perché è un io, "ma può, al contrario essere un io solo perché nella sua essenza è un se-stesso". L'identità, lo statuto identitario dell'uomo, non è dato dall'io, dalla soggettività e dalla personalità singola e individuale, ma dal noi che non è un insieme di io, un numero superiore a uno o a più; ciò che decide del carattere del noi è il suo se-stesso e tuttavia "il carattere di se-stesso è in un certo senso *oltre* e *prima* di ogni io, tu, noi, voi" (LL34, p.64)[18].

L'io viene da Heidegger svincolato dalla egoità e dalla soggettività; dire io non significa affermare la soggettività individuale e l'unicità della propria persona; così io, tu noi voi "non sono specie, gli io isolati non sono casi particolari" come "il se-stesso non è il genere". Viene meno allora anche la definizione dell'uomo come animale razionale che è costruita aristotelicamente su genere prossimo e differenza specifica. Questa definizione "è uno sbaglio" e non coglie l'essenza dell'umano. Le definizioni scrive Heidegger "possono servire per cose, piante ecc., non però per l'uomo", e la logica che le sottende è scaturita da quell'atteggiamento filosofico determinato che ha avuto il suo inizio in Grecia, "sotto la cui signoria siamo ancora oggi". E tuttavia, il compito del pensiero è ora quello di spezzare tale dominio che ha edificato "una ben determinata concezione di una specie dell'ente" (LL34, p. 66), cioè dell'uomo in quanto animal rationale e in quanto io-persona. La filosofia finora si è interrogata sull'uomo e sull'io in generale invece che sull'uomo reale e sull'io reale, ossia rilevati nella loro fatticità: ora è necessario "interrogarci su *noi stessi*, sull'essenza che ci è propria", anche se il rischio che si corre è quello di ricadere nell'egoismo, di porsi "al centro di tutta l'umanità, reale e possibile" (LL34, p. 67). Questo interrogarsi sull'essenza dell'uomo "non è scientifico ma filosofico"; dice Heidegger: "stiamo entrando in un'epoca in cui la domanda sull'essenza dell'uomo per la prima volta deve essere di nuovo posta". È questa un'affermazione decisiva.

18 Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Progettazione e negazione della vita*, cit.; Id., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi Torino 2007. Secondo Esposito ciò che viene meno nell'opera demolitiva del concetto di uomo è il rapporto che si era venuto a instaurare nella modernità e che di essa ne era una vera e propria trave portante. Ora, la relazione che si determina tra individuo, diritto e umanità, i tre concetti che formano la "categoria di persona", il "postulato indiscusso" della *civiltà* occidentale, il cui valore è universalmente riconosciuto, viene totalmente disarticolata da Heidegger.

Nell'epoca e con l'avvento del totalitarismo sorge la necessità di ripensare l'uomo, di rivederne gli statuti; l'uomo dell'illuminismo razionalistico e liberale non è più adatto a vivere nella nuova temperie storica, egli è finito e a esso non si sostituisce un *Übermensch*, come pensa Baeumler, bensì il progetto di un uomo nuovo e futuro; ma questo "sarà un compito di lunga durata", non una rivoluzione ma una nuova *Bildung*, scevra del peso dei valori, libera dai paramenti dello scambio economico e del denaro. L'uomo si sta incamminando su una strada e guadagnando una posizione sulla Terra per la quale diviene decisivo il ruolo di chi pone la domanda "su chi sia l'uomo" e questa domanda non scaturisce dalla genialità del singolo ma è seguita e preceduta da "necessità-ultrapotenti", dal destino.

La critica all'umanismo si fa più cogente quando Heidegger in poche righe tratta della guerra mondiale: questa tragedia non ha secondo lui "in alcun modo toccato o stimolato la domanda sull'uomo", e questo giudizio lascia basiti proprio in quanto *dopo* la grande guerra tutto è cambiato e non è vero come sostiene il filosofo che "vincitori e vinti sono nel frattempo ricaduti nel loro antico stato"; tale affermazione mostra se non la miopia almeno l'incapacità heideggeriana di leggere gli eventi storici fondamentali del XX secolo. Così il richiamo alla guerra mondiale – che riprende l'interpretazione schmittiana dello Stato come stato di eccezione – , come "potenza storica per il futuro del nostro pianeta" (LL34, p. 68), ricalca il bellicismo tipico di ogni totalitarismo. E tuttavia, al di là di questa visione e di questa interpretazione, ritorna la necessità di riproporre la domanda sull'uomo; se la modalità in cui "l'uomo si interroga sull'uomo dipende da come e chi egli stesso sia (…), al contrario, la domanda su chi siamo noi appartiene essa stessa al nostro essere". Questa via indica la perdita del se stesso, una perdita che Heidegger paragona al rapporto che intercorre tra i nullatenenti e i diseredati e la proprietà e l'eredità; gli esempi della perdita del se stesso che Heidegger porta, sono di estremo interesse per la posizione che egli va assumendo all'interno del regime. Un primo esempio mostra come chi non ha né voglia né capacità di portare avanti gli studi universitari può sempre "nell'*epoca dell'Università politica* (…), assumere la direzione degli studenti di una Facoltà", dando così «un contributo politico» (LL34, p. 73); qualsiasi contributo politico, compreso dunque l'impegno di rettore, "è una fuga di fronte a sé"[19]. La politica è sradicamento in quanto

19 "L'azione degli studenti contrapposti all'autonomia del corpo docente era il modo in cui il nazionalsocialismo stava penetrando nell'Università tedesca; molto spesso una parte del corpo docente aveva dato il suo contributo a quest'azione degli studenti nazionalsocialisti contro la pretesa di autonomia della scienza", nota 3. del curatore (U. Ugazio), LL34, p. 73. Contro una tale visione tra i tanti scritti

prassi, perdersi nel negotium quotidiano delle trame del potere; la svalutazione heideggeriana della politica non ha solo una chiara matrice agostiniana, come da più parti è stato correttamente sottolineato[20], ma risponde anche a una intenzione neoromantica e conservatrice; secondo Heidegger infatti "i riferimenti veri in una comunità ordinata e radicata, come accade per esempio in campagna, sono stabiliti dal linguaggio vivente" (LL34, p. 62) e non dai rapporti sociali e politici. A dimostrazione dell'atteggiamento politicamente ondivago assunto da Heidegger viene il secondo esempio: uno studente tranquillo e mediamente intelligente "deve prestare servizio nelle SA", ma "la vita collettiva" non gli è gradita e alla richiesta di sviluppare un tema all'interno di un seminario – trovatolo impegnativo e coinvolgente – chiede l'esonero dal servizio; "questa richiesta non è dovuta alla passione per la scienza, ma in fondo solo all'indolenza"[21].

Passione e perdita di sé indicano come vi sia una relazione tra compito e rinuncia, tra oblio di sé e affermazione del se stesso. Ma ora, nell'epoca dell'hitlerismo, "la domanda su chi siamo *noi stessi*" non può essere quella formulata nell'epoca del liberalismo e dell'io soggetto individuale. Ora, attuale è "il tempo del noi" ma il noi non è ciò che costituisce la comunità[22] poiché altre sono le cose essenziali per fondare un'autentica comunità,

---

reperibili, si veda G. Bataille, *Scritti sul fascismo. Contro Heidegger. La struttura psicologica del fascismo*, tr. it. a cura di G. Bianco (*L'antropologia dell'uscita*), S. Geroulanos (*Dall'avanguardia al contrattacco*), Mimesis, Milano-Udine 2010; cfr. C. Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2011; R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000; H.G. Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in Id., *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pp. 145-164.

20 Cfr. M. Ruggenini, *Il Dio assente:la filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997; M. Ferraris, *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Bompiani, Milano 1992; L. Alici, R. Piccolimini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, I, Città Nova, Roma 2000; Id., *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento*, II, Città Nova, Roma 2002; H.G. Gadamer, *Martin Heidegger e la teologia di Marburgo*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, cit., pp. 25-38.

21 "La *Sturm Abteilung* [SA] è il nome dell'organizzazione militare del partito nazionalsocialista, i cui vertici saranno eliminati con la violenza durante la «notte dei lunghi coltelli», alla fine di giugno del 1934, prima cioè della conclusione del semestre in cui Heidegger tiene le lezioni qui tradotte", nota 4. del Curatore (U. Ugazio), LL34, p. 74.

22 "Anche laddove una comunità genuina determini interamente l'essere del se-stesso, questa comunità non è sotto ogni rispetto il tratto decisivo, l'essenziale per la comunità. In gran parte, il tratto decisivo non è ottenuto nella comunità e a partire da essa, ma a partire dalla forza controllata di un singolo nella sua solitudine, il quale beninteso deve avere in sé l'impulso che gli dia diritto alla solitudine",

cose che non sorgono dai rapporti tra i componenti, ossia dal noi, "ma nella forza controllata di un singolo e nella sua solitudine", cioè nella figura del *Führer*. Ma anche nell'epoca presente ci sentiamo minacciati e guidati dalla perdita del se-stesso, pur sapendo che questo potrebbe risiedere proprio nella sua perdita; siamo "presso noi stessi" o siamo invece "spostati", s-viati, (*verrückt*) cioè "deviati rispetto al corso delle determinazioni; così Heidegger, riecheggiando Paolo di Tarso e Hölderlin, si chiede "siamo forse finiti nel vuoto nonostante l'inebriante pienezza?". L'essenza delle cose è ancora una domanda per noi assillante o la abbiamo lasciata per le faccende mondane che ci aiutano a "sfuggire alla gran noia"? siamo ancora noi stessi o l'alienazione ha prevalso in noi cosicché percepiamo "il nostro se-stesso come alieno"? Il nostro se-stesso va cercato di nuovo "con una torsione" in quanto esso è ciò *verso cui* noi "dobbiamo guardare e rivolgerci", come il centro durante il cammino della filosofia autentica lungo la circonferenza. Se il se-stesso oggi è alienato, e questa è la sua manifestazione corrente, perciò stesso essa è verità. Noi non abbiamo ancora fatto oggetto della nostra investigazione quel noi "che noi stessi siamo", ci manca ancora una nostra precisa determinazione; non sappiamo ancora cioè la nostra essenza e dunque l'essenza dell'uomo. Perdere il se-stesso appartiene all'essenza del se-stesso così come è stato pensato dalla tradizione filosofica, dalla rappresentazione del se-stesso a partire dalla perdita e così determinandolo come ciò che può essere colto soltanto con una speculazione "a ritroso", soltanto "nella *riflessione*, come se l'uomo fosse uscito da sé e dovesse attuare un ritorno a se stesso". È questo il percorso à *rebour* della metafisica, il nietzscheano mondo dietro al mondo, la decostruzione dell'uomo composto dell'ontologia. Alla fine, Heidegger giunge a una soluzione che dura ben poco; se la domanda dal che cosa è l'uomo si è via via spostata al

---

LL34, p. 82. Siamo qui a cavallo tra capo carismatico e Waldgänger, tra dimensione politica e dimensione ontologica. Sull'argomento, troppo vasto, per essere qui solo preso in considerazione, mi limito a qualche rinvio bibliografico che mi sembra utile: G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi,Torino 1998; R. Panattoni (a cura di), *La comunità. La sua legge, la sua giustizia*, Il Poligrafo, Padova 2000; V. Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004; D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, cit.; M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, tr. it. e postfazione di D. Gorret (*La comunità, l'opera, la morte*) e prefazione di J.L. Nacy (*La comunità affrontata*), SE, Milano 2002; J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 2001; J. Derrida, *Le politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi,Raffaello Cortina, Milano 1995.

chi, fino al se stesso e al noi stessi, la risposta che Heidegger fornisce nel 1934 è "«*noi siamo il popolo*» *in forza della decisione*".

2. *Tecnica e violenza. L'introduzione alla metafisica*

Se la filosofia autentica, non quella insegnata dai professori che trasmettono unicamente una serie di conoscenze utili soltanto "alle esigenze di una media cultura delle filosofie finora esistite" – cosicché si pensa che questa sia *la* filosofia, "mentre si tratta, nei migliori dei casi di semplice scienza della filosofia" (EM35, p. 23) – non ha per noi uomini moderni alcuna *utilità* e di essa "*noi* non possiamo farcene nulla", forse però è la filosofia che può essere in grado di "fare qualcosa *di noi*". Tramite una citazione di Nietzsche – "un filosofo è un uomo che vive, vede, ascolta, sospetta, spera, e costantemente sogna cose straordinarie"[23] – Heidegger perviene a una vera e propria definizione in positivo di filosofia: "filosofare significa interrogarsi su ciò che è fuori dell'ordinario" (EM35, p. 24), "filosofare (…) è uno stra-ordinario (*ausser-ordentliches*) porre domande su quello che è fuori-dell'ordinario (*Ausser-ordintlichen*)"; la filosofia è il filosofare in quanto pone domande su ciò che non è ordinario, comune e quotidiano, e questo domandare non può essere più lontano da quello socratico-platonico, in quanto non è volontà di sapere per *agire*, ma è un volere che è *Entschlossenheit*, decidersi per la non chiusura all'essere da parte del Dasein umano, la cui essenza consiste nell'essere-esposto (*Ent-borgenheit*) "per l'illuminazione dell'essere" medesimo (EM35, p.32).

Sono queste le due modalità del «ci» (*Da*) umano, le due possibilità di esistenza: volere il sapere in vista dell'agire – e da ciò deriva il dominio della ratio – o il domandare e il voler sapere come decisione per la non chiusura – che non è la soggettivistica apertura all'essere, come ad esempio ci si può aprire a Dio – che è esposizione *per* l'irradiamento dell'essere. Attività, teleologia, razionalità, soggettività e, di contro, lasciar essere e lasciarsi essere esposti per.

23 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (SS 1935), MHGA Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, Mursia Milano 1979, traduzione condotta sul testo pubblicato da Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; il passo citato è, F. Nietzsche, VII, 269, p. 24. L'opera è stata citata nel testo con la sigla EM35. Cfr. M. Cacciari, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in «il Centauro», 6, settembre-dicembre 1982, pp. 70-101; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981.

"Noi – dice Heidegger – non possiamo appartenere a nessuna cosa, neppure a noi stessi" (EM35, p. 39). È in questo luogo che trova definitivamente conferma la tesi, sostenuta nei primi due capitoli dell'*Introduzione*, secondo cui l'essere dell'uomo non può essere identificato in senso assoluto e univoco con il Dasein. Anche se l'Esserci è *Je meines* «sempre mio», ciò significa che il Dasein ha riempito e colmato (*zugeworfen*) il mio Sé; l'Esserci è la cura (*Sorge*) "dell'essere dell'essente come tale – *non solo dell'essere dell'uomo* – estaticamente aperto in essa". Ma per chi ha ancora dubbi, Heidegger specifica: "il dire che l'esserci è «sempre mio» non significa *né che sia posto da me, né che sussista isolatamente in un io singolo*". L'esistenza dell'uomo non va confusa con il Dasein poiché esso "è *se stesso* per il suo essenziale rapporto (*Bezug*) all'essere in generale"; è ovvio che se il Dasein viene identificato con l'esistenza umana tutto l'impianto di *Sein und Zeit* viene meno e si dà la possibilità di pensare l'ontologia heideggeriana come una filosofia dell'esistenza come hanno fatto, tra gli altri, Löwith e Levinas, come si è visto. Va inoltre sottolineato che tale interpretazione non è una "svolta" heideggeriana degli anni Trenta; a riprova che fin da sempre Heidegger ha pensato il Dasein come la forma *neutra* dell'esistenza, o meglio, come l'esistere a-formale che non può essere confuso con la forma-esistenza dell'uomo, è sufficiente leggere le ultime righe di questo passo della *Einführung* "l'esserci infatti è *se stesso* per il suo essenziale rapporto (*Bezug*) all'essere in generale. *Tale è il significato della frase più volte ripetuta in Sein und Zeit, secondo la quale «all'esserci appartiene una comprensione dell'essere»*". Nessun soggettivismo, dunque, mina l'opus magnum heideggeriano, ma proprio già da esso e con esso vi è l'operazione di de-personalizzazione dell'uomo; se l'esistenza umana si manifestasse come Dasein , ossia come quell'ente particolare che si pone la domanda sull'essere, quale sarebbe la differenza con la metafisica classica? Il Dasein come esistere puro dice un uomo privato della coscienza come sua essenza e richiede di ripensarlo nella sua autenticità (*Eigentlichkeit*) e nel suo esser proprio. E questo fin da *Sein und Zeit*.

La ragione, allora, per cui l'uomo e i popoli, pur impegnati "nei loro più grandi affari ed imprese" e costruendo la loro esistenza tramite molteplici e costanti relazioni con gli enti, si trovano in un'intima e profonda decadenza è che, senza alcun sentore, sono caduti "da gran tempo fuori dell'essere, senza saperlo" (EM35, p. 47). Con ciò tuttavia non s'intende sostenere che anche l'uomo non sia Dasein, quanto che la sua esistenza ne sia la forma esaustiva, bensì una forma come gli altri enti, che tuttavia si distingue in quanto dotata di linguaggio.

Nel capitolo terzo dell'*Introduzione* che titola *La domanda sull'essenza dell'essere*, e che appare come uno sviluppo del semestre estivo del 1934, Heidegger afferma che "essere uomo significa essere uno capace di dire (*ein Sagenden*)" (EM35, p. 92); l'uomo è colui che dice sì o no, che afferma o nega solo in quanto la sua essenza è quella di essere "un dicente (….), *il* dicente" e questo è ciò che lo distingue dagli altri enti animati e inanimati, ma anche "dagli dèi". Se l'essenza dell'uomo non risiedesse nel linguaggio, "tutto l'essente rimarrebbe chiuso per noi: l'essente che noi siamo non meno di quello diverso da noi"; la nostra essenza consiste, dunque, nel saper dire; e questo dire che pone l'uomo nella potenza del suo esserci, consiste nell'interrogare, ossia nell'investigazione sul senso dell'essere: "in *Sein und Zeit*, per la prima volta nella storia della filosofia, il problema relativo al senso dell'essere viene posto e svolto *come problema*". L'autentico interrogare, ossia l'autentica essenza dell'uomo, coincide con la posizione del chiederci sul senso dell'essere; l'uomo autentico è colui che si pone il problema del senso dell'essere e non del senso del suo agire o del modo di produrre per un migliore *eu zen*; nessuna domanda "etica" che abbia risposte su bene e male, utile e dannoso, può essere un dire autentico e rispecchiare quindi l'essere dell'uomo, "il nostro interrogare risulta tanto più autentico quanto più ci atteniamo con aderenza e costanza a ciò che più merita di essere investigato" (EM35, p. 93): la *Seinsfrage*, appunto, che qui si dà nella forma metafisica della domanda "perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?".

Tuttavia, comprendere l'essere non è per l'uomo qualcosa di accidentale che può succedere o non succedere, non è solo "qualcosa di reale" per l'esserci dell'uomo ma anche qualcosa di "necessario", proprio in quanto è l'essere che si schiude alla possibilità del nostro comprendere e "senza tale apertura dell'essere non potremmo in nessun modo essere «gli uomini» (EM35, p. 94). L'uomo è uomo non in quanto zoon politikon e animal rationale che si pone domande per risolvere problemi – e metafisicamente si pone la domanda sull'essere dell'ente – bensì in quanto l'essere si schiude per una sua possibile interrogazione, un dire problematico che ne rispecchia l'essenza; non dall'Uomo (animal rationale) verso l'Essere (il *trascendens* puro, *Seyn*) – movimento questo che non può essere equiparato a quello dello spirito ebraico criticato da Hegel in quanto spirito della scissione, di contro a quello della religione popolare e pubblica della *polis* greca – ma dall'Essere che si schiude all'essente uomo, in quanto unico a essere in grado di interrogarsi e avere in questa capacità – ossia di essere uno che chiede e dice – la propria essenza. Senza una tale apertura dell'Essere verso l'Uomo, questi non sarebbe *uomo*, non potrebbe essere

cioè quell'ente che si distingue dagli altri essenti in quanto ha la capacità di interrogarsi e di dire; tale capacità non è insita nell'uomo ma le è conferita direttamente dall'apertura dell'essere, cosicché l'essenza dell'uomo è conferita dall'essere medesimo.

Questo è un primo passo verso la delineazione di una nuova e originaria essenza dell'uomo, la cui esistenza non ha il carattere della necessità, non è cioè necessario che l'uomo *sia*; anzi, afferma Heidegger, è possibile che egli "non sia affatto". C'è stato un tempo, secondo il sapere scientifico e la tradizione giudaico-cristiana, in cui l'uomo non esisteva; ma tale affermazione è erronea e fuorviante, poiché l'uomo in ogni tempo "era e sarà", in quanto "il tempo si temporalizza"unicamente in virtù del fatto che l'uomo è. Sostenere, quindi, che non vi sia alcun tempo "in cui l'uomo non fosse" non significa affermare la sua eternità, né l'eternità del tempo, ma pensare l'impossibilità del tempo senza uomo e dell'uomo senza tempo, ossia entrambi nella dimensione della finitezza; pensare il tempo come temporalizzazione che si dà "solo come esserci-storico umano" (EM35, p. 94). Il dire corretto, allora, è quello che afferma che il tempo si temporalizza solo quando l'uomo c'è (*es gibt*, *Dasein*), e non quello onto-teo-logico che dice che vi era un tempo in cui l'uomo non era. È questo il secondo passo verso la scoperta dell'essenza dell'uomo. Il terzo e definitivo momento, caratterizzante l'essere umano consiste nel fatto che l'uomo viene a trovarsi nell'esistenza, cioè entra nel Dasein, o meglio, il Dasein lo riempie (*zuwerfen*) di esistenza; così l'uomo viene ad assumere e ottenere una specifica *forma* di esistenza, "una condizione necessaria del suo poter esserci", che è quello di essere in grado di comprendere l'Essere. La modalità specifica che caratterizza l'esistenza dell'uomo, cioè l'essenza medesima dell'uomo, la condizione necessaria del suo poter esserci, consiste nella comprensione dell'Essere; solo questa fa dell'essente uomo un *uomo*. E tale comprensione non ha nulla a che fare con la spiegazione razionale (*Erklären*) né con la razionalità delle scienze dello spirito (*Verstehen*), poiché tale comprensione – nella quale consiste l'essenza propria e autentica dell'uomo – è data dall'apertura dell'essere verso quell'essente che è l'uomo. In questo capovolgimento, che è l'azzeramento dell'uomo in quanto animal rationale consistono l'antiumanismo heideggeriano e la sua posizione all'interno della *Kulturkritik*, che si manifesta come la necessità di "tagliare alla radice le proliferazioni dell'intellettualismo odierno" (EM35, p. 131); e per intellettualismo Heidegger intende l'attuale prolungamento "alquanto scadente di quel primato del pensiero che è stato già da gran tempo preparato e perfezionato con i mezzi della metafisica occidentale".

L'uomo nuovo, che scalza con la forza dell'originario, l'*uomo costruito* dalla *Romanitas* e dalla modernità, è pura capacità (*dynamis*) di interrogare/interrogarsi sull'Essere e comprensione di esso; interrogazione e comprensione sono costitutivi necessari dell'essenza dell'uomo nuovo, che ne determinano il suo poter-esserci, la sua possibile forma di esistenza (Dasein), quella autentica e originaria.

Due luoghi sono decisivi per la determinazione dell'essenza autentica dell'uomo nuovo che Heidegger ha in mente e sono rispettivamente il verso 34 del fr. 8 di Parmenide (tauton d'esti noein te kai ouneken esti noema) e il primo coro dell'*Antigone* di Sofocle (vv. 332-375). Il frammento parmenideo serve a Heidegger per mostrare come l'essere dell'uomo – la sua essenza e la sua modalità di esistenza, cioè il suo specifico Dasein –, al di là di ogni ottica soggettivistica, venga determinato unicamente "in base all'essenza dell'essere" (EM 35, p. 147). Ciò che caratterizza e distingue l'essere uomo sta infatti nel suo "appartenere all'essere", quest'ultimo inteso come "apparire imponentesi", cioè come *phisys*, in virtù del quale si determina "l'essenza dell'esser-uomo" (EM 35, p. 148). Tutto ruota sul fatto che *noein* non può, secondo Heidegger, essere tradotto con pensare, né con un altro termine – come "*apprensione*" – che esprima "una facoltà, un modo di comportarsi dell'uomo", cioè di un soggetto cosciente e razionale così come la fenomenologia husserliana aveva riproposto con successo; questo uomo è quello raffigurato "sulla base di una biologia, di una psicologia e di una gnoseologia vuote e piatte". Critica dunque alla fenomenologia coscienzialistica e alla visione psicologistica dell'uomo, ma anche, e questo forse è il dato più importante, al biologismo razziale nazionalsocialista. Va qui ricordato, solo di passaggio, che il 1935 è l'anno delle «Leggi di Norimberga» e del premio Nobel per la medicina a Hans Spemann, già rettore a Friburgo (dal 1923 al 1924), ma soprattutto uno dei padri della manipolazione genetica e dell'embriologia, considerato l'inventore della tecnica della clonazione[24].

24 Cfr., D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010; R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit.; G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la vita nuda* , cit.; A. Cutro, *Sovranità e vita in Michel Foucault*, in «La società degli individui», n. 17, anno VI, 2003/2, pp.67-79; N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. di I. Bussoni, M. Mazzeo, DeriveApprodi, Roma 2008, in Appendice testi di D. Marconi, *Il ritorno della natura umana*; S. Catucci, *La « natura» della natura umana*; P. Virno, *Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio*. Cfr. pure G. Deleuze, G. Canguilhelm, *Il significato della vita*, tr. it. e intr. di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006.

Ciò che Heidegger sottolinea in questo paragrafo del IV capitolo, *Essere e pensare*, è che se voler determinare l'autentica essenza dell'uomo non si risolve in una risposta – non segue cioè il metodo lineare dialettico della filosofia e della scienza che porta sempre ad un risultato, altrimenti cade in un'aporia – ma consiste sempre e solo in una domanda, le cui soluzioni sono storiche poiché costituiscono "l'essenza stessa della storia", tale domanda sull'uomo "deve essere sempre posta in un rapporto essenziale con la domanda sull'essere"; ciò significa che il domandare circa l'uomo non ha "un carattere antropologico, ma storico e metafisico" e nel momento in cui esso viene enunciato dalla "metafisica tradizionale" viene di per sé tradito, in quanto quella metafisica è "essenzialmente una «fisica»"[25].

Svincolato il *noein* dall'essere una facoltà umana, questo diviene l'accadere (*Geschehen*) in cui compare l'uomo, in cui entra come essente nella Storia (*Geschichte*) e questo apparire dell'ente uomo nell'accadere della storia è il suo pervenire all'essere; in questo modo il *noein* – non più proprietà definitoria dell'uomo e facoltà unicamente sua – si manifesta come "l'evento (*Geschehnis*) che possiede l'uomo". Non è dunque il *noein* che appartiene ed è sviluppato dall'uomo, ma viceversa è l'uomo ad essere all'interno del *noein* e da questi diretto e posseduto; nel *noein,* scrive Heidegger, "si attua (…) il consapevole manifestarsi dell'uomo in quanto storico (custode dell'essere)" (EM35 p. 149). Come è noto tale 'definizione' di uomo sarà ripresa e sviluppata nella *Lettera sull'«umanismo»*; ma qui ciò che va sottolineato è il fatto che l'uomo esiste ed è uomo solo se, all'interno della sfera del *noein*, egli si manifesta consapevolmente come "un esser-ci storico che ha la forma e il compito di custode dell'essere". Viene meno così ogni tentativo di fare dell'uomo non solo un animal rationale ma anche un soggetto e una coscienza in grado di agire, che trova nella prassi, sia essa etica o politica, la propria verità e la propria essenza. L'uomo per la metafisica tradizionale è colui che è in grado di gestire i processi naturali e sociali, di ordinare il mondo secondo valori, di mettere in atto sempre un processo di razionalizzazione per ottenere, con il massimo di risparmio di energia, gli scopi pre-fissati in virtù della logica scientifica.

Il frammento 8 come il frammento 6, proprio in quanto trattano del *noein* e dell'*einai*, stanno alla base di quella che sarà poi "la determinazione dell'essere dell'uomo" dell'Occidente, in quanto proprio nel rapporto di reciprocità (il "mutuo appartenersi") tra essere ed essenza dell'uomo emerge la separazione tra ente ed essere, caratteristica della metafisica e delle

25 M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della ΦΥΣΙΣ. Aristotele,* Fisica, B, 1, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 193-255.

filosofie tradizionali. Da quanto qui si va dicendo, sembra che Heidegger voglia indicare in Parmenide colui che fonda la specifica determinazione dell'essere dell'uomo in quanto scisso dall'essere stesso, ossia quella concezione che è alla base del senso dell'uomo in Occidente. Insomma Heidegger sembra dire che solo dopo e solo nella reciproca appartenenza di *noein* ed *einai* proposta da Parmenide è possibile pensare l'uomo come scisso dall'essere cioè pensarlo come lo penserà la metafisica, definendolo in base a un concetto. È nell'opposizione di essere e pensare che l'uomo "viene (…) al cospetto dell'essere" e questo, sottolinea Heidegger, è l'evento dell'apparire dell'uomo come uomo storico, un "apparire consapevole" che fa dell'uomo un ente storico; e solo in quanto è riconosciuto come uomo storico egli può essere "«definito» in base a un concetto, ossia come zoon logon echon, animal rationale, essere vivente ragionevole". La definizione di uomo in quanto zoon logon echon ha innanzitutto ed essenzialmente un carattere zoologico, come Heidegger aveva già indicato anche nel corso del WS 1929/30 e lo zoon rimane ancora qualcosa di non chiarito e "discutibile"; in più, e questo è il dato decisivo, "è solo nel quadro di questa definizione che si è costruita la concezione occidentale di uomo" (EM35 p. 150). A questa sono connesse e derivano l'antropologia, l'etica, la psicologia e la gnoseologia, cioè l'impianto sapienziale e la modalità di vita storica propri dell'Occidente. Ed è tale definizione "capitale" di uomo ad essere vettore di decadenza e a costituirsi di per sé come decadente; fintanto che l'uomo si penserà e porrà problemi all'interno di questa cornice e "sulla base di una prospettiva che essa ci offre", l'uomo erigerà barriere che lo isoleranno dall'ambito dell'essere ossia dall'ambito in cui originariamente appare l'essenza autentica dell'uomo, e così anche la domanda sulla sua essenza gli rimarrà estranea.

Viceversa per sfuggire all'epoca della decadenza, in cui si è perduta "ogni passione per il domandare" in cui "la maggior parte della gente" non è più in grado di discernere tra decisioni fondamentali e comportamenti indotti, e in cui è venuta meno "la grandezza della volontà storica", va riproposta "la domanda su ciò che l'uomo è". Egli diviene uomo solo dove l'essere che si schiude nel domandare produce la storia e solo in quanto l'uomo è un essente "storico-interrogante" egli "perviene a se stesso, ad essere un Io". Ipseità significa che "l'essenza che a lui si apre" viene trasformata dall'uomo in storicità, ove egli si costituisce; tale ipseità non dà all'uomo il carattere fondamentale di essere "in primo luogo un «io», un singolo (…); egli lo è altrettanto poco che un «noi» o una comunità" (EM35 p. 152). L'uomo storico nel suo essere se stesso non è né una res cogitans né uno zoon politikon; nessuna definizione erudita ci può ridare il

senso dell'uomo poiché esso risiede, come dice Eraclito, nel *polemos,* nella *Auseinandersetzung*, nella contrapposizione/confronto tra uomini e dei; ed è questa lotta a conferire limite e forma all'uomo[26].

Lo scopo di Heidegger è quello di indagare "la separazione di «essere e pensare» nella sua origine", in quanto essa determina l'essenza dello spirito dell'Occidente, poiché in virtù di tale separazione l'essere viene pensato secondo gli schemi logici della ratio; ma tale separazione permane anche quando essa abbandona la ragione per l'irrazionale, la logica per l'alogico. La sentenza parmenidea risulta così "il principio-guida della filosofia occidentale", poiché non è stato più compreso il suo dire originario e veritativo che la ratio umana non ha saputo trattenere, e "la perdita della verità di questa proposizione si verificò, subito dopo Parmenide, presso i Greci stessi". La ragione, la metafisica hanno dunque obbligato la verità originaria e, come afferma Heidegger, "l'originario rimane tale solo se ha la costante possibilità di essere ciò che è" ossia di essere *origine*. In tal modo si è a posteriori inserita la concezione metafisica tradizionale dell'uomo animal rationale all'interno della sentenza parmenidea, fraintendendo quella che era l'esperienza greca dell'essenza dell'uomo; tale fraintendimento si è poi perfezionato grazie alla visione cristiana e al concetto moderno di uomo, cioè come persona e soggetto, per giungere alla interpretazione contemporanea che è "una scialba e vuota mescolanza dei due". Ma non comprendere più il senso greco dell'uomo non è poi così grave; quello che è "fatale" è l'aver smarrito il senso di verità che la proposizione possiede: "poiché è senz'altro in essa che si compie la decisiva determinazione dell'essere-uomo". Che cosa per i Greci significhi l'essere-uomo ce lo dice la poesia e "il modo di pensare di Parmenide e di Eraclito è ancora poetico", ma sarà il primo coro dell'Antigone a dirci la verità dell'essenza greca e quindi originaria dell'uomo.

"*Polla ta deina kouden anthropos seinoteron pelei*"; è sulla parola *deinotaton* che si gioca non solo l'interpretazione di Heidegger[27] ma anche il senso dell'uomo in generale: "di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia

26 In questo senso non vi è alcun titanismo che invece può essere rilevato nel ribellismo bellicista di Jünger, caratterizzato da una estremizzazione neoromantica e aristocratica dell'individuo, il cui riferimento può essere il titanismo faustiano e l'Inno goethiano *Prometeo* (1773). Molto più vicino Heidegger appare alla poesia di Jean Paul e al suo *Discorso del Cristo morto* (1789): "dall'alto dell'edificio del mondo proclama che non vi è Dio alcuno".

27 Diversa sarà la sua lettura nel corso del semestre estivo del 1942 su *Hölderlins Hymne «Der Ister»*; cfr. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999, pp. 27 sgg.

di più inquietante dell'uomo s'aderge"; è questa la definizione preteoretica e antepredicativa – forse si potrebbe dire la descrizionone fenomenologia – che il linguaggio poetico dà dell'uomo, cogliendolo, come dice Heidegger, "nei suoi estremi limiti e nelle scoscese profondità del suo essere" (EM35, p. 157), che non possono essere viste con gli occhi della ragione. Per questo, l'uomo così descritto in quanto "ciò che vi è di più inquietante" può rivelarsi unicamente "a una prospettiva poetico-pensante". Ma che cosa significa in Heidegger *deinon*? Per un verso il termine esprime ciò che è terribile, spaventoso nel senso di qualcosa che si impone e domina con la forza (*walten*), provocando panico e angoscia ma anche quel "timore discreto, mediato, raccolto", proprio perché *il dominio* (*walten*) che sopraffa e schiaccia imponendosi è caratterizzato nella sua costituzione da violenza e prepotenza[28]. Per un altro lato, invece, *deinon* designa l'essere violento, l'esercitare la violenza; *l'uomo*, in questo secondo caso, è *deinon* non solo perché dispone della violenza, ma in quanto è egli stesso violento, "l'uso della violenza è il carattere fondamentale non solo del suo agire, ma del suo stesso essere".

E tuttavia, Heidegger specifica che violenza (*Gewalt- tätigkeit*), l'azione della violenza, non corrisponde all'uso comune del termine nel senso di "brutalità e arbitrio", ma lo "oltrepassa". Nell'uso comune del termine, la violenza, inserita in una sfera dell'esistere determinato "dalla convenzione dell'accomodamento e della mutua assistenza" – assunta cioè in ambito di sistema di diritto come ha mostrato Benjamin – è considerata "come perturbamento e violazione". Ma se si svincola l'uomo dal suo essere animal rationale, un ente etico dotatosi di una assiologia che ha vincolato la sua libertà e la sua responsabilità, allora l'uomo è *deinon* "in quanto, appartenendo per essenza all'essere" è esposto alla violenza predominante dell'essente "nella sua totalità". L'uomo, poi, è *deinon* anche perché egli esercita la violenza e quindi è "il violento", l'uomo che "raccoglie" (*legein*, *logos*) il dominio e lo porta a manifestazione. Dunque l'uomo è il più violento poiché egli "esercita la violenza in seno al predominante", ossia domina l'essente nella sua totalità.

Il violento è l'inquietante o anche viceversa l'inquietante è il violento; l'inquietante (*das Un-heimlich*) è ciò che toglie la tranquillità dell'abitua-

28 Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, tr. it. e intr. a cura di R. Solmi, pp. 5-28. Cfr. J. Derrida, *Forza di legge*, cit.; sullo stesso versante si veda A. Haverkamp (hrsg. von), *Gewalt und Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994; critico, invece, il testo di B. Menke, *Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der lektüre Derridas*, ivi. G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, cit.

le, la "sicurezza inconcussa" del familiare; in questo senso *das Unheimlich* è *das Unheimliche*: l'in-quietante è l'estraneo, lo straniero, il "non familiare" che ci sradica con violenza "dal nostro elemento". Vi è qui una svolta fondamentale nel pensiero heideggeriano circa l'uomo; se fino al semestre estivo del 1934 si poteva rilevare un consistente legame con il senso di appartenenza e radicamento dell'uomo nella sua *Heimat* – intesa come terra natìa – e una implicita adesione alla teoria schmittiana amico/nemico, ora l'uomo diviene ciò che vi è di più inquietante, e l'inquietante, ossia l'essenza stessa dell'uomo, è ciò che lo sradica dalla sicurezza della vita familiare, dalla terra patria, dai legami e dai vincoli della casa natìa. L'uomo è divenuto tale in quanto "svolge la sua essenza in mezzo all'in-quietante", egli cioè ora "fuoriesce e sfugge da quei limiti che gli sono anzitutto e per lo più familiari"; fa violenza, trasgredisce e trasgredisce proprio i limiti dell'*Heimat*, rompe i vincoli per far essere il dominio dell'inquietante. È questa l'altra parte della critica alla violenza del diritto borghese moderno che Benjamin aveva affrontato negli anni Venti[29]. Se poi questo è dominio della violenza, ciò non toglie che "essere ciò che vi è di più inquietante costituisce il carattere fondamentale dell'essenza umana" e che "l'espressione: l'uomo è ciò che vi è di più inquietante, costituisce la definizione propriamente *greca* dell'uomo" (EM35, p. 159). Questa, che sta a fondamento della successiva definizione aristotelica di uomo, secondo genere prossimo e differenza specifica, in quanto zoon logon echon, è l'autentica definizione greca di uomo, che pone le basi della violenza come diritto e del diritto come violenza. A questa noi ci dobbiamo rifare.

L'uomo è colui che apre strade, che rischia e si avventura "per tutte le sfere dell'essente", chi ha il dominio e che predomina, ma proprio in questo suo continuo tentativo di aprirsi vie nuove, l'uomo "viene gettato fuori da ogni strada"; da ciò si origina l'in-quietudine dell'uomo stesso che è nella sua essenza il più inquietante, ossia il più violento per diritto. L'uomo è il più inquietante tra gli essenti poiché egli esperisce la totalità nella inquietudine, poiché agisce con violenza e prepotenza, e così facendo rifiuta la quiete dell'*Heimat*, il radicamento alla terra natìa; ma ciò che lo fa divenire il più inquietante tra gli essenti è il suo andare "per vie senza uscita", il suo essere scalzato fuori dal solco, il suo essere de-pistato che

29 J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, cit.; Id., *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971; G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, cit.; E. Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e di politica*, cit.; H. Arendt, *Sulla violenza*, cit.

provocano l'estromissione dell'uomo dalla relazione fondamentale con l'*Heimat*, e "l'*ate*, la rovina, la sciagura incombe su di lui". Quest'uomo, che è l'uomo greco, ha nella *polis* il fondamento e il luogo del suo esser-ci, la *polis* è il punto d'incontro delle vie e il suo senso consiste nell'essere "il luogo, il «ci» (*Da*) in cui e per cui l'esser-ci (*Da-sein*) storicamente sussiste". La forma umana del *Dasein* si manifesta come storicità; l'esistenza (Da-sein) propria dell'uomo non è l'esistere in sé e per sé ma l'esistenza in quanto storica; per tale ragione il *Dasein* è l'esistenza neutra, vale cioè l'esistere dell'essente nella sua totalità e della totalità degli essenti. In questo senso, allora, il luogo – il ci dell'esser-ci (il *da* del *Da-sein*) – dell'esistenza storica dell'uomo è la *polis*, essa afferma Heidegger, "è il luogo della storia (*Geschichtestätte*), il «ci», *nel* quale, *dal* quale e *per* il quale la storia accade" (EM35, p. 160). Politico, cioè appartenente alla *polis*, significa "situato nella storia", e al luogo della *polis* appartengono dèi e sacerdoti, templi, poeti, pensatori, re ed eserciti; tutto è politico in quanto storico e tutti gli uomini *sono*, perché situati all'interno della *polis*, in una dimensione di violenza ed essi stessi violenti; qui gli uomini divengono "eminenti nell'essere storico come creatori, come uomini d'azione". Ma è proprio tale potenza, il dominio violento esercitato nel luogo storico che produce nell'uomo lo sradicamento, che lo fa essere *apolis*, *heimatlos*, senza città e quindi senza storia, mancante e privato della sua essenziale forma d'esistenza, gettato "senza scampo" nel mezzo dell'essente nella sua totalità, senza più "istituzioni né frontiere" – senza limiti e leggi ma anche senza identità e autoriconoscimento – "senza casa e senza leggi, per il fatto che *in quanto* creatori debbono sempre di nuovo fondare tutto ciò". L'uomo, così, diviene straniero a se stesso, sradicato e anarchico, oltrepassa, inconsapevole, frontiere, viola le leggi perché non ne ha e vaga per terra e per mare perché non ha patria. Abbandonando la Terra per il Mare, "si dispone e si espone alla forza soverchiante, *senza dimora*, del flutto marino", abbandona "l'indistruttibile dominio della Terra", cioè la massima divinità. L'uomo, colui che violenta la terra, non riesce con la sua forza inquietante e "autodistruttiva" a scalfire il predominio di colei che elargisce quiete "con la tranquilla superiorità di una grande ricchezza" che non conosce sforzo né fatica. Qui irrompe con la violenza del suo produrre e del suo sfruttare – con la sua tecnica – l'uomo che "dirompe [la terra] con l'aratro e coinvolge l'infaticabile nell'agitazione del proprio sforzo". Se la terra dona nutrimento, generazione e crescita senza fatica, la sua *poiesis* è l'altro da quella dell'uomo: la tecnica e la produzione umane sono sfruttamento di beni limitati per un progresso illimitato.

Nella interpretazione di Heidegger, l'uomo così descritto da Sofocle nel Coro dell'*Antigone* non rappresenta l'uomo dotato di ingegno e di tecnica che sottomette con la sua razionalità Terra e Mare, questo infatti è un banale fraintendimento dell'uomo moderno; qui non si tratta dell'*Uomo*, dell'umanismo razionalistico, ma "di un progetto poetico" circa l'essere dell'uomo che rimane un essente tra gli altri essenti, alla ricerca delle sue possibilità e dei suoi "limiti estremi". Il Coro non va letto neppure come la storia dell'evoluzione dell'uomo attraverso l'acquisizione di conoscenze sempre più raffinate in base al sapere (*techne*). L'uomo, violentatore nella sua essenza, è colui che porta "a manifestazione in tutta la sua prepotenza" il suo essere predominante che ha nel mare, nella terra e nell'animale i suoi oggetti di dominio; "la parola, l'intelletto, il sentimento, la passione, l'attività costruttiva non appartengono solo alla potenza umana che pre-domina ma anche al mare, alla terra, alla vita". Vi è dunque una doppia forma di dominio: dall'interno (uomo) verso l'esterno (mare, terra, animali, vita) e dall'esterno verso l'interno. Il *Durchwalten*, il dominare, tramite l'uomo, l'esterno "serve solo a celare il carattere inquietante del linguaggio, delle passioni in cui l'uomo si trova storicamente disposto mentre ritiene di essere lui a disporne" (EM35, p. 164). Queste potenze si offrono all'uomo nella loro più usuale "familiarità", concedendosi "nella loro inessenzialità", spingendo l'uomo *fuori* dalla propria essenza e in questo *fuori* lo mantengono. In questo senso, esse manifestano il loro carattere di potenze dell'inquietudine.

L'estraneità dell'uomo alla sua essenza autentica risulta in tutta la sua portata dal fatto che egli si ritiene colui che ha inventato il linguaggio, l'arte di costruire, la poesia ma anche le facoltà dell'intelletto; ora, si chiede Heidegger, "come potrebbe mai l'uomo inventare ciò che domina per entro a lui (*durchwaltet*) e sul fondamento del quale soltanto può egli stesso *essere* come uomo?" (EM35, p. 164). L'uomo non ha trovato ma si è trovato nello spazio (*da*) del predominante, nel "prorompere" del mare, della terra e dei viventi; egli non possiede il dire poetico, il progetto del pensiero, l'azione creatrice di Stati, tutte forme della violenza e dell'inquietante – del *deinon* – ma possiede quella forma di potenza e di dominio che è in grado di "accordare le potenze grazie alle quali l'essente si schiude come tale, per via dell'uomo che entra in lui".

Nietzscheanamente si potrebbe dire che l'uomo "è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'uomo è che egli è un *passaggio* e un *trapasso*". La violenza con la quale l'essente viene all'apertura deve essere governata dall'uomo per poter essere se stesso, ossia un essere storico; il *deinon* non è un'invenzione, una caratteristica o una facoltà dell'uomo; la

violenza del pro-durre, come quella del linguaggio, è ciò che apre lo spazio all'essente che dominerà, il *deinon*, "l'inquietante di chiunque faccia violenza". L'uomo violento subisce la violenza come "mancanza di scampo" in quanto è di continuo rigettato nelle strade che lui stesso con violenza ha aperto; qui si immobilizza, si perde, si svia, "s'impiglia in ciò che ha dischiuso, traccia in tale viluppo la cerchia del proprio mondo", e così facendo "si preclude all'essere". Nell'opposizione tra il dominio dell'essente e la violenza dell'agire dell'uomo si pone in atto "la possibilità della caduta in ciò che è senza uscita e senza luogo", cioè "nella rovina".

La violenza dell'esserci umano si "infrange" sulla strapotenza (*Übergewalt*) dell'essere, ma questa è la *situazione* (Da-sein), ossia la modalità di esistenza, propria dell'uomo in cui si trova costretto; l'uomo si trova gettato in una tale situazione, in un tale Da-sein che è il luogo dell'apertura dell'esistenza umana, apertura necessaria e necessitata dall'essere in quanto esso "*ha bisogno* di un luogo per la sua apertura". L'essenza dell'uomo, allora, può schiudersi autenticamente "solo se viene intesa a partire da questa necessità necessitata"; così "esistenza dell'uomo storico significa esser posto come il *varco*" (EM35, p. 165, c.m.)[30] in cui irrompe l'essere, varco che alla fine si infrange sull'essere stesso.

L'uomo è essenzialmente l'inquietante perché ha abbandonato la cura (*Sorge*) dell'*Heimat*, di ciò che gli è proprio e più familiare, per fuori-uscire come predatore violentante – così come ingenuamente aveva messo in luce Spengler –; ma a sradicarlo e a gettarlo nella via della predominanza violenta è l'essere stesso, per costringerlo "ad andare oltre se stesso", per legarlo a sé e "porlo in opera" e grazie a ciò "mantenere aperto l'essente nella sua totalità". È questo un uomo che assomiglia più all'*Übermensch* nietzscheano che all'*Arbeiter* di Jünger; egli violentando, non è costretto ai valori di bontà e bene, di pace e tranquillità o dall'appagamento dato dal successo e dal riconoscimento della sua potenza; egli piuttosto è un "creatore" che vede il mondo dell'uomo comune come "apparenza di compimento", in cui concentra tutto il suo disprezzo. "La rovina, dice Heidegger, rappresenta per lui il più profondo e ampio consenso accordato al

30 Nell'ultima strofa de *La casa dei doganieri*, una delle ultime liriche di *Occasioni*, (1928-1939), Montale dà voce a una figura esistenziale e insieme paesaggistica e psicologica che è centrale in tutta la sua prima produzione, quella del «varco». La strofa dice: "Oh l'orizzonte in fuga dove s'accende/rara la luce della petroliera!/Il varco è qui? (Ripullula il frangente/ ancora sulla balza che scoscende...)./ Tu non ricordi la casa di questa/ mia sera. Ed io non so chi va e chi resta", E. Montale, *La casa dei doganieri*, in Id., *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano 1997.

predominante" (EM35, p. 170). In forma più chiara e anche più incisiva, Nietzsche scriveva "io amo coloro che non sanno vivere se non come quelli che vanno in rovina, perché essi sono quelli che vanno oltre". In quanto varco che mette in opera l'apertura dell'essere all'essente nella sua totalità, "l'esserci dell'uomo storico" è *Zwischen-fall*[31] – un rovinare casuale tra – in cui la potenza dell'essere si libera *formalizzandosi* come storia (*Geschichte*); l'essere – ciò che pre-domina – si dà nella forma (Heidegger dice "trova operativamente la propria conferma" per sfuggire a un linguaggio metafisico di origine vitalistica, ma in fondo riproponendone l'espressione concettuale) della storia, "*è come storia*". Ai Greci l'essere si apre come physis, logos e dike e proprio per questo non si sono mai proposto come fine quello di "costituire la cultura dell'Occidente nei prossimi millenni", poiché il loro Dasein, nella sua "istantaneità e unicità" esperisce l'essenza dell'uomo non tramite la mediazione della ragione ma grazie al linguaggio poetico. Certo, l'essente più inquietate – l'uomo – "deve venir bandito" dalla *polis* e dall'*Heimat*, ma questo volgersi *contro* l'uomo in quanto essenzialmente il più inquietante degli essenti significa, secondo Heidegger, volgersi contro la quotidianità media, la vita de-vitalizzata dell'uomo comune di tutti i giorni. La nuova essenza dell'uomo – il *deinotaton* – non lascia spazio alla *normalità*, al diritto ma *in forza di legge* non si lascia cogliere da essa, bensì, tramite la violenza, soppianta "il normale corso della vita e (…) una condizione ordinaria".

L'essenza dell'uomo come apertura iniziale, pre- e antiscientifica, uomo che è il più inquietante in quanto "cela in sé" il principio (EM35, p. 163), è per Heidegger "*decisiva*"; essa si oppone a quella che si è imposta in Occidente con la definizione di uomo come "essere vivente ragionevole" e che ancora oggi vige. La distanza che intercorre tra le due è quella che c'è tra principio e fine e la fine corrisponde alla "formula *anthropos = zoon logon echon*", l'uomo è quell'essere vivente "che possiede come sua dote la ragione". Il principio, l'inizio che non fu conservato e mantenuto, corrisponde a *physis = logos anthropon echon,* ossia "l'essere, l'apparire predominante, necessita il raccoglimento, il quale possiede l'esser-uomo e lo fonda" (EM35, p.181). in questa differenza fondamentale consiste la concezione heideggeriana di un *altro uomo*, al quale bisogna guardare non volgendosi indietro e ritornando al punto di partenza ma guardando avanti, in quanto l'inizio è presente come progetto (futuro).

31 La traduzione italiana con «in-cidente» non rende bene la figura del «varco», come l'operare un'apertura che tuttavia, essendo priva di fondamento, rovina.

Excursus 1.
Spengler e la tecnica

In *Der Mensch und die Technik*[32] del 1931, Spengler coniuga la dimensione umana con la questione della tecnica, applicando lo schema storicistico del *Tramonto dell'Occidendte* alle civiltà superiori, ossia a quelle che hanno determinato la storia dell'uomo *ab origine*. Nella *Premessa* a tale breve scritto vi è una chiara presa di posizione contro ogni specialismo, convinto com'è Spengler, che il destino dell'uomo può essere compreso solo "se si considerano simultaneamente e comparativamente tutti gli ambienti" in cui l'uomo si trova a operare. Separare politica, religione o arte in quanto "singoli *aspetti* dell'esistenza umana" non può ridare e fornire una conoscenza olistica dell'essere dell'uomo.

Nel primo paragrafo – *La tecnica come tattica della vita* – Spengler mette in evidenza come la questione della tecnica sia tematizzata solo nel XIX secolo, mentre nel secolo dei lumi – "nell'epoca di Robinson e di Rousseau" – l'uomo nella sua primitività è visto come un "animale pacifico e virtuoso" che si è deteriorato a causa della civilizzazione; in questo secolo, il rapporto uomo/tecnica era completamente trascurato in favore dei problemi morali e antropologico-politici; la crescita travolgente della meccanizzazione che ha determinato la vita dell'Europa e dell'Occidente ha posto in primo piano il problema della tecnica e del suo significato per la storia e l'essenza dell'uomo moderno. Per Spengler bisogna allora chiedersi non solo quale valore la tecnica ricopra all'interno della vita dell'uomo ma anche quale sia la sua collocazione etica e la sua costituzione metafisica.

La cultura ottocentesca ha risposto a questi quesiti con due prese di posizione contrapposte: l'idealismo, tardo epigono "del classicismo romantico" – il cui esponente più significativo è Wilhelm von Humboldt – e l'utilitarismo – quello che Spengler definisce "il materialismo di marca essenzialmente inglese, mostrando fin da subito la sua avversione nei confronti della Gran Bretagna, così come aveva gia fatto nel 1915 Werner Sombart con il suo *Händler und Helden* e come poi farà nel 1943 Carl Schmitt con il suo

32 O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, tr. it. di G. Gurisatti, intr. di S. Zecchi, Guanda, Parma 1992. Significativo è il sottotitolo, *Contributi a una filosofia della vita* (*Beiträge zur eine Philosophie des Lebens*). In italiano sono comparse altre due traduzioni *L'uomo e la macchina*, a cura di G. Berrettoni, Il Basilisco, 1980 e *L'uomo e la tecnica* a cura di E. Mattiato, con un sottotitolo di fantasia che suona *Ascesa e declino della civiltà della macchina* e che riprende la traduzione del 1931 di A. Treves per le edizioni Corbaccio.

trattato in forma di racconto per la figlia Anima, *Terra e mare* – di Bentham, Mill e Spencer. Se per un verso, Humboldt e la civiltà dei professori universitari colti, eruditi e raffinati si raccoglievano negli *ateliers* elitari della cultura classica, disprezzando "il nuovo mondo fattuale" della politica, dell'economia, dello Stato e della guerra, dall'altro gli intellettuali liberali ponevano l'utile al centro della vita dell'umanità, il cui telos eudemonistico era quello di trasferire il lavoro umano alla *macchina*; l'utile, così, diveniva l'unità di misura della civiltà, e "ciò che era utile all'«umanità»" apparteneva alla civiltà, era già di per sé civiltà. Contro l'Accademia priva di ogni contatto con la realtà, asserragliata nella certezza educativa del suo umanismo, contro "i filistei del progresso" e i sostenitori dell'equazione felicità = utile – un utile ovviamente per un'umanità ristretta –, ossia contro i mercanti del rampante capitalismo anglo-americano fondato su un'idea di tecnica come "risparmiatrice di lavoro" – il principio di risparmio di energia che Simmel aveva già descritto nel 1890 nel suo primo lavoro, decisivo poi per tutta la sua filosofia, che titola *Die soziale Differenzierung* –, Spengler indica una terza via che è quella propria della rivoluzione conservatrice. Certo, va pure sottolineato che non solo la lotta alla civiltà della macchina, che si risolve in uno sterile antimodernismo così come l'opposizione al liberalismo-liberismo e al marxismo rappresentano motivi fondamentali della appartenenza di Spengler al conservatorismo rivoluzionario, ma anche l'insistenza sulla contrapposizione, che già Klages aveva illustrato nella sua opera principale *Der Geist als Wiedersacher der Seele*, di anima e spirito; infatti in entrambe le posizioni, ma soprattutto nella seconda, "non era certo il caso di parlare di anima", poiché per un verso l'idealismo proponeva il primato del *Geist* come essenza dell'uomo, mentre, dall'altro, l'utilitarismo materialista nemmeno era in grado di pensare e di avere un'anima. Queste due posizioni sono oggi – nel XX secolo – state superate dalla visione effettiva e fattuale della storia mondiale; è questo "il tratto fisionomico" che corrisponde allo "sguardo di Goethe", puramente istintivo, sulla storia e la vita umana.

Lo scopo della tecnica non è come vuole l'età dell'economia monetaria e delle metropoli quello di creare macchine e strumenti sempre più sofisticati, bensì essere la *tattica della vita* che governa la lotta, ossia l'essenza in cui consiste la vita degli animali e quindi pure dell'uomo e che determina l'essere superiore o inferiore rispetto agli «altri», decidendo in tal modo "la *storia* di questa vita". Solo la tecnica, in quanto tattica e non strategia, è in grado di decidere circa il destino di sottomissione o di imposizione; la tecnica "è la forma interna del *modo di procedere* nella lotta, procedimento che si identifica con la vita stessa". La tecnica, dunque, come tattica del

conflitto che innerva la vita in quanto tale, è essa stessa il modo, il come del vivere che si identifica con la vita stessa. La tattica, ossia il comportamento dello stare al mondo rispetto agli «altri» e alle altre forme di vita, è ciò che caratterizza la nostra vita come tale, e quindi l'essenza della vita consiste nella sua modalità ossia nella sua tecnica.

È questa la *Lebensphilosophie* che Spengler propone: il telos della tecnica è quello di essere non produzione di strumenti, ma al contrario la modalità con cui ci si rapporta a essi, "non l'arma, ma il combattimento"; quindi la tecnica, quasi weberianamente, risulta essere per Spengler "un'attività provvista di scopo", che governa e dirige fin dall'origine dei tempi le forme in cui la vita si manifesta come "eterna lotta", dando così origine al conflitto incessante tra uomo e natura che prende il nome di *progresso*.

Nulla di nuovo, dunque; la *Lebensphilosophie* spengleriana è una infelice ripresa di quella simmeliana, come la tecnica in quanto tattica non dovrebbe avere un telos ma essere soltanto applicazione di una metodologia che segue le linee guida di una strategia, questa sì dotata di scopo. Un po' di Weber, un po' di Husserl e di Simmel e tanta critica – a dire il vero aleatoria – della civiltà moderna, dei "popoli dalla pelle bianca" che vivono nelle metropoli e che detengono il predominio della *Kultur*. Se la vita è lotta – intesa da Spengler "in senso propriamente nietzscheano" (sic!) – essa è la lotta del *Wille zur Macht*, lotta non dell'uomo in sé "di cui vagheggiano i filosofi" ma dell'uomo che vive in un determinato tempo e luogo, che appartiene a una "data razza", che lotta contro un "*dato* mondo", la cui vita e civiltà è essenzialmente conformata dalla "*caducità*".

La definizione di uomo – ripresa in senso critico da Heidegger nel corso del WS 1929/30 – che Spengler fornisce dice che: "*l'uomo è un predatore*", riferendosi in modo decisamente superficiale a Montaigne (?) e sempre al povero travisato Nietzsche, a differenza del supposto misconoscimento da parte dei "filosofi idealisti e degli altri teologi". Oltre alla mancanza di rigore, sia storico che teoretico, ciò che risulta difficilmente accettabile è l'idea, che deriva dall'ideologia *völkisch*, di una vita autentica nella sua immediatezza naturale e campestre, un'esperienza di vita che ogni contadino tedesco e ogni autentico poeta della ruralità conoscono bene[33]. Vi è

33 La figura del contadino tedesco è determinata da una "componente di estrema elementarità, nell'immagine dell'eroe nazional patriottico; si ha così la glorificazione di una civiltà, non solo rurale, ma più esattamente, primitiva. In altre parole, il tradizionale, il genuino, finì per essere associato a un primitivismo che da solo aveva forza sufficiente a strappare la maschera artificiosa di una civiltà prodotta dall'uomo: «Che cos'è cultura, che significato ha la parola civiltà? Un sottile strato di vernice, sotto il quale fluisce la natura, in attesa che si apra una crepa da cui

dunque, secondo la proposta spengleriana, un vero e proprio "ordinamento gerarchico della vita e non del corpo", ossia tipi di vita animale come tradizionalmente sono già stati catalogati. Nessuna novità rivoluzionaria in tutto ciò e nemmeno nella metaforica differenza tra erbivori e predatori che bene si adatterebbe – se Spengler lo conoscesse – allo stato di natura che Hobbes delinea nel suo *Leviathan*. La differenza viene trasposta in analogia al mondo dell'uomo; l'uomo predatore è "la forma superiore di vita libera e mobile", ove il concetto di forma come il concetto di vita sono in assoluta alterità con quelli espressi da Jünger, a dimostrazione che la cosiddetta rivoluzione conservatrice, come erroneamente e con una mal celata partigianeria vorrebbe Nolte, non ha denominatori comuni se non quello, ripreso dal movimento nazional-patriottico, della critica, attraverso la violenza, del progresso tecnico della civiltà tardo moderna. L'uomo erbivoro ha già segnato il proprio destino che è quello di essere preda; la prima modalità di vita è offensiva, la seconda difensiva – Jünger direbbe che la differenza corre tra lo stile di vita borghese e l'irruzione della forma dell'Operaio; e così, Spengler continua in una serie di *valori* positivamente marcati per l'uomo predatore e negativamente connotanti l'uomo erbivoro. Nelle pagine successive è debitore a Klages per quanto riguarda la cesura Seele/Geist (Kultur/Zivilisation), così come a Knut Hamsun per quanto concerne il senso della terra e di un'anima caratterizzata dal suo vivere isolato e in modo semplice, contrapponendosi al potere della società burocratica della borghesia cittadina[34], legata e radicata nel concetto di proprietà che, tuttavia, Spengler, cadendo in un'altra vistosa contraddizione, esalta come l'ambito di "un potere illimitato", per difendere il quale l'uomo ha lottato e sconfitto i nemici. La proprietà, allora, non rappresenta "il diritto a un semplice *avere*, ma a un sovrano disporre a piacimento di ciò che si ha"; è qui evidente la distanza teoretica stellare con la *Filosofia del diritto* hegeliana ma anche con il giusnaturalismo nel suo complesso.

L'ethos dell'uomo è quello della lotta incessante tra predatore ed erbivoro e questa è la *tattica* stessa dell'esistere umano: "la tattica dell'uomo è quella

possa erompere all'esterno" (H. Löns, *Der Wehrwolf*, Jena 1910, p. 239, "il più celebre romanzo tedesco di ambiente contadino" come lo definisce Mosse, in cui i «lupi» sono i contadini che accettano uno stato di rapina e di saccheggio durante la Guerra dei Trent'anni, facendo giustizia sommaria dei nemici del *Volk*), G. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., pp. 41-42.

34 Cfr. K. Hamsun, *Fame*, tr. it. di C. Giannini, Mondadori, Milano 1991. Il romanzo è ambientato a Cristiania, l'attuale Oslo, e narra l'estraneità dell'individuo rispetto all'organizzazione sociale del mondo borghese-capitalistico, al quale solo l'arte può forse opporsi.

di un magnifico predatore, valoroso, astuto, spietato. Egli vive attaccando, uccidendo e distruggendo. Ha voluto essere un dominatore fin dalla sua comparsa". Questa idea assolutamente minoritaria all'interno della cultura tedesca ed europea in generale prenderà tuttavia il sopravvento. Non è più sufficiente pensare che la causa di ciò stia nelle teorie di Spengler, di Jünger, di Schmitt e persino di colui che è stato considerato da più parti il maggior filosofo del Novecento, ossia Martin Heidegger. Né è sufficiente una critica sterile che coinvolge per un verso la "*tecnica generica*" degli animali, immutabile e sempre uguale, e la *tecnica dell'uomo* che risulta "indipendente dal genere umano", cioè rappresenta quello spazio in cui l'individuo "si sottrae alla costrizione del genere" e giunge alla propria libertà. In realtà Spengler non esce da alcuna categoria della cultura metafisico-spiritualistica – ed è per questa ragione che Heidegger non lo prende in considerazione –; una prova di ciò è la differenza tra occhio del predatore "che domina «teoreticamente» il mondo" e la mano dell'uomo che ne rappresenta "il dominio *pratico*"[35]. Ancora teoria e prassi, ancora progettazione e applicazione, ancora dualismo anche all'interno dell'uomo predatore. Siamo in piena metafisica, e anche delle peggiori, in quanto manca del rigore e dell'onestà intellettuale dei grandi sistemi metafisici.

L'unico *fatto*, termine che ricorre nel libello di Spengler, è che questo intellettuale "autodidatta" e antiaccademico – l'unica dote che Heidegger gli riconoscerà – afferma la distruzione dell'uomo come individuo responsabile e pone la sua essenza nell'atto del predare e depredare, che si riduce all'espressione della massima violenza, contro ogni forma di diritto e di giustizia.

Excursus 2.
Jünger e la tecnica

In *Der Arbeiter*[36] si trova una decisiva definizione jüngeriana di tecnica: "la tecnica è il modo e la maniera in cui la forma dell'operaio mobilita il

35 Cfr. G. Bataille, *Critica dell'occhio*, a cura di S. Pinzi, Guaraldi, Rimini 1972; M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. di A. Sordini, postfazione di C. Lefort, SE, Milano 1989; H.G. Gadamer, *Elogio della teoria*, tr. it. e premessa a cura di F. Volpi, Guerini e Associati, Milano 1989, in particolare il cap. IX, *L'uomo e la sua mano nell'odierno processo di civilizzazione*. *Aspetti Filosofici*, pp. 103-109; L. Ruggiu, *Teoria e prassi in Aristotele*, Morano, Napoli1973.

36 E. Jünger, *L'operaio*. *Dominio e forma*, tr. it. e prefazione a cura di Q. Principe (*L'età del gelo e la rivoluzione della* forma), Longanesi, Milano 1984. A pag IV

mondo" (A32, p. 140). Ciò che va in primo luogo chiarito è il concetto fondamentale di *forma* (*Gestalt*) che gioca un ruolo essenziale nell'economia del saggio (il sottotitolo suona *Dominio e forma*) e che si differenzia tanto da quella della *Lebensphilosophie* (1918) simmeliana, quanto dalla *Filosofia delle forme simboliche* (1923) di Cassirer come anche dalla figura lukácsiana che si trova in *Die Seele und die Formen* (1911). La forma di Jünger oltrepassa il principio di causalità e costituisce la regola della relazione tra "sigillo e impronta" che plasmano "nell'epoca in cui stiamo entrando" lo spazio e il tempo dell'uomo nell'unica forma olistica che è quella dell'Operaio. Lo *Augenblick*, l'attimo del colpo d'occhio, intuisce – qui *intuitus* è termine che vuole sostituirsi alla ratio illuministico-borghese – il mondo come retto "da una formula più decisa" (A32, p. 31), ossia dalla forma; "nella forma è racchiuso il tutto, che comprende più che non la somma delle proprie parti", una forma che non poteva mai essere raggiunta "per un'epoca anatomizzatrice", obiettivo irraggiungibile dall'epoca borghese della parcellizzazione del lavoro e della specializzazione dei saperi. Ma il tempo nuovo che ha da venire pone l'uomo "sotto il dominio delle forme", lo pone cioè nella totalità ove tutto è forma; essa non è qualcosa di nuovo che viene scoperto e aggiunto alle altre "grandezze" conosciute, ma grazie al nuovo *Augenblick* "il mondo si manifesta come il teatro delle forme e delle loro reciproche relazioni". Certamente Jünger non aveva letto la *Philosophie des Geldes* (1900) né tanto meno la *Sociologie* (1906) di Simmel, eppure, totalmente inconsapevole, riprende pari pari il principio fondamentale della filosofia simmeliana che consiste nel principio di reciprocità (*Wechselwirkung*), che da principio evidente nella sfera sociale diviene, come lo stesso Simmel afferma, principio metafisico per comprendere le relazioni plurali che costituiscono il mondo e l'esistenza umana[37]. Secondo Jünger, non solo il mondo ma l'individuo stesso è forma, e si manifesta come tale; l'uomo possiede una sua forma individuale nel senso che è un tutto fin tanto che esiste concretamente; si differenzia dall'uomo in generale, dall'umanità che è solo uno schema astratto dell'intelletto, ossia

della *Prefazione*, Quirino Principe in nota giustifica così la differente traduzione del titolo, rispetto a quella francese (*Le Travailleur*, Il Lavoratore) proposta da Henry Plard e accolta da Alain de Benoist: "Noi, a un possibile *Lavoratore*, preferiamo *L'operaio* per quella quasi impercettibile sfumatura di maggiore virilità e miticità che era nelle intenzioni di Jünger. D'ora in poi citato nel testo con la sigla A32.

37 Cfr. G. Simmel, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in R. Gassen, M. Landmann (hrsg. von), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Hublot, Berlin 1958, p. 9, ora in Id., *Denaro e vita*, cit., p. 115.

qualcosa di indefinito e aformale. Se è vero che molti uomini non producono una forma è altrettanto vero che un'operazione di divisione specialistico-parcellizzante della forma ha come risultato l'individuo. Per questo, la forma va intesa come quel tutto che contiene più della somma delle sue parti, così come l'uomo è di più del suo essere composto di cellule, organi e membra; allo stesso modo il popolo – come sottolinea Heidegger nel corso del semestre estivo del 1934 – non è il risultato di un censimento (per Heidegger ciò che viene a determinarsi qui è la popolazione e non il popolo) né una "somma di votazioni politiche". Chi non vede questo "*più*", chi cioè non coglie la totalità del mondo e dell'uomo-individuo rimane in uno stato di minorità, "è uno spirito di grado inferiore".

È questa una prima affermazione violenta che pone in luce – almeno all'altezza degli anni 1930/1932 – l'adesione da parte di Jünger alla dottrina della razza; l'inferiorità di spirito, il cui rappresentante è il borghese che s'identifica con l'ebreo capitalista, si trasforma nel § 49 di *Der Arbeiter* in un pericoloso parallelismo in cui "la costituzione dei mezzi tecnici somiglia a quel che avviene nella fisionomia delle razze" e nella caratterizzazione di ciò che è razza: "contrassegno della razza è il fatto che essa possiede non molte e complesse ma assolutamente univoche e semplicissime possibilità"[38]. È forse superfluo sottolineare che alla *Weltanschauung* liberal-borghese costituita da un tessuto sociale molteplice e plurale si va a sostituire la concezione della razza che, unitamente alla potenza della tecnica, impone l'univocità della decisione e l'unità del popolo che costituiscono i pilastri del totalitarismo[39]. E ancora, più avanti (§ 56, A32, p. 178), relazionata questa volta alla violenza bellica della tecnica in quanto mobilitazione totale, Jünger parla di "nuova specie di umanità" caratterizzata dal suo essere "rivoluzionaria", in quanto segue il ritmo incessante dello sviluppo dei mezzi tecnici, sviluppo che nessun ordinamento, costituitosi in Stati nazionali e nelle società sia capitalistico-borghesi che socialiste, "può assorbire in sé". Lo strumento tecnico mostra tutta la sua dirompente po-

38 Cfr. De Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, cit.

39 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, intr. di A. Martinelli, S. Forti (*Le figure del male*), Einaudi, Torino 2004; S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, tr. it. e postfazione di G. Gaeta (*La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*), Adelphi, Milano 1999[2]; S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004; F. Fédier, *Totalitarismo e nichilismo*, tr. it. a cura di M. Borghi, Ibis, Como 2003; E. Traverso, *Il totalitarismo*, Bruno Mondadori, Milano 2002; si veda pure M. Recalcati (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri 2007.

tenza finora tenuta repressa e nascosta solo quando "un autentico e stabile dominio li subordina a sé. In quell'istante i mezzi rivoluzionari diventano legittimi".

Razza – la nuova specie del tipo uomo, che non si lascia fiaccare dalla fatica, l'Operaio detentore di quella responsabilità "riservata solo a pochi" –; dominio, "il superamento degli spazi anarchici [dopo la caduta del sistema della borghesia e dell'intelletto, n.d.r.] da parte di un nuovo ordine" in virtù della potenza dell'Operaio "che avanza pretese a una validità planetaria"; e infine, la distruzione del mondo europeo borghese, evidenziano un pensiero della tecnica come fautrice dell'uomo nuovo e dell'ordine nuovo, di quei giganti di Döblin di cui si è già fatto cenno.

Il borghese e la sua civiltà sono l'obiettivo polemico[40]; l'uomo costruito dall'intelletto illuministico e dalla Dichiarazione dei Diritti – la critica a Kant e al suo concetto cosmopolitico di pace perpetua[41] resta implicita solo per il disinteresse (o per la difficoltà di comprensione?) verso la sua filosofia – è colui che temendo l'esperienza della morte si rifugia per un verso nella credenza che l'uomo abbia un'anima immortale, e per l'altro nel suo razionalismo volto alla difesa del proprio ruolo e dei propri valori. Alla tradizione giudaico-cristiana – il pensare che l'uomo dopo la morte abbandoni il corpo "è ossequio a una dottrina a noi estranea" (A32, p. 33); più avanti dirà di sé: "noi siamo (…) figli, nipoti e pronipoti di uomini senza Dio, ai quali lo stesso dubbio è divenuto sospetto" (A32, p. 180) – Jünger oppone la mitologia del Walhalla[42]; il guerriero che muore è qui accolto non come anima, ma in tutta la sua possente corporeità che esprime la sua forza eroica, il corpo dell'eroe diviene simbolo del sacrificio e della lotta. Così l'uomo quando muore non abbandona il suo corpo, ma "la sua forma entra in un nuovo ordine", sottraendosi non solo alle dimensioni spazio-temporali ma soprattutto alle relazioni di causa ed effetto. L'uomo in quanto forma "appartiene all'eternità", e proprio perché è forma non è vincolato ma anzi gode di una "piena indipendenza" da valori e schemi morali, libero "da ogni redenzione e «sforzo di ricerca»"; e in questa nuova dimensione formale e totale (o totalitaria?) "riposa" l'esistenza della

40 Cfr. W. Sombart, *Il borghese*, tr. it. di H. Furst, presentazione di F. Ferrarotti, Longanesi, Milano 1978; Id., *Metafisica del capitalismo*, cit.; O. Spengler, *Prussianesimo e socialismo*, cit.

41 I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. di R. Bordiga, prefazione di S. Veca, postfazione di A. Burgio (*Per una storia dell'idea di pace perpetua*), Feltrinelli, Milano 2008.

42 Cfr. G. Galli, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del Reich millenario*, cit.

forma, innata, immutabile e imperitura, così com'è l'esistenza dell'uomo nuovo.

L'epoca dell'avvento e del dominio della borghesia, dell'economia monetaria, del positivismo scientifico e sociale, ha relegato il senso della totalità in una dimensione trascendente al di là degli schemi razionali, mentre essa è forma vivente nel concreto mondo reale. Il mondo non è mondo dei fenomeni che si susseguono e si sorpassano; dietro il movimento incessante del progresso aformale e fenomenico "si nasconde un'esistenza perfettamente immobile (…), un immortale linguaggio d'origine. L'uomo borghese della tarda modernità può applicarsi alle *Geisteswissenschaften*, all'economia, alla storia delle idee ma non potrà mai essere partecipe della Storia, poiché "la storia è qualcosa di più"; essa è forma, con la stessa forza e certezza con cui essa ha per contenuto il destino di forme" (A32, p. 34). L'uomo nuovo che si appresta ad apparire nel mondo ha come simbolo della propria forma e della propria potenza il "*motore*" che gli permette di elevarsi verso un nuovo ordine che oltrepassa tanto l'idealismo quanto il materialismo instaurando quello che Jünger – riprendendo una definizione di Werner Best[43] – chiama «realismo storico», cioè quel modo d'essere o quell'atteggiamento dell'uomo-operaio in grado di produrre la massima potenza, "la massima quantità di forza d'assalto di cui abbiamo bisogno", per oltrepassare lo stadio di decadenza in cui il Sistema vuole mantenere l'uomo.

Ma la violenta frattura della Grande Guerra non può essere ricomposta; il nuovo "diritto alla vita", che l'uomo condivide con tutti gli altri elementi del cosmo, consiste nell'essere inserito da parte dell'individuo singolare nella forma, anzi meglio in una "gerarchia di forma"; la vita dell'uomo diviene così una "metafora della forma", vita che trova la propria energia, il proprio valore quanto più l'individuo "partecipa all'ordine e allo scontro delle forme". L'uomo post-borghese, l'uomo bellico vive nel mondo delle forme autentiche, di quelle forme che "custodiscono in sé la totalità, esigono la totalità". In tal modo, in virtù della forma, l'uomo trova la propria autentica definizione: egli è "il proprio destino", e questa scoperta, afferma Jünger, "lo rende pronto al sacrificio, che raggiunge la sua più significativa espressione quando diventa sacrificio di sangue" (A32, p. 35). Siamo nelle vicinanze di quanto Heidegger esprimerà – sicuramente con meno foga ma con più retorica –, come si è visto, nella *Rektoratsrede*.

43 W. Best, *Der Krieg und das Recht*, in E. Jünger (hrsg. von), *Krieg und Krieger*, cit., pp. 135-162.

La vis di Jünger non è in questo luogo legata alla *Konservative Revolution* ma è figlia dell'ideologia *völkisch* del *Blut und Boden* e della peggiore retorica dei *Freikorps*. Jünger che ha passato da eroe la prima guerra mondiale e da turista invasore la seconda si dimostra non solo un cattivo maestro ma anche un istigatore alla violenza e un esaltato esponente di chi in realtà – a prescindere dalle decorazioni – non ha saputo elaborare il lutto di una delle più grandi tragedie del Novecento[44].

Continuando nella sua critica all'epoca borghese – di cui, solo per inciso, egli è uno dei più lucidi esponenti –, "in cui tutto si è liquefatto in idee, concetti o meri fenomeni", Jünger mostra, ben prima di Baumann[45], come tutto nell'Europa e nell'Occidente industrializzato abbia raggiunto un grado ultimo di "*diluizione*" e come questo mondo sia ormai sommerso da una "*materia liquida*", che è una "smorta vernice versata da uno spirito dispotico". Lo spirito del capitalismo e della borghesia è rappresentato come una macchia d'olio che inquina la superficie dell'anima (*Seele*); a ciò deve reagire la "rivoluzione tedesca" che è la "rivoluzione della forma, una rivoluzione che deve abbattere quel tipo di umanità che fonda la propria vita nella dialettica (la "trattativa"), nella continua ed estenuante mediazione, che evita fin che è possibile il ricorso alla violenza.

L'esempio è stato dato dal soldato tedesco che si è dimostrato "invincibile, ma anche immortale", proprio in quanto a differenza del borghese, questi, in quanto forma, "appartiene all'eternità"[46]; il borghese estraneo al mondo della forma viene divorato dal tempo ed escluso dalla custodia – la cura heideggeriana – della "responsabilità tedesca", una responsabilità, ovviamente, che nulla ha a che vedere con il *principio responsabilità* descritto in maniera magistrale da Hans Jonas.

---

44 Scrive Canetti: "La sconfitta della Prima guerra mondiale non viene riconosciuta e viene trasformata in vittoria. Sarà celebrata da un arco di trionfo, grande il doppio di quello che fu concesso a Napoleone per tutte le sue vittorie (…). Dall'istante della sua vittoria sulla Francia, che significò il capovolgimento di Versailles, Hitler fu *perduto*. Poiché allora si persuase della possibilità di capovolgere in vittoria *ogni* sconfitta, anche quella di Napoleone in Russia", E. Canetti, *Hitler secondo Speer*, tr. it. di F. Jesi, in Id., *La coscienza delle parole* tr. it. di R. Colorni e F. Jesi, Adelphi, Milano 1984, pp. 241-274, qui pp. 252 e 257.

45 Cfr. solo a mo' d'esempio Z. Baumann, *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2006; e il più noto *Vita liquida*, tr. it. di M. Cuppellaro, Laterza, Roma-Bari 2006.

46 La differenza tra *Nelle tempeste d'acciaio* di Jünger e *Viaggio al termine della notte* di Cèline – due pensatori spesso accostati in quanto pensatori della 'destra' – è qui evidente.

All'interno di quello che Jünger definisce "l'ordine borghese" scava il germe dell'autodistruzione che coinvolge anche lo Stato; l'uomo cittadino tedesco ed europeo tentò allora, proprio in quanto "completamente ignaro dell'arte di morire" (A32, p. 37) di procrastinare l'istante della sua fine, non attraverso una mobilitazione totale, di cui non era capace, ma attraverso trattative. Esistono per Jünger due tipi di uomo: uno sempre pronto a trattare e mediare – la forza ormai asfittica della ratio e del dialogo –, l'altro "pronto al combattimento", espressione dell'uomo nuovo e del realismo eroico. L'Europa diviene per un verso lo spazio della borghesia in cui "forma e destino" appartengono alla sfera dell' "*assurdo*" – il riferimento a Antonin Artaud[47] non sembra qui fuori luogo – e per l'altro, questa Europa determinata come "il segreto ideale del borghese" – l'Europa di Novalis e di Weber [48]– è in realtà la causa della "disfatta tedesca". In questo senso, per Jünger si può dire che la Germania, dimentica dei suoi valori autentici – i vulcani e il mondo di ghiaccio – è divenuta "una colonia d'Europa, una colonia del mondo". In questa ottica, l'Europa è tout court il mondo, l'Occidente è la potenza colonizzatrice e la Germania, invasa da Ovest e da Est, resta stretta nella morsa del neoimperialismo.

E tuttavia, vi è la possibilità, grazie all'Operaio, di rompere le catene e di riconoscere la forma come principio del dominio; lo Stato nuovo che verrà a formarsi non si baserà più su un patto o su un contratto – la fine di ogni forma di contrattualismo è qui originata da motivi retorico-metafisici e non scientifico-giuridici, come avviene viceversa in Carl Schmitt – bensì, come per lo Heidegger del '33, su un compito e su un destino.

Ma chi è l'Operaio? È colui che è in grado di creare un nuovo rapporto con ciò che è *elementare*, e quindi con un nuovo senso della libertà e un nuovo rapporto con il potere; l'uomo moderno al contrario chiude qualsiasi spazio vitale e si chiude alla potenza dell'elementare per vivere nella sicurezza e nella difesa – a ciò serve l'intelletto e l'economia monetaria come già aveva messo in luce Simmel –; si arrocca negli spazi anonimi delle metropoli, in cui "architetture di vetro"[49], strutture a nido d'ape di pietra e d'asfalto "rinserrano la vita"; qui ogni progresso della tecnica è una "vittoria della comodità", qui "ogni elemento rientra nell'insieme [ed]

47 Cfr. A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, tr. it. di G.R. Morteo, G Neri, prefazione di J. Derrida, Einaudi, Torino 1978; Id., *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, tr. it. e prefazione di A. Galvano, Adelphi, Milano 2007.

48 Cfr. Novalis, *La Cristianità o Europa*, tr. it. a cura di A. Reale, Bompiani, Milano 2002; M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.

49 Cfr. P. Scheerbart, *Architetture di vetro*, tr. it. di M. Fabbri, G. Schiavoni, postfazione di G. Schiavoni (*La natura sotto altra luce*), Adelphi, Milano 1982.

è determinato dall'economia" (A32, p. 45). Ma ciò che distingue l'epoca della borghesia consiste primariamente nel fatto che tutto ciò che cade al di fuori dell'ordine razional-economico stabilito diviene l'*assurdo*, cosicché il muro "che segna il confine dell'ordine borghese si presenta come il muro confinario della ragione"; solo ciò che è emanato dall'ordine e dal sistema borghese è razionale e per questa ragione l'uomo borghese si distingue sia dal credente che dall'artista, come dal guerriero e dall'Operaio.

E tuttavia, vi sono "modi non borghesi di vivere", che si oppongono non tanto alla ragione ma al "culto della ragione"; questo atto di ribellione non può essere liquidato come un atteggiamento irrazionale, allo stesso modo che essere contro l'umanismo non significa essere inumani, come sottolinea Heidegger nel *Brief*; la ragione consiste piuttosto nel fatto che la ratio borghese viene a confliggere, anzi è del tutto incompatibile con l'elementare, in quanto l'uomo borghese riconosce come suo proprio valore fondamentale, che gli permette di vivere, la sicurezza fornitagli dalla ragione. Contro ogni forma di pericolo, l'uomo moderno si muove per garantirsi la forma più alta di sicurezza, pur vivendo in una costante conflittualità solamente dialettica, sicurezza che gli sfuggirà, proprio perché quasi parafrasando Hölderlin, Jünger afferma: "il pericolo non esige soltanto d'essere parte di ogni ordine possibile, ma è anche la matrice di quella superiore sicurezza dalla quale il borghese sarà sempre escluso" (A32, p. 47). Il progresso deve assolvere alla funzione di produrre sicurezza, sostituendosi al sovrano assolutista, tramite "l'egemonia universale della ragione borghese", che ha come scopo quello di eliminare ogni forma di pericolo reale e non dialettico. Se lo Stato hobbesiano si fonda sul patto di cessione dei diritti individuali al fine di uscire dallo stato di guerra permanente e ricercare la pace grazie alla persona sovrana assoluta, lo scopo del progresso e della razionalizzazione, quindi delle stesse istituzioni politiche ed economiche del mondo liberale, è la stessa ricerca di sicurezza, evitando ogni forma di pericolo per la propria esistenza. Di più; tutto ciò che è pericolo diviene per la modernità l'assurdo; l'uguaglianza posta da un "atto di ragione", la creazione di un "sistema di sicurezza", la partizione del rischio, lo spiegare il destino con il "calcolo delle probabilità", il tradurre infine "la vita dell'anima in un meccanismo di causa ed effetto", sono le tappe necessarie per costruire una vita sicura, ove il conflitto, hegelianamente, sia non reale ma dialettico e la situazione di pericolo (la guerra) venga evitata mediante l'educazione e l'istruzione, i cardini della filosofia illuministica e dell'umanismo romantico.

Tutto ciò dev'essere spazzato via da quello che Schmitt, in modo certamente non irrazionalistico come accade in Jünger, definisce stato di ecce-

zione, lo stato di guerra permanente che ha il suo pendant nella figura della rivoluzione permanente[50]. Al contrario, per Jünger, tale situazione corrisponde all'anarchia – non quella di Bakunin ma quella di Stirner – che con la forza eruttiva del vulcano – come già aveva detto nel saggio *Die totale Mobilmachung* – sostituirà l'ordine borghese; in maniera contraddittoria, però, egli parla anche di nuovi ordinamenti[51] che costituiscano una vita nuova orientata al pericolo. La guida e il ruolo fondamentale all'interno di tali ordinamenti sono affidati all'Operaio.

La tecnica è dunque la forma in virtù della quale l'Operaio – anch'esso forma – mette in atto la mobilitazione totale del mondo ossia il dominio di esso.

Nessun tecnico è Operaio, in quanto è solo uno specialista, ossia un uomo che vive nella carenza della totalità e solo nella parcellizzazione specialistica dell'esistenza e del sapere. Il tecnico rappresenta la forma del rapporto di lavoro industriale-capitalistico – ossia di quello che viene definito il manchesterismo e il taylorismo –; per poter instaurare un autentico rapporto con la tecnica – che non corrisponde più alla *techne* greca né al meccanicismo moderno in quanto non è più un sapere, non è più collocata all'interno della gnoseologia come sapere specifico dell'*episteme poietike* – è necessario superare la visione tradizionale ed erronea dell'uomo in quanto creatore o vittima della tecnica stessa. L'uomo così considerato nel suo rapporto "immediato" con la tecnica diviene un "apprendista stregone" che provoca effetti che non sa controllare, o "il creatore di un progresso ininterrotto" che produce soltanto "paradisi artificiali". Viceversa, l'uomo si deve relazionare "indirettamente" alla tecnica, interpretandola non come sapere specialistico ma come *modalità* della mobilitazione del mondo per mano dell'Operaio. Il tipo-uomo Operaio è colui che padroneggia la tecnica; e il suo linguaggio in-forma la nuova essenza del lavoro, linguaggio che non è solo "grammatica" ma ha in sé anche una "*metafisica*" (A32, p. 144). Dietro quelli che noi chiamiamo i processi di trasformazione tecnica, vi è – ed è questo il piano che Jünger definisce con il termine di metafisica – la distruzione di un mondo e quindi di un tipo-uomo, e la costruzione di un mondo nuovo e di un tipo-uomo che abbia la forma dell'Operaio. Ma in questo mondo, in cui vige la mobilitazione totale, la potenza della tecnica

50 L. Trotskij, *La rivoluzione permanente*, (1929), tr. it. e intr. a cura di C. Bellotti, AC Editoriale Coop arl, Milano 2004.; Id. *Guerra e rivoluzione*, tr. it. e intr. a cura di L. Maitan, Mondadori, Milano 1973; Lenin, *Stato e rivoluzione*, tr. it. e intr. a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma1970[3].

51 Si veda per questo specifico argomento le pp. 217-247, §§ 68-74, che titolano *Il passaggio dalla democrazia liberale allo Stato del lavoro*.

diventa planetaria e l'uomo – come del resto la macchina – "ha un ruolo secondario, poiché è soltanto uno degli organi che permettono di parlare quel linguaggio", il linguaggio della tecnica totalizzante, la forma del dominio.

Queste non sono soltanto le affermazioni di un netto antiumanismo quanto piuttosto l'espressione violenta della distruzione che la tecnica, intesa come mobilitazione totale e dominio del mondo da parte del tipo-uomo dell'operaio, opera della tradizione e dei valori cristiani – la tecnica "in quanto distruttrice di ogni fede in generale è anche la più decisiva forza anticristiana" (A32, p. 144) –, della vita spirituale, della civiltà intesa come Kultur e Bildung[52], più che come Zivilisation, della società politica, dell'economia monetaria occidentale e del suo luogo che è la metropoli. L'uomo di Jünger appartiene alla metafisica della forma (*Gestalt*) che va intesa come metafisica della violenza (*Gewalt*), cosicché "la perfezione della tecnica non è altro se non uno dei segni destinati a connotare il momento conclusivo della Mobilitazione Totale in cui siamo coinvolti" (A32, p. 158), cioè la fine dell'uomo in un atto di estremo nichilismo[53].

52 Si veda in proposito i paragrafi che titolano *L'arte come raffigurazione del mondo del lavoro*, pp. 180-217, §§ 58-67.

53 Sulla tematica, qui non trattata, del nichilismo, si rinvia ovviamente a E. Jünger-M. Heidegge, *Oltre la linea*, cit.

CAPITOLO SESTO

1936. Il ripensamento heideggeriano. Tra pólis *e Hölderlin*

1. *La conferenza romana su Hölderlin del 1936*

L'anno 1936 – quello della guerra di Spagna e dell'Asse Roma-Berlino – è considerato da più interpreti[1] l'anno della maturazione da parte di Heidegger di un allontanamento, se non dal nazionalsociallismo come movimento, almeno dal regime hitleriano[2]. Il 1936 è un anno sicuramente di profonda

1 Cfr. F. Volpi, *Postfazione* a M. Heidegger, *Nietzsche*, edizione italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 941-973; A. Gnoli, F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, cit.; M. Riedel, *Heidegger e l'Europa*, postfazione a M. Heidegger, H.G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 67-103; A. Caputo, *Vent'anni di recezione heideggeriana (1979-1999). Una bibliografia*, Franco Angeli, Milano 2001; O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 223-280; J. Derrida, *Dello spirito*, cit., pp. 65-83; K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1936*, tr. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1995; H. Ott, *Martin Heidegger: Sentieri biografici*, cit., pp. 227-232. "Lo stato d'animo di Heidegger «alla Hölderlin», a Roma nel 1936, era per Löwith inconciliabile con il suo credo politico; tuttavia Heidegger non recitò a caso la settima strofa 171 di «*Brot und Wein*» (...). Il filosofo si comportava come un iniziato che protegge ciò che è nascosto e sconosciuto, «resta fermo»; la «fermezza» è il «rifugio», come Heidegger spiegherà in seguito in *Humanismusbrief*", ivi, pp. 230-231. "Il 14 maggio 1936 il direttore dell'Ufficio per la conservazione dei monumenti artistici e dell'Archivio politico-culturale interno al dipartimento di Rosenberg, il dottor Gerigk, chiese all'Associazione dei docienti nazionalsocialisti come «fosse valutata la personalità del dottor professor Martin Heidegger a Friburgo», ivi, p. 231; cfr. M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, cit., lettera di Heidegger a Jaspers del 16 maggio 1936, pp. 146-148 e risposta di Jasper con la stessa data, pp. 148-149.

2 Gerhard Ritter scrisse a Karl Jaspers nel gennaio del 1946 – nel periodo di epurazione e di denazificazione della Germania – che Heidegger sino al 30 giugno 1934 (la cosiddetta «notte dei lunghi coltelli», il massacro dei gerarchi delle SA, l'ala considerarata rivoluzionaria e movimentista del nazionalsocialismo, a cui Heidegger guardava), "fu in segreto in accanito oppositore e che aveva perso anche completamente quella fiducia in Hitler che nel 1933 lo aveva condotto a un errore fatale", Cfr. E. Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, cit., p. 178. Cfr.

innovazione nel pensiero heideggeriano; oltre alle due conferenze romane, di cui più sotto si tratterà, è da qui che ha inizio la riflessione esoterica dei *Beiträge* e i corsi essoterici su Nietzsche; va poi ricordato che nel semestre estivo del '36 Heidegger prende in esame il trattato di Schelling – forse il più profondo e il più ermetico del filosofo tedesco – *Sull'essenza della libertà umana*, al quale è legato il seminario del semestre invernale 1936/37 sulle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller, non dimenticando il saggio su *L'origine dell'opera d'arte*. Libertà umana e panteismo, volontà di potenza e poesia, grecità e comunità, Europa e filosofia (tedesca) si intrecciano in un tessuto costituendone l'ordito e la trama di rapporti e legami reciproci, che rendono inscindibili le singole riflessioni mostrando l'unità del pensiero nella pluralità delle sfaccettature che esso stesso comporta, unità possibile unicamente in riferimento all'essenza della verità dell'Essere (*Seyn*).

La questione che qui si prenderà in considerazione riguarda l'idea di Europa, in quanto, attraverso questa, vengono a emersione tanto il rapporto con Hegel, quanto quello – come sostiene nella sua postfazione a *L'Europa e la filosofia tedesca* Manfred Riedel – con Nietzsche. Ma non solo; qui si tratta sia dell'essenza dell'essere dell'ente uomo e della sua verità – l'abitare *il fuori* – come dell'essenza dell'Essere (*Seyn*), il suo darsi e ritrarsi nel nascondimento. Il testo base sul quale si rifletterà sarà appunto la conferenza tenuta a Roma da Heidegger nella primavera del 1936 sull'Europa, e quella che la precedette, tenuta nella stessa occasione, su *Hölderlin e l'essenza della poesia*. L'interpretazione heideggeriana non può tuttavia essere lasciata a se stessa; essa va messa in relazione tanto con l'illuminismo di Kant, con l'idealismo magico di Novalis e la filosofia della storia di Hegel, quanto con la fenomenologia di Husserl e Scheler, ma anche con il pensiero di Jünger e Schmitt. Il lavoro si presenta quindi complesso e la matassa da sbrogliare coinvolge questioni fondamentali quali la secolarizzazione e l'escatologia[3], il messianesimo e il *katechon*. Per arginare e canalizzare il flusso di tali e tante questioni è necessario tenere presente l'obiettivo della ricerca, ossia le

B. Martin (hrsg von), *Martin Heidegger und die »Das Dritte Reich«*, Darmstadt 1999; V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, cit., pp. 202-210.

3 Cfr. E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, tr. it. di M. Carpitella, prefazione di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994; J. Taubes, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. Valent, prefazione di M. Ranchetti, Garzanti, Milano 1997; Id., *Messianesimo e cultura*, tr. it. e prefazione di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001. Su queste tematiche e sui concetti di *Katekon* e messianesimo ci si soffermerà più avanti.

diverse formulazioni dell'essenza dell'uomo e in particolare quella elaborata sin da *Sein und Zeit*; per questa ragione si prenderà inizialmente in esame il testo su Hölderlin[4].

Poesia e linguaggio sono i temi centrali, ma vi è una pagina che merita particolare attenzione per la nostra ricerca; in questo luogo Heidegger interpreta – il frammento poetico risale al 1800 – il detto di Hölderlin secondo il quale il linguaggio è "il più pericoloso dei beni"; ora, questa affermazione che sarà sviscerata nelle pagine successive, è qui messa in rapporto con l'essenza dell'uomo; Heidegger cioè mostra come Hölderlin in questo abbozzo "deve dire che cos'è l'uomo a differenza degli altri animali", la rosa, i cigni, il cervo. È il problema affrontato dal filosofo fin dal corso del WS 1929/30 e che qui si coniuga con la questione del linguaggio, complicata in senso politico[5] – il concetto di popolo e quindi di comunità è l'esempio forse più eclatante – nel corso del SS 1934; la questione è se l'ente uomo si differenzi, e come, dagli altri essenti, dotati di vita. Le risposte heideggeriane, come si è visto nei capitoli precedenti, sono stratificate ma seguono tuttavia un medesimo percorso: quello della decostruzione dell'umanismo. Se l'uomo viene contrapposto agli altri viventi, la sua differenza consiste nell'*abitare* ("Ma in capanne abita l'uomo"); questo rimanda alla domanda *chi sia l'uomo*; egli è testimone del proprio esser-ci e il suo testimoniare non è una qualità

4 M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in Id., *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, MHGA bd. 4, (1936-1968), hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, Id., *La poesia di Hölderlin*, tr. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, pp. 39-58. Citato nel testo con la sigla EP36; M. Heidegger, E. Blochmann, *Carteggio 1918-1969*, cit., lettera di Heidegger del 14 aprile 1937: "la conferenza su Hölderlin, che arriva un poco in ritardo, può fornire solo un colpo d'occhio nella posizione fondamentale dalla quale ho costruito i miei corsi. Queste esposizioni generali hanno una ragion d'essere solo se vengono riprese nella reale interpretazione dell'opera. Senza di essa tutto diventa penoso, quel parlar "sopra", che non va a servizio dell'opera, ma la prende come occasione per qualcos'altro". Trattando poi delle esercitazioni estive sulla *Critica del giudizio*, osserva: " Sembra che la lotta per la preservazione della tradizione ci consumi; produrre qualcosa di proprio e preservare ciò che è grande – tutte e due le cose assieme vanno oltre le nostre forze. E tuttavia quel preservare non è forte abbastanza, se non proviene da una nuova appropriazione (...). Ma finché lo stimolo segreto rimane un dovere interiore, il fare intero possiede ancora una giustificazione, che coglie al di sopra di noi. D'inverno vorrei fare un corso per le matricole sugli Scritti d'estetica di Schiller", ivi, pp. 144-145; cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., pp. 342-372, "Quando Heidegger si rivolse a questo poeta [Hölderlin, ndr], era in corso una Hölderlin-Renaissance", ivi, p. 343.

5 Cfr. P. Lacoue-Labarth, *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica*, tr. it. di G. Scibilia, il melangolo, Genova 1991.

della propria essenza, la prima delle categorie, quanto piuttosto costituisce la modalità stessa della sua esistenza, il suo specifico esser-ci. Se tutti gli essenti *ci* sono, ek-sistono, appartengono al *Dasein* e ognuno ci è nella propria modalità: così quella della rosa *non è* quella dell'uomo. L'uomo testimonia "la sua appartenenza alla terra"; testimoniare l'appartenenza alla terra da parte dell'uomo significa affermare la propria specificità esistenziale, il proprio particolare *Da-Sein*, e questa testimonianza di appartenenza, che permette la coesistenza nel mondo con gli altri enti in una profondità che è *Innigkeit* – interiorità – (la traduzione italiana con «intimità» non rende appieno e in parte è compromessa ed equivoca), è ciò che permette la creazione di un mondo che come sorge così tramonta (EP36, p. 44).

Nella testimonianza l'essere dell'uomo trova "la sua autentica attuazione" (EP36, p. 45); il concretizzarsi proprio dell'uomo consiste e ha il suo inizio nella "libertà della decisione". Dato che per Heidegger l'uomo non può avere la propria essenza nella duplice definizione di matrice aristotelica, ma va ricercata in un'altra dimensione che non sia quella della metafisica, diviene chiaro che la libertà della decisione non può corrispondere con il libero arbitrio, con la libertà dei moderni, ossia con la decisione libera della coscienza su qualcosa che comporta l'uso della ratio e della logica per formulare giudizi che avranno effetto pratico, e includono per ciò la sfera della responsabilità della persona. Piuttosto qui Heidegger si avvicina a quel decisionismo schmittiano che esclude fin da sempre la sfera del privato e della decisione che non sia quella dello Stato; il distacco e la distanza intellettuale che separa Hans Jonas e il suo principio di responsabilità e quello arendtiano di vita activa, sono in questo luogo particolarmente percepibili. La libertà della decisione heideggeriana svelle il concetto di responsabilità individuale e istituisce una nuova forma di prassi: la decisione è la decisione per il "necessario", essa "si pone nel vincolo di un appello supremo". Risuonano qui gli echi del *Discorso di Rettorato*, ma in modo più ambiguo, poiché inseriti all'interno dell'interpretazione della poesia di Hölderlin, e, in secondo luogo, in quanto la riflessione assume la tonalità del discorso filosofico e impolitico.

Se l'uomo è il testimone della sua esistenza, dell'appartenere all'ente, egli "accade (*geschicht*) come storia (*Geschichte*)"; l'uomo testimonia il suo essere storico attraverso il linguaggio, che tuttavia diviene "il bene più pericoloso" proprio in quanto è in grado di creare il "pericolo di tutti pericoli": che l'ente obnubili l'Essere, la situazione da cui parte *Sein und Zeit*. Il linguaggio allora potrebbe essere, in quanto dominato e divenuto strumento della ratio (logos), ciò che conduce l'uomo nell'*erramento*, ossia nel luogo

dell'errore ed essere esso stesso quel luogo in cui l'Essere è stato perso dall'uomo.

L'uomo è dunque testimone di tale situazione storica; e tuttavia "noi uomini siamo in colloquio"[6], ciò vuol dire per Heidegger che "l'essere dell'uomo si fonda nel linguaggio" (EP36, p. 47), e questo prende forma solo nel colloquio. Anche qui va sottolineato che il colloquio non rimanda alla sfera della libertà dialogica personale e della responsabilità politica, né al giudizio individuale che si confronta con un altro, né tanto meno alla reciprocità di posizioni o alla loro dialettica, anche conflittuale, che richiamano le metodologie parlamentaristiche delle democrazie occidentali e della politica moderna in generale. Il colloquio, dunque, non avviene *tra* uomini ma gli uomini sono in colloquio nella loro essenza e esistenza ("il colloquio, con la sua unità, sorregge il nostro esserci") con il mondo e con gli dèi, con l'uno e il medesimo. Il colloquio non costituisce una dimensione duale o plurale, dialogica e dialettica, ma ritorna nel circolo del dire e dell'ascoltare. L'uomo è chiamato e reclamato, e se nomina gli dèi, questa non è un'invocazione o una scelta di fede, bensì "una risposta a questo richiamo" (EP36, p. 49); nel rispondere a questo richiamo consiste il compito dell'uomo. Il

6 La celebre quanto ancora fraintesa affermazione heideggeriana ricorre anche nel corso del WS 1934/35 *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Reno»*, in particolare nel commento all'inno «*Germania*». Preme qui sottolineare ancora una volta (vedi nota 23 cap. II) la fuorviante traduzione italiana di G.B. Demarta, per i tipi Bompiani, che propone un testo incomprensibile, al fine probabilmente di dipingere il filosofo Heidegger come un invasato che declama, in un suo gergo sacerdotale agli adepti, la Verità. In tal modo si stravolgere il pensiero heideggeriano; è un'operazione che non rende merito a chi, a torto o a ragione, è considerato il più importante filosofo del Novecento. Di ben altra levatura sono le traduzioni di Chiodi, di Vattimo, di Ugazio, di Volpi, di Gurisatti e di altri attenti studiosi. Viene da pensare che vi sia una strisciante ostilità di un certo mondo culturale a confrontarsi onestamente con la filosofia di Heidegger. A prova di quanto affermato, si veda il *Glossario* dei termini italiani (sic!) e si confronti la traduzione, a dir poco ermetica di *Sul principio* (trattato del 1941), stessa casa editrice, stesso traduttore e curatore. È davvero un peccato che testi importanti come questi siano proposti al pubblico italiano sotto questa veste; termini improbabili e improponibili quali abscissura, circoncepire, dettatura per *Dichtung* e tanti altri, vengono ammantati e supportati da un'aurea teoretica, che nulla c'entra né con la metafisica né tanto meno con il pensiero heideggeriano.
Sulle tematiche qui trattate si veda molto più seriamente M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, in particolare il cap. V, *Il colloquio e la differenza*, pp. 131 e sgg., Il Saggiatore, Milano 1996. Si veda anche il bel saggio di A. Altamura, *Heidegger e gli Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (Wintersemester 1934/35)*, in F. Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, cit., pp. 105-170.

suo essere testimone si coniuga con l'ascoltare e il rispondere e in ciò consiste il *Da-sein* dell'uomo. Nel tempo della dimenticanza che caratterizza il nostro essere storico umano, l'uomo è sordo; il frastuono della macchina e del progresso infinito gli impediscono di udire la voce e il richiamo. Non è questa la chiamata cristiana, tutta interna alla *Historie* metafisica dell'uomo occidentale; al contrario, la risposta che Heidegger chiede all'uomo come sua essenza "ha origine di volta in volta dalla responsabilità di un destino". Non vi potrebbe essere affermazione più netta della differenza che intercorre tra la storia escatologica cristiana[7] e la responsabilità del destino che fa dell'uomo un essere storico (*geschichtlich*) e dunque essenzialmente finito.

Sembra qui di essere in presenza – attraverso l'uso di un gergo che a volte si fa criptico e iniziatico – di quella tendenza che è stata illustrata come nazismo magico[8]: gli dèi che dicono il destino dell'esserci dell'uomo, il fatto che l'uomo entra nello spazio della decisione per *dedicarsi* (*zusagen*) o per negare gli stessi dèi, e poi la nascita del tempo, da quando l'uomo è stato condotto al colloquio con l'Essere ("l'Essere non è mai un ente", EP36, p. 50), colloquio che è divenuto da allora "il fondamento del nostro esserci". Se il colloquio è il colloquio con l'Essere, esso è l'essenza e il fondamento dell'esistere dell'uomo nel mondo. Per l'uomo dunque esser-ci, ek-sistere, come stare nel fuori, significa rispondere alla chiamata, essere in colloquio con l'Essere che non si confonde mai con l'essente. La definizione di uomo radicato all'origine può essere allora così formulata: l'uomo è quell'ente la cui essenza/esistenza consiste nell'essere in colloquio con l'Essere (*Seyn*). Nessuna trascendenza, nessun rapporto creaturale Dio/uomo, nessuna ratio, nessun primato dell'animalitas, cioè della vita (zoé) metafisica come *natura umana*, ma nemmeno nessuna coscienza individuale e soggettiva, quindi nessuna colpa – il debito che Heidegger contrae con Nietzsche è qui evidente – e nessuna responsabilità. Se non vi è colpa, giudizio, pena, viene meno il concetto occidentale di giustizia, così come se non vi è primato della zoé si destrttura l'edificio della ratio metafisica, dei valori etici e politici che hanno finora costituito le strutture portanti dell'Europa, sia quella sorta dalla Romanitas, sia da quella ebraico-cristiana, come da quella greca di matrice platonico-aristotelica[9].

---

7 Cfr. J. Taubes, *La teologia di San paolo*, tr. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997; M. Heiddeger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 126-167; mi permetto di rinviare a F. Mora *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, pp. 141-157.

8 Cfr. G. Galli, *Hitler e il nazismo magico*, cit., pp. 183-204.

9 Cfr. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. di M. Cajthaml, G. Girgenti, prefazione

Ciò che determina l'essere al mondo dell'uomo, il fatto che poeticamente abita su questa terra, non è il suo operare (prattein e poien uniti assieme), quanto il fatto che il fondamento dell'esser-ci umano sulla terra è un "fondamento poetico", in quanto la poesia permette il colloquio con il *Seyn*: "«Abitare poeticamente» significa: stare alla presenza degli dèi ed essere toccati dalla vicinanza essenziale delle cose" (EP36, p. 51); l'esserci dell'uomo, in quanto poetico, risulta non qualcosa di creato ma piuttosto "un dono"[10]. Per Heidegger, allora, poesia diviene ciò che di per sé regge la storia, sempre che essa non sia interpretata come una determinata produzione culturale o l'espressione individuale del proprio animo; poesia è il linguaggio che permette il colloquio con il *Seyn*, e per ciò stesso è il fondamento dell'esistere umano. Nessuna prassi e socialità fonda l'essere (*Sein*) dell'uomo; la parola poetica è la «voce del popolo», di una nuova quanto originaria comunità; nelle saghe (*die Sagen*) un popolo ritrova il valore fondamentale dell'appartenenza, mentre l'individuo-isola ritrova il radicamento alla comunità. Il "poeta del poeta" – per usare una citatissima espressione heideggeriana – non è né Dio né uomo, ma vive in uno spazio, meglio in un *Ort*, che è il *Tra* (*Zwischen*), un ambito che collega – *ponte* e *porta*, direbbe Simmel – l'uomo e il popolo nel colloquio con l'Essere. Il tragico che il poeta vive e che lo porta alla follia sta proprio nel fatto che abitare lo *Zwischen*, il framezzo e l'inter-vallo, lo proietta *fuori* dalla comunità, poiché solo chi vive *fuori* è in grado di gettare un ponte tra *Seyn* e uomo. Il vivere *fuori* è compito e sacrificio, solitudine e inattualità, vertigine dell'abisso (*Abgrund*) e randagismo, è il tempo della *privazione* (steresis) in quanto è il "non più degli dèi fuggiti" e il "«non ancora» del dio che viene"[11] (EP36, p. 57). Il poeta vive nel *Tra*, fuori della comunità

---

e introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.

10 Cfr. J.L. Marion, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia,* Marcianum press, Venezia 2010; Id., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Calderone, SEI 2001; G. Bataille, *La nozione di dépense*, in Id., *La parte maledetta*, cit., pp. 41-57; Id. *Il limite dell'utile*, cit.,; J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, intr. di S. Petrosino (*L'assioma assoluto*), postfazione di G. Dalmasso (*L'eccesso di sapere*), Jaca Book, Milano 2002; Id., *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it. di G. Berto, premessa di P.A. Rovatti (*"Cercare mezzodì alle quattordici"*), Raffaello Cortina, Milano 1996; E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino, M.T. Aiello, intr. di S. Petrosino, Jaka Book, Milano 1995[2]; M. Mauss, *Saggio sul dono*, tr. it. di F. Zannini intr. di M. Aime (*Da Mauss al MAUSS*), Einaudi, Torino 2002[3]; J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2002[3].

11 Diversamente cfr., E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G. Zennaro,

umana, in un tempo che non ha passato e futuro ma solo – quasi come in Parmenide – un eterno presente. Estraniato dallo spazio e dal tempo degli uomini, il poeta vive la tragedia della inadeguatezza dell'umanità, il tempo della privazione che è il tempo originario della *povertà*, essenza veritativa; egli vive "nel nulla di quella notte" che è il tempo della ricchezza della verità. Con parole che suonano autobiografiche, Heidegger afferma: "nel supremo isolamento della propria destinazione, consegue la verità per il suo popolo, del quale è rappresentante"[12].

Alla base di tutto ciò vi è la rivoluzionaria interpretazione heideggeriana della Grecità, che si muove in radicale opposizione alla visione dell'umanesimo di Winkelmann e al cosiddetto «terzo umanesimo» di Jäger, ponendo una netta differenza anche con l'immagine della Grecia che avevano Burckhardt e Nietzsche[13]; tutti questi interpreti restano per Heidegger lontani dal compiere il passo decisivo che conduce all'*Aletheia*, così come era stata originariamnete esperita dai Greci[14]. In più, Heidegger pone la più

---

prefazione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1999[2].

12 A partire dalla fine del 1936 il settimanale delle SS «Das Schwarze Korps» aveva attacato Carl Schmitt accusandolo di "opportunismo", per aver proposto di correggere dall'interno il sistema di Weimar, oltre che per "le sue amicizie ebraiche", che Schmitt sconfessò prontamente; cfr. G. Galli, *Hitler e il nazismo magico*, cit., p. 188; G. Reitlinger, *Storia delle SS*, tr. it. di P. Soleri, Longanesi, Milano 1969. L'isolamento di Heidegger, volontario o coatto che fosse, coincide dal punto di vista temporale con la vicenda schmittiana, anche se avrà esiti – dopo la fine della guerra – differentemente traumatici. Le due conferenze romane, assieme al celebre saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, sembrano confermare non solo il ritiro in uno spazio privato di Heidegger, ma anche il suo distacco dalla vita politica e dal regime hitleriano. Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, tr. it. di C. Mainoldi, postfazione di F. Mercadante (*Carl Schmitt tra «i vinti che scrivono la storia»*), Adelphi, Milano 1987; Id., *Donoso Cortes interpretato in una prospettiva paneuropea*, tr. it. e intr. di P. Dal Santo; H. Melville, *Benito Cereno*, tr. it. e intr. a cura di M. Bacigalupo (*Il giudizio del capitano*), Mondadori, Milano 1998; M. Heidegger, *Il Rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*, cit.

13 Cfr. J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, vol. I, *I Greci e il loro mito. La polis*, tr. it. a cura di M. Ghelardi, Bollati Boringhieri, Torino 2010; F. Nietzsche, J. Burckhardt, *Carteggio*, tr. it. e prefazione a cura di M. Montinari, SE, Milano 2003. Per Franz Rosenzweig i Greci erano "il popolo degli scopritori, le guide del genere umano sulle vie della chiarezza". A suo giudizio sia Burckhardt che Nietzsche avevano trasformato l'immagine della Grecia. La citazione è tratta da E. D'Antuono, *Ebraismo e filosofia*, Guida, Napoli 1999, p. 103. Sui bilanci della storiografia in particolare di Burckhardt, Nietzsche e Spengler, si veda la critica di M. Heidegger, *Parmenide*, pp. 115-118.

14 Cfr. G. Cambiano, *Recensione* a M. Heidegger, *Parmenide*, cit., «L'Indice», nr. 10, 2000; Id., *Polis, un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 2000.

intransigente opposizione tra Grecità e Romanitas, tra polis e Roma antica, a favore dello spirito (*Geist*) greco; veritas, ratio, civitas, imperium, iustitia sono romanizzazioni di altrettanti concetti fondamentali della paideia greca; e la loro traduzione è già da sempre un tradimento, uno sviamento che impone una volta per tutte "l'epoca della metafisica", inaugurata da Platone e dalla sua dottrina della verità[15].

Per questi motivi è indispensabile rintracciare il senso che per Heidegger ha la polis greca. Due testi successivi al 1936, tra loro temporalmente collegati – il corso di lezioni del semestre estivo del 1942 su *L'inno «Der Ister» di Hölderlin*[16] e quello del semestre invernale 1942/43 su *Parmenide* – ci offrono la possibilità di investigare ciò che Heidegger intende per *polis*.

2. *L'interpretazione heideggeriana della* pólis

Heiddeger opera una decontestualizzazione della polis dal Coro *dell'Antigone*, svincolandola dalla sfera del «politico»; chi legge articoli o libri sulla Grecia (sempre che ci sia ancora qualcuno che lo faccia, sottolinea con ironia Heidegger, ironia rivolta all'ignoranza truce dei gerarchi nazisti, colpevoli dell'impoverimento culturale e del livellamento del *Geist* tedesco) si imbatte "continuamente nell'assicurazione che qui, ossia presso i Greci, «tutto» sarebbe determinato «politicamente». In tutti i «risultati della ricerca scientifica», i Greci appaiono come "i nazionalsocialisti puri" (I42, p. 73). Ciò non significa che Heidegger abbia mutato radicalmente opinione riguardo al nazionalsocialismo, che viene ancora definito, poche righe più in là, come "unicità storica", ma mette in luce il suo disprezzo verso quei "solerti ricercatori" di partito, che vogliono riportare ogni fenomeno all'interno del sistema di potere hitleriano.

Al contrario, polis per Heidegger è ciò che determina il «politico» e non viceversa, ossia non è la vita politica che fa della polis una comunità, bensì è la comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*) che produce la sfera del politico; il politico appartiene alla sfera della polis e da questa ne consegue; così come "il «logico» segue dall'essenza del logos e l'«etica» dall'essenza dell'*Héthos*". Il politico, dunque, non definisce l'essenza della polis, e ciò

15 Cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit.

16 Cfr. M. Heidegger, *Hölderlin Hymne »Der Ister«*, (SS 1942), MHGA Bd. 53, hrsg, von W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1984, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, tr. it., C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2003. Citato nel testo con la sigla I42.

significa che "la polis non può essere determinata «politicamente». La polis, e proprio essa, non è un concetto politico".

Ma perché Heidegger vuole depoliticizzare la polis? Al fondamento di una tale operazione sta la decostruzione dell'uomo inteso come *zoon politikon*, come quel vivente umano che può esistere e svilupparsi intellettualmente solo all'interno di una dimensione non tanto comunitaria (la *Volksgemeinschaft*), ma sociale e politica (la *koinonia politike*), nella quale l'aspetto individuale – la responsabilità personale che deriva dalla decisione individuale – resta perfettamente integro. La polis così intesa è la comunità politica, la *civitas* romana abitata dall'*homo politicus* e dal *cives*; la sua funzione è quella di dialetticizzare i conflitti, così come hobbesianamente lo Stato civile serve a proteggere gli uomini-sudditi, mantenendo una pace artificiale, che si basa su valori e leggi artificiali – così come artificiale è lo Stato – storicamente mutabili, e non su una comunità che ha le proprie radici nella terra e nell'abitarla in una modalità non politica.

Forse nemmeno ai Greci era chiara l'essenza della polis; in essa vivevano, decidevano, lavoravano, commerciavano, governavano, morivano; e tutto ciò, forse, era la polis, che si risolveva nell'operare organizzato della comunità. Eppure, sia Platone con la sua *Politeia*[17], sia Aristotele con la sua *Politica*, ci hanno fornito descrizione precise di ciò che è polis; e tuttavia, questi pensatori, si chiede Heidegger, sono ancora in possesso degli strumenti originari per pensare e comprendere l'essenza della polis, oppure ormai sono entrambi all'interno dell'"epoca della metafisica" – anzi ne sono i fondatori – è quindi hanno dimenticato sia l'essenza originaria dell'uomo, trasformato in zoon politikon per cui egli diviene zoon logon echon, sia l'essenza della polis, trasformata ormai nello spazio dell'azione del «politico»[18]?

17 Cfr. H.G. Gadamer, *Studi Platonici*, 2 voll., tr. it. Di G. Moretto, Marietti, Genova 1998, pp. 191-216 (vol. 2); H.J. Krämer, *La nuova immagine di Platone*, tr. it. di A. Pensa, premessa di M. Gigante, Bibliopolis, Napoli 1986; L. Strauss, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, tr. it. I. La Scala, intr. di C. Altini (*Il futuro degli antichi. Filosofia e politica in Leo Strauss*), Marietti, Genova 2010.

18 Ovviamente tutt'altra lettura si trova ad esempio in J. Ritter, *«Politica» ed «etica» come filosofia pratica*, in Id., *Metafisica e politica*, tr. it. di G. Cunico, R. Garaventa, Marietti, Casale Monferrato 1983; cfr. P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee*, tr. it. di V. Cicero, intr. di G. Reale (*Paul Natorp e l'interpretazione neokantiana del pensiero di Platone*), Vita e Pensiero, Milano 1999; L. Ruggiu, *La politica come scienza nel Protagora di Platone*, in G. Casertano, *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Loffredo, Napoli 2004, pp. 639-669.

Aprendo una breve parentesi e tralasciando per poco l'analisi heideggeriana riguardo la polis, è utile introdurre a questo punto un confronto con quanto afferma H. Arendt nel suo *The human Condition* (1958). La tesi arendtiana, in totale contrapposizione con quella proposta da Heidegger, pone una netta divaricazione tra una primitiva vita in comune, naturale e familiare, e la formazione della polis; alla base di tale distinzione vi è un primo equivoco: i Romani, ma anche Tommaso, traducono l'aristotelico zoon politikon con "homo est naturaliter politicus, id est socialis". L'equiparazione di politico e sociale elimina la differenza tra la casa familiare (*oikos*) – che corrisponde all'ambito del sociale – e la polis intesa come città-stato – che indica l'ambito politico –, tra privato e pubblico, tra vita organica e naturale e *bios politikos*. Questa divisione apre lo spazio di quella che poi sarà chiamata biopolitica; la vita in comune, necessaria all'uomo per la sua sopravvivenza, è per i Greci, secondo Arendt, la stessa che conducono gli animali, cosicché "secondo il pensiero greco, la capacità degli uomini di organizzarsi politicamente non solo è differente, ma è in diretto contrasto con l'associazione naturale che ha il suo centro nella casa (oikia) e nella famiglia"[19]. L'individuo, così, si scinde in due ordini: *idion* e *koinon*, il proprio e il comune; se da un lato la vita familiare risponde alla *necessità*, la vita politica assolve alla costituzione della *libertà*; queste due sfere hanno l'unico punto di contatto nel fatto che la vita domestica e il soddisfacimento dei bisogni naturali – procreazione e lavoro – stanno come presupposto della libertà politica della polis. Secondo Arendt, quindi, si ha lo spazio arcaico e prepolitico – il governo della casa è aristotelicamente paragonato agli imperi barbarici dell'Asia – che serve da volano per la formazione dello spazio politico della città-stato platonico-aristotelica, all'interno della quale si sviluppa l'*eu zen*, la "vita buona", cioè la vita del cittadino libero dal lavoro; questa vita è buona in quanto ha acquisito il dominio sulla necessità di quella che viene definita "nuda vita", è transitata dalla *zoé* al *bios*.

Per Heidegger questo significa disconoscere l'essenza stessa della polis; per evitare ciò è necessario pensare "in maniera più greca dei Greci stessi", e ciò vuol dire non solo ricercare un *nuovo inizio*, ma anche identificare tout court i Greci con Platone e Aristotele e con la loro metafisica; ma non basta; è necessario pensare anche "in modo più tedesco di quanto abbiano fatto tutti i Tedeschi"; con tale affermazione Heidegger intende prendere

19 Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago (*La città perduta*), Bompiani, Milano 1988, p. 19; S. Maletta, *Hanna Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 61-90.

congedo non solo dalla filosofia tedesca, ma anche dalle tecniche di organizzazione delle masse del totalitarismo. Va tuttavia ricordato che con il «protocollo di Wannsee» del 20 gennaio 1942, lo stesso anno di queste riflesioni heideggeriane, si stabiliva la "soluzione finale" della questione ebraica (*Endlösung der Judenfrage*).

La polis per Heidegger è centro d'attrazione – *polos* [20]– che si muove come un "vortice (...) intorno a cui tutto ruota"; questa immagine polare (ipoerborea, direbbe Nietzsche[21]), che si determina come un vortice *inquietante* che pone interrogativi e problemi, questo luogo circolare in cui tutto ruota – vero e proprio nucleo e fulcro (il *Seyn*) – è la polis. Essa è l'antitesi del movimento rettilineo, della dialettica del discorso (logos), in quanto dialogo e mediazione (ratio); la polis è il luogo (*Ortschaft*) che si identifica con la filosofia in quanto pensiero originario; la polis è dunque *polos* in quanto centro della *Gemeinschaft*, centro di quello spazio circolare che costituisce il fondamento dell'essere dell'uomo (*Sein*) in quanto *Lavoratore*. Per queste ragioni la polis non può essere pensata *politicamente, cioè metafisicamente*; essa non è né città – la civitas dei Romani – né la politeia platonica, né la koinonia politike aristotelica, né tanto meno la città-stato. La polis dunque non ha a che fare con la socialità e con il governo o la sovranità, non ha a che fare con il potere, la giustizia, il progresso etico e umano così come è descritto dal Socrate platonico; piuttosto, e questo è l'essenziale, essa costituisce la circonferenza (*polos*) che è tale solo per la fissità di un centro (*pelein*) – che è il *Seyn* –, circonferenza che in quanto

20 Il termine *polos* (*pelomai*) ha una valenza primariamente astronomica, cioè il polo, l'asse terrestre (cfr. Platone, *Timeo*, 40), lo zenith (Euclide), la stella polare (Eratostene), l'orbita di un astro, il circo o circolo della volta celeste, il cielo (Eschilo, *Prometeo*, 429). Ma possiede anche un significato domestico-rurale: il centro dell'aia circolare. Per chi abita in provincia a contatto con la ruralità e la vita contadina, quest'ultimo significato potrebbe valere più di una suggestione.

21 "Guardiamoci in faccia. Noi siamo Iperborei – noi sappiamo abbastanza bene quanto in disparte viviamo. «Non per terra, né per acqua troverai la via che mena agli Iperborei»: già Pindaro sapeva questo di noi. Al di là del Nord, del ghiaccio, della morte – la *nostra* vita, la *nostra* felicità... Noi abbiamo scoperto la felicità, noi sappiamo la strada, noi trovammo la via fuori da interi milenni di labirinto. Chi l'ha trovata altrimenti? – Per caso l'uomo moderno?", F. Nietzsche, *L'anticristo*, in Opere complete di Friedrich Nietzsche, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di R. Calasso, F. Masini, vol. VI tomo III, Adelphi Milano 1970. Qui p. 25 (tr. it. P. Santoro, intr. di M. Perniola, Newton Compton, Roma 1979[2]). Cfr. pure sull'iperboreità C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, tr. it. di V. Bazzicalupo, intr. di S. Nienhaus (*Carl Schmitt tra poeti e letterati*), appendice di H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, ESI, Napoli 1995.

vortice permette all'ente di muoversi attorno a essa, in quanto, però, tutto l'ente – ma in maniera determinata l'uomo – "è riferito in senso eminente". Così, polis – in quanto polos determinato da pelein, circonferenza che è tale solo perchè esiste un centro (*Seyn*) – è "la sede (*Statt*) del soggiornare umanamente storico dell'uomo nel mezzo dell'ente (I42, p. 75). Il riferimento dell'uomo alla città-polo è la modalità del suo esser-ci, del suo soggiornare, "ossia dell'essere-di-casa"; solo qui e solo così, l'uomo è di casa. Nella città-stato (*Stadt-Staat*) l'uomo perde di vista il polo e il centro, sviandosi nelle protettive pratiche sociali e nell'organizzazione dello Stato che servono a dare senso e dotare di valori l'esistenza. Non siamo ovviamente alla divisione/contrapposizione agostiniana di Città eterna e Città terrena, tra Abele – "alito di Dio" e pastore – e Caino – "acquisto di Dio" e contadino – [22]; qui siamo di fronte a una *sede*, in cui abita l'uomo, che è polarità e tutto attrae: il malvagio, l'inquietante, il sacro, il diritto e la sua violazione, l'inattuale e l'attuale. L'accessibilità dell'uomo a soggiornare in questa polis richiede una particolare disposizione: il destino che determina la storia. "L'essenza prepolitica della polis" determina l'esser-ci dell'uomo, il suo soggiornare e il suo operare; ma tale essenza prepolitica fa sì che la polis "sia la sede aperta della disposizione sulla cui base si determinano tutti i rapporti dell'uomo con l'ente" e questo determina l'essenza dell'uomo.

Secondo Heidegger questa connessione, che è presente anche in Aristotele, evidenzia come l'uomo sia *zoon politikon* solo in quanto egli è *zoon logon echon*[23], ossia quell'essere vivente che è dotato di parola e che quindi

22 Cfr. Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, 15, 4-6; XV, 17; L. Ruggiu, *Tempo della fisica e tempo dell'uomo. Parmenide Aristotele Agostino*, Cafoscarina, Venezia, 2007, pp. 300-314. C. Espsito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, «Studi agostiniani», Città Nova Editrice, Roma 2000; A. Marini (a cura di), *Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, Franco Angeli, Milano 2004; si veda anche H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, tr. it. e postfazione di L. Boella (*Amore, comunità impossibile in Hanna Arendt*), SE, Milano 1992; M. Heiddeger, *Agostino e il neoplatonismo* (SS 1921) in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 210-313.

23 A mio parere, l'uomo è zoon logon echon solo in quanto vive in comunità e dunque in prima battuta si trova l'uomo in quanto animale politico e solo perché è *politico*, ossia vive nella koinonia politike, può divenire, in seconda battuta, zoon logon echon, animal rationale. Egli, come dice Aristotele, non nasce uomo, ossia dotato di logos, ma lo diventa, acquisendolo tramite i rapporti che è in grado di instaurare all'interno della polis. Per Heidegger, ciò non è evidentemente possibile, poiché presuppone una realtà dell'uomo e della polis che stanno alla base della teoria umanistica, e dunque metafisica.

"può dire l'ente in quanto tale". Essenza della polis ed essenza dell'uomo si determinano, allora, in virtù di un rapporto reciproco. Infatti, Aristotele quando afferma che l'uomo è zoon politikon, vuol dire unicamente, secondo Heidegger, che l'uomo *appartiene* alla polis, e tuttavia, "questo significa però proprio che l'uomo non è senz'altro «politico»" (I42, p. 76). Affermare ciò – l'appartenenza dell'uomo alla comunità – significa azzerare l'individualità intesa come soggettività, res cogitans che decide sulle cose e sugli avvenimenti con piena responsabilità e in totale libertà di coscienza e di giudizio, in una parola: logos in quanto razionalità. Oltre a ciò, Heidegger toglie all'uomo, così come alla polis comunitaristica, il suo essere «*politico*», ossia lo esautora dalla gestione del potere, inteso non solo come amministrazione dello Stato e ricerca del bene comune, ma genericamente come predominio sugli enti nella loro totalità, predominio che, come Foucault ha messo in mostra[24], si manifesta in molteplici e violente forme.

Se all'interno della polis vi è la possibilità di salire come di precipitare nella rovina, l'uomo vive questo conflitto che lo determina, nella sua essenza, come spaesato; ma il suo essere *apolis*, all'interno della sede in cui si dà la sua originaria essenza, non deve essere confuso con la condizione di *heimatlos* – estraniante e inautentica, descritta nella *Lettera sull'«umanismo»* – piuttosto va messa a confronto e accostata all'*unheimlich* – all'autentico essere spaesato angosciante – della prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?*

L'essere dell'uomo è quel *movimento* di pressione verso l'alto della propria essenza, al fine di dominare questo spazio e "il rovinare nelle sue profondità e perdersi in esso" (I42, p. 80); il suo *essere-inquietante* sta a fondamento di tale duplicità, "di questo sdoppiamento, come unità". Ascendere verso "l'immane" e venir lacerato dalla violenza della rovina sono possibili in virtù della *potenza* espressa dal suo essenziale essere-inquietante; in questo senso allora, l'uomo deve lasciare che l'inquietante si imponga, affinché possa riconoscersi come essere storico – finito e determinato – all'interno della polis, la quale "non è uno spazio indifferente ma è la sede in cui l'ascesa e il precipitare" divengono le «disposizioni» dell'uomo. L'essere-spaesato non è il *fuori* della comunità – la bestia o il dio della *Politica* di Aristotele – ma è unito alla polis, in quanto questa è "la sede del soggiornare dell'uomo storico nel mezzo dell'ente". L'uomo che "perde la sede essenziale della sua storia, che perde cioè quel tratto di tutti destini che richiede *disposizione*" è l'uomo che pensa come il dominio del

24 Cfr., M. Foucault, *Microfisica del potere*, tr. it. di G. Procacci, P. Pasquino, intr. di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977[3]; Id., *Bisogna difendere la società*, cit.

'politico' sia l'essenza stessa del suo essere; l'«andare oltre» dell'uomo, che fa da pendant al «passo indietro», è l'essenza stessa della polis, ossia quella di "premere nell'ascesa e di precipitare nella rovina" l'ente uomo; "la polis non è dunque un ambito particolare, quello del cosiddetto «politico» (...) ma la polis è la sede all'interno della quale si muove ogni *poros*", è "il passaggio e l'accesso a qualcosa che conduce a qualcosa o al nulla" (Ister42, p. 73); è la pluralità di ambiti del "cercare e procedere umani" (Ister42, p. 82). La polis così intesa corrisponde in tutto alla *Volksgemeinschaft* schmittiana, riformulata in termini di «*nuovo inizio*»[25] – non vi è alcuna tonalità nostalgica di un ritorno (*nostos*) alla bella unità della polis greca[26] –, e oltre a tale significato essa costituisce il nuovo e originario *Geist* della Germania.

Il corso del WS 1934/35, dedicato agli inni «Germania» e «Il Reno»[27], sono stati interpretati da Pöggeler 'politicamente', cioè come il momento di distacco da parte di Heidegger dall'evoluzione del nazionalsocialismo in partito e come critica risoluta "contro il pensiero della razza e la falsificazione della spiritualità". Sia per Pöggeler che per Lacoue-Labarthe il corso del WS 1934/35 è una vera e propria «discussione con il nazionalsocialismo»; per il filosofo francese ciò avviene in virtù di una "decostruzione estetica"[28] della politica ed è in stretto rapporto con i primi corsi su Nietzsche (*La volontà di potenza come arte*, WS 1936/37), con la conferenza-saggio su *L'origine dell'opera d'arte* (1935/36) e mi permetterei di aggiungere con il seminario del WS 1936/37 sulle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller[29]. Il farsi da parte di Heidegger è tuttavia troppo rumoroso,

25 Cfr. F.W. von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004.

26 Cfr. G.W.F. Hegel, *La positività della religione cristiana*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, tr. it. di N. Vaccaro, E. Mirri, intr. di G. Calabrò, Guida, Napoli 1977; cfr. G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996.

27 M. Heidegger, *Gli Inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, tr. it. e intr. di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005.

28 Cfr. O. Pöggler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 257-280; Id., *Von Nietzsche zu Hitler? Heidegger politische Optionen*, in H. Schafer (hrsg. von), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschfrit für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Campus, Frankfurt a.M./New York 1996, pp. 81-101; Ph. Lacoue-labarthe, *Poetica e politica*, in Id., *L'imitazione dei moderni*, cit., pp. 163-188; F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, cit., pp. 137-147.

29 M. Heidegger, *Introduzione all'estetica. Le «Lettere sull'educazione estetica dell'uomo» di Schiller*, (Seminario, WS 1936/37), tr. it., prefazione (*Un'introduzione all'estetica*) e note a cura di A. Ardovino, Carocci, Roma 2008.

in quanto la polis prepolitica e impolitica, che si identifica con lo spirito tedesco, è la sede stessa del *Seyn*.

Quella che nell'inno *Germanien* è detta «landa paterna», o «terra natìa», è per Heidegger l'Essere stesso, cosicché la Germania diventa il *Da* del *Seyn*, lo spirito che guida storicamente non solo il popolo tedesco ma l'Europa intera; la polis non possiede alcuna valenza politica, e nella sua costituzione impolitica[30] si radica la possibilità ontologica dell'essere dell'uomo e della sua specifica ek-sistentia.

La poesia di Hölderlin quando nomina la terra dei padri "pensa a noi, a questo popolo di questa terra in quanto storico (*geschichtlich*) nel suo essere storico" (G35, p. 127). Se il *Seyn* si dà nella forma poetica, esso viene pensato e collocato in quel sapere che è guida dell'attività "dei fondatori dello Stato della terra natìa e della storia"[31]. L'Essere storico del popolo, la stessa "landa paterna", si nasconde alla vita della quotidianità media come un segreto, una porta chiusa; la terra natìa, la landa paterna, la Germania insomma, non "risiede da qualche parte dietro le cose", né si trova "sospesa in aria sopra di esse"; nessuna trascendenza, nessun mondo dietro a un mondo, cioè nessuna metafisica né alcun dio; "*la landa paterna* è l'Essere stesso", il Seyn che regge, relaziona e governa la storicità di un popolo in *Da-sein*, ossia la destinazione della sua storicità.

Nel *Parmenide* (WS 1942/43)[32] la polis è *Ort* e *Ortschaft*, anzi ne è l'essenza. Heidegger insiste sul fatto che la polis in quanto «località» è il "soggiorno storico dell'umanità greca" che, poeticamente descritta, diviene il luogo del popolo tedesco; la polis è il *Geist* tedesco che si dà e si manifesta storicamente. Il soggiornare autentico e prepolitico del Tedesco – cioè preteoretico, antepredicativo, antidialettico, storico in quanto destino e destinazione[33], compito – accade nella comunità – per Schmitt il popolo, cioè la comunità, è l'elemento non politico del trittico che sta a fondamento della Costituzione del nuovo Stato[34] – che determina la sua modalità, il suo *wie* fenomenologico e fattivo di esser-ci, la sua ek-sistentia. In essa viene a manifestazione la totalità degli enti e le relazioni che l'uomo intrattiene con

30 Cfr., R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., si veda in particolare il cap. II, *Irrapresentabile polis*, pp. 73-124.

31 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, cit., pp. 138-169.

32 M. Heidegger, *Parmenide* (WS 1942/43), cit., pp. 168-173.

33 Il senso di «storico» (*Geschichtliches*) consiste nel significato di «finito» (*endliches*) nel senso di ciò che non progredisce all'infinito; l'essenza dello storico è il suo essere limite ed esso stesso limitato, de-finito.

34 Cfr. C. Schmitt, *Stato, Movimento, Popolo*, cit., pp. 264-279. Id., *Il concetto di Politico*, citato nel testo con la sigla (CP32)

essi; per questo la polis greca, come la *Volksgemeinschaft* tedesca hanno un'essenza prepolitica, e in Heidegger anche produttivamente ontologica. Va qui ricordato solo di sfuggita che per Simmel la polis greca può essere paragonata alla città di provincia in confronto alla metropoli; tale affermazione diviene una possibile chiave di lettura dell'interpretazione che Heidegger sostiene in opposizione alla *Großstadt* berlinese, all'esistenza che in essa si produce, al suo *Geist*.

Excursus.
Carl Schmitt e la teoria Amico/Nemico

Due termini appaiono decisivi nella riflessione heideggeriana in questi anni (1933-1939) che segneranno il destino dell'Europa: «politico» e «spirito». Il secondo è stato illustrato in modo esaustivo, nella sua evoluzione e stratificazione da J. Derrida[35] mentre il primo apre uno spazio di confronto con Carl Schmitt.

In esergo dello scritto del 1932 – *Il concetto di 'politico'* – Schmitt dichiara, con lo stile tagliente che lo contraddistingue, che "il concetto di Stato presuppone quello di «politico»". Com'è noto a fondamento del 'politico' vi è la distinzione di «amico» (*Freund*) e «nemico» (*Feind*) – criterio questo che vale per la politica, così come le opposizioni bello/brutto e buono/cattivo valgono rispettivamente per l'estetica e per la morale –; ciò che è determinante per il confronto con Heidegger e la sua interpretazione prepolitica della polis lo si può trovare in una affermazione schmittiana secondo cui "il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di una associazione o di una dissociazione" (CP32, p.109). L'antitesi amico/nemico, che per Schmitt sta alla base del concetto di 'politico', per Heidegger è il fondamento stesso della polis e del suo significato originario; infatti la polis, in quanto comunità prepolitica, vive nella dimensione dell'unità e dell'unione, nell'ambito del rapporto di *philia*, inteso come legame di po-

35 Cfr. J. Derrida, *Dello spirito*, cit., in particolare il cap. VIII, pp. 85-93. "Il senso per l'accordo e il legame fra i popoli, le epoche e le regioni su base storico-universale, è quanto la metafisica idealistica da Kant attraverso Fichte e Schelling fino a Hegel, all'epoca della rivoluzione francese, chiama con il termine di «spirito». Con ciò ci imbattiamo (...) nella parola chiave della critica di Derrida a Heidegger e alla sua attribuzione al «*Sonderweg* tedesco» (...). Nella visione hegeliana (...) lo «spirito» non è altro che questo senso di coappartenenza e della connessione del separato", M. Riedel, *Heidegger e l'Europa*, cit., pp. 85-85.

polo; in ciò consiste l'essere amico. Tale status può sussistere "senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo"; quella che per Schmitt è la priorità del 'politico' corrisponde in Heidegger all'originarietà della polis: l'etica, la logica, la soggettività individuale appartengono alla *Weltanschauung* metafisica e al dominio del vedere teoretico. Dall'altro canto, proprio a supportare quanto si va dicendo, arriva la definizione di nemico: egli non è il moralmente malvagio o l'esteticamente repellente ma "è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*)", colui che non abita la polis, ma non in un senso aristotelico; colui che *esistenzialmente*, sottolinea Schmitt, è altro e straniero. Solo con un tale uomo – l'altro e lo straniero hanno tuttavia la stessa umanità dell'amico – vi è lotta e guerra, si viene a creare cioè quello "stato d'eccezione"[36], in cui la decisione non è individuale e privata ma è di quell'uomo che, in quanto *decide*, costituisce lo stato di eccezione come norma: "sovrano è chi decide *sullo* stato d'eccezione". È da notare che il sovrano è colui che decide sullo e non nello stato di eccezione, e ciò significa che sovrano è colui che costituisce e pone in essere lo stato di eccezione. Il nemico è colui che insidia il modo di vita della comunità; per Heidegger questo nemico – da cui non solo è lecito ma è dovere e compito difendersi – è l'*homo metaphysicus*; l'umanismo ebraico-cristiano, il soggettivismo che spinge alla mobilitazione tecnica globale, caratteristica del vivere contemporaneo, che nell'inno *Der Ister*, è contrassegnata come la «catastrofe dell'americanismo»[37]. Qui la legge non è lo stato di eccezione, ma quella del confronto tra estraneo e proprio ("*das Gesetz der Auseinandersetzung des Fremdes und des Eigen*). Ritornare nella dimensione del proprio (*Heimischwerden*) dopo la sofferenza del passaggio nell'estraneità, dopo aver attraversato lande straniere e ostili, significa ritornare a casa, e lo *Heimischsein*, l'essere-a-casa – dizione cara anche a Hegel – è l'abitare, di cui parla Hölderlin, ancora la propria terra natìa.

Il nemico, tanto per Schmitt quanto per Heidegger, così come l'amico, "devono essere presi nel loro significato concreto, *esistenziale*, non come metafore o simboli"[38]; concreto in Heidegger corrisponde a *faktisch* ed esistenziale è il modo d'esser-ci specifico dell'uomo, la sua stessa essenza che si dà nella polis prepolitica, ossia nella comunità premetafisica, ove non può trovare luogo una filosofia dei valori che trasformi la distinzione

36 Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 32. Si veda pure, G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit. pp. 9-43.
37 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, pp. 202-214.
38 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 110.

amico/nemico "nella polarità valore e disvalore"[39]. Per entrambi gli autori l'antitesi non deve essere neutralizzata "da concezioni economiche, morali (...), e meno che mai [amico e nemico, ndr] vanno intesi in senso individualistico-privato (...). Non sono contrapposizioni «normative» o puramente «spirituali»".

Anche la critica al liberalismo assimila i due pensatori; il nemico, nella modernità, è trasformato in concorrente economico e in "avversario di discussione"; la critica alla *dialettica*[40] e alla politica come confronto e dialogo è elemento a loro sicuramente comune: concorrenti e avversari hanno sostituito l'originario conflitto amico/nemico. Ogni popolo – proprio come hanno fatto i Germani – diviene comunità, raggruppandosi sia "in base alla contrapposizione amico/nemico", sia per difendersi e allontanare l'estraneo, l'altro, lo straniero che minaccia la vita fattiva della comunità del *Volk*[41]. Per Schmitt, dal punto di vista giuridico, e per Heidegger, da quello filosofico, il nemico non è l'antagonista *privato* rispetto a un altro individuo singolo, e nemmeno colui che odia qualcuno per qualcosa; il nemico è sempre e solo *pubblico*, "un insieme di uomini che combatte, almeno virtualmente [così come avviene nell'*Antigone* o nell'*Amleto*[42], ndr] e che si contrappone a un altro raggruppamento umano (...). Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus*, in senso ampio; il *polemos* non l'*echthros*"[43]. Il

39 Ibidem, nota 16.

40 Oltre ai già citati testi in cui Heidegger critica la dialettica, si veda M.Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, tr. it. e intr. a cura di M. Vespa, CEDAM, Padova 1999. "La dittatura è l'opposto della discussione", C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 83.

41 "Solo una filosofia della *vita concreta* [il *faktisches Leben* del giovane Heidegger; anche i tempi coincidono, siamo infatti nel 1922, ndr] non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola (...). Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione", C. Schmitt, *Teologia politica*, cit. p. 41. Le analogie con il primo periodo friburghese heideggeriano sono evidenti, così come è evidente una certa vicinanza a Nietzsche di origine weberiana e un idem sentire con quanto nello stesso arco di tempo andava sostenendo E. Jünger.

42 Cfr. C. Schmitt, *Amleto o Ecuba*, tr. it. di S. Forti, prefazione di C. Galli, il Mulino, Bologna 1983.

43 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit. p. 111. Il termine significa ostilità, inimicizia, discordia, odio; e si trova in più passi del *Vecchio Testamento*, nei *Vangeli* e negli *Atti degli Apostoli*, oltre che nelle *Lettere* paoline. Ciò è significativo per quanto concerne il rapporto che in questo periodo (1932/33) Schmitt rimodula in maniera conflittuale con il cattolicesimo romano. Cfr. diversamente, C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. e postfazione a cura di C. Galli (*La gloria e i nemici della Chiesa cattolica*), il Mulino, Bologna 2010[2]. "Il citatissimo

privato è per Heidegger lo spazio della coscienza soggettiva e individuale, responsabile della formazione di valori e del dominio della ratio; corrisponde all'essenza dell'uomo metafisico e alla sua imposizione sugli altri essenti. Per Schmitt, il privato corrisponde a ciò che inficia l'essenza dello Stato, privandolo dei suoi poteri politici; economia, morale, individualità si appropriano del potere senza il rischio che comporta il 'politico', lo stato di eccezione che è stato di guerra. Da una parte cìè l'inimicus delle democrazie liberali, dall'altra l'hostis della dittatura[44]; l'individuo, avversario, concorrente non vive nella *Volksgemeinschaft* ma nel modernismo esasperato di una *Mobilmachung* votata non più alla Guerra ma all'economia monetaria.

3. *Heidegger e la* Romanitas

Legata a doppio filo con l'interpretazione della polis come *Ortschaft* umana prepolitica – la politica come l'etica sono espressioni e funzioni del sistema metafisico – vi è la critica alla *Romanitas*. E oltre, come si vedrà nel *Brief* del 1946, è nel corso del WS 1942/43, quello dedicato a Parmenide, che Heidegger sviluppa compiutamente il suo pensiero sulla romanità, tanto dal punto di vista storico che teoretico. Nell'importante *Avvertenza* di Franco Volpi, il compianto studioso mostra come Heidegger veda nel costituirsi della Romanitas non tanto aspetti e motivazioni filosofiche quanto piuttosto un preciso "contesto storico" che si consolida in una determinata epoca. Certamente Heidegger risente del clima bellico dopo l'«Operazione Barbarossa» (1941), tanto da instaurare un rapporto tra grecità e spirito (*Geist*) germanico a sostegno della teoria pangermanistica che voleva il popolo tedesco alla guida dell'Europa. Tuttavia, secondo Volpi, sarebbe un errore fatale "confondere l'argomentazione filosofica di Heidegger con i problemi dell'epoca" e l'insistenza sulla parola *Geist* sembra esprimere piuttosto "una presa di distanza" proprio dal pangermanesimo nazionalsocialista, di natura eminentemente 'politica'. Ciò è supportato anche dalla critica che Heidegger muove a Nietzsche, il quale

passo che dice «amate i vostri nemici» (Matteo, 5, 44; Luca, 6, 27) recita «diligite *inimicus* vestrus» e *non* dice «diligite *hostes* vestros»: non si parla qui del nemico politico. Nella lotta millenaria fra Cristianità e Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa, invece di difenderla, per amore dei saraceni o dei Turchi", ivi, p. 111.

44 Cfr. C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, cit.

avrebbe interpretato la grecità e la polis "in un'ottica romana"; e tuttavia, l'intento della *Nascita della tragedia* non era forse quello di riscoprire il senso originario della grecità "espresso dalla tragedia classica, e via via perso nella latinità e nella patristica", come acutamente osserva Volpi? Secondo Heidegger, Nietzsche, che possedeva gli appunti delle lezioni di Burckhardt sulla civiltà greca, avrebbe preso a prestito dallo storico i concetti fondamentali di «spirito» e «civiltà» che risentono dell'influenza del Rinascimento italiano. Quindi, tali concetti sono inquinati alla radice dalla Romanitas e dalla modernità, sono già essenzialmente romani, così come il concetto di uomo animal rationale che traduce, tradendone il significato profondo, l'espressione greca zoon logon echon. Contro il neoumanesimo di Jäger e gli *studia humanitatis*, che non offrivano più alcuna base per "riattivare i «valori dell'uomo»"[45], ma anche contro la visione cattolico-umanistica di Theodor Haecker, col suo già citato *Was ist der Mensch*, Heidegger vede nella polis prepolitica e impolitica l'autentica rinascita del *Geist* tedesco, reso esangue dalla Romanitas.

Di tutt'altro tenore è il saggio del 1939 di Simon Weil[46] che mette in parallelo l'antica Roma con la dittatura nazista e in particolare con l'hitlerismo – termine, come si è visto, usato anche da Levinas, per caratterizzare l'epoca post-weimeriana. Weil pone un'importante differenza: il culto della razza e il mito dell'«Eterna Germania», cioè la Germania del terzo Reich hitleriano, non hanno i caratteri dei Germani descritti da Cesare e da Tacito, bensì quelli di Roma. Tra i Tedeschi del 1939 e i Germani non vi è alcuna somiglianza se non il fatto che entrambi sono portati alla battaglia e alla lotta, ma come sottolinea con tonalità quasi antropologica Simon Weil, "si tratta di una inclinazione molto diffusa fra i popoli primitivi, liberi e più o meno nomadi". Viceversa, Hitler e i suoi gerarchi non amano la guerra ma il potere e il dominio, e sognano la pace intesa come sottomissione, la pax romana. L'inclinazione alla guerra si fonda sul "*disprezzo del lavoro*", di aver, come dice Cesare nel *De bello gallico*, "territori deserti intorno a sé il più estesamente possibile"[47]; il *valore*, per

45 Cfr. F. Volpi, *Avvertenza* del Curatore all'edizione italiana, in M. Heidegger, *Parmenide*, pp. 21-24. Cfr. Id., *Nietzsche. Ora si scopre che plagiava Burckhardt*, la Repubblica, 17 giugno 1999; Id., *Heidegger et la romanité philosophique*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 2001/3, n. 31, pp. 287-3000; Id., *Heidegger e i Greci*, in F. Volpi (a cura di), *Ars maieutica. Studi in onore di Giuseppe Faggiotto*, Neri Pozza, Vicenza 1985, pp. 223-248.

46 S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, cit.

47 C. Giulio Cesare, *De bello gallico*, tr. it. a cura di F. Manzoni, Mursia, Milano 2008, VI, 21-24.

i Germani, consiste nell'allontanare i popoli vicini "cacciati dai campi, e che nessuno osi avvicinarsi a loro". Se ciò risponde a un senso di sicurezza, è espressione pure di una chiusura e di un isolamento che permettono il mantenimento dell'integrità dei valori e della stirpe della comunità, del paradigma identitario, anche se riguardo a tale argomento Simon Weil sembra non approfondire qui la sua analisi. E tuttavia, proprio questa lettura comunitaristica, legata all'ideologia del *Volk* potrebbe inficiare la tesi weiliana di una differenza tra modus vivendi e agendi dei Germani e dei Tedeschi del 1939, ormai inquadrati nelle fila del partito e del regime hitleriano. Weil sottolinea che per Tacito i Germani, a differenza dei *cives* romani (e dei Tedeschi attuali), erano un popolo libero, per i quali era sacra l'ospitalità; ma il carattere che distingue in modo essenziale i Germani e che impedisce loro di essere "gli antenati di Hitler", consiste nella loro"semplicità d'animo" e nella loro "assenza di scaltrezza". Il sistema di potere hitleriano ricalca quello romano per disciplina, organizzazione, propaganda, metodo, ma anche per crudeltà, imposizione del terrore, nessun rispetto per la persona umana, per le menzogne e per il mito del capo carismatico; ma soprattutto perché i Tedeschi hitleriani, come i Romani, hanno "la convinzione di essere una razza superiore".

L'analogia in politica estera tra regime nazista e Impero romano vale anche per l'organizzazione interna del potere. Le stesse qualità – ad esempio l'intelligenza tecnica e lo sviluppo della "disciplina del lavoro" – si riscontrano tanto a Roma quanto nella Germania dei primi decenni del XX secolo, anche se va sottolineato il fatto che nella Roma antica non vi è sviluppo del sapere tecnologico, in quanto il lavoro è svolto dagli schiavi che, aristotelicamente, sono macchine animate. Ciò che unisce i due Imperi così lontani temporalmente e culturalmente – la moralità di Seneca[48] può essere messa a confronto con quella degli esuli del nazismo e con le vittime del genocidio – è l'*inumanità*, ciò che Heidegger, con il suo antiumanismo, ha cercato – seppur con colpevole silenzio – di combattere. Una riflessione di Simon Weil sembra di estrema attualità: esportare il modello imperiale romano o quello del terzo Reich hitleriano non significa portare pace e libertà; "le strade e i ponti e anche il benessere materiale, ammesso che in certi periodi ce ne sia stato, non sono la civiltà (...). Se la Germania, grazie a Hitler e ai suoi successori, asservisse le nazioni europee e

48 Lucio Anneo Seneca, *La vita felice*, *La brevità della vita* in Id., *Tutti gli Scritti in prosa*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di A. Marastoni e M. Natali, Rusconi, Milano 1994.

vi distruggesse la maggior parte dei tesori del passato, la storia direbbe certamente che essa ha civilizzato l'Europa"[49].

Tanto Hegel che Heidegger danno un giudizio negativo del mondo romano. La comparsa della potenza di Roma sulla scena della storia mondiale è per i due filosofi decisiva, non tanto in senso politico quanto precipuamente filosofico, e cioè in relazione ai due concetti chiave che definiscono le loro filosofie: rispettivamente *Geist* e *Sein*. Secondo Hegel, Roma "ha spezzato «il cuore del mondo»": dalla naturalità dello spirito greco e dalla sua immediatezza, si transita, per poter giungere allo spirito libero, per il giogo del destino storico di Roma. Per Heidegger, invece, la Romanitas determina quello che è "il vero e proprio accadimento della storia", in virtù di un radicale "mutamento dell'essenza della verità dell'essere"; per poter pensare un «altro inizio» è dunque necessario fare i conti fino in fondo con la civiltà romana[50].

A prescindere dal giudizio negativo, la Romanitas è un punto di svolta decisivo per la storia dell'Occidente e dell'Europa, del suo destino e del suo pensiero; per Hegel la "*Grundstimmung*" – ossia quella fondamentale intonazione spirituale della Romanitas che consiste nella "durezza" e nella "astrazione" – caratterizza i sudditi romani come i cives per essere dei "*senza patria*". La durezza neutralizza ogni particolarità individuale, ogni "sentimento etico" che vengono sacrificati "alla forza coesiva di un legame astratto

49 È noto, ma forse ormai dimenticato, l'orribile scempio che l'esercito americano ha prodotto a Babilonia con i suoi *contractors*, che hanno trasformato una delle culle della civiltà – si pensi ai giardini pensili di Nabucodonosor o al codice di Hammurabi – in base militare aerea "Camp Alfa", fra l'aprile 2003 e il dicembre 2004. "Durante la loro permanenza l'esercito americano e i suoi contractors, principalmente Kbr (...) hanno provocato danni diretti alla città scavando, tagliando, demolendo e livellando. Fra le strutture fondamentali danneggiate ci sono la porta di Ishtar (...) e il viale delle Processioni, scrivono gli esperti Onu. Seguono una serie impressionante di accuse: trincee scavate lungo le antiche mura. Distruzione di reperti per costruire strutture moderne. Uso di zone non ancora esplorate come parcheggi per veicoli pesanti (...). Costruzione di una pista per elicotteri nella zona antica della città. Demolizione e livellamento di diverse aree archeologiche (...) Uso di materiali chimici per compattare il terreno in zone ancora da scavare", articolo di Francesca Cafferi apparso su la Repubblica, 1 agosto 2009, con il titolo "*I tank Usa nell'antica Babilonia. Devastata la culla della civiltà*".

50 Cfr. F. Chiereghin, *L'inizio greco dell'Europa e la questione della* Romanitas. *Il cammino di Heidegger verso un altro inizio*, in «Verifiche», Anno XXII, n. 1-2, gennaio-giugno 1993, pp. 95-122; Id., *La condanna di Roma in Hegel e in Heidegger*, introduzione a. L. Illetterati, A. Moretto (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Atti del Convegno, Verona 16-17 maggio 2003, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, pp. IX-XIX.

tra gli individui che deve valere a ogni costo": il diritto privato è l'immagine più efficace di quella "persona astratta" che diviene il centro della comunità e dello Stato romano. La Romanitas non ha prodotto alcunché di proprio e di originale, e con essa si impone "la vita senza vita", la "prosa della vita"[51]. Arte, religione, filosofia sono aliene alla spiritualità romana; la forma della religione romana è quella dell'utilità e della "conformità allo scopo", uno scopo in funzione del potere politico. Ma Hegel non è solo un denigratore e un feroce critico della Romanitas[52]; com'è noto, "più alto è il grado di libertà e di autodeterminazione dello spirito" che si deve raggiungere, "tanto più profondi devono essere il dolore, la lacerazione e l'alienazione che l'hanno preceduto". La negatività di Roma, il senso di finitezza che pervade quel mondo, il ruolo fondamentale dell'astrazione non indicano tuttavia la mancanza di vitalità; al contrario, la "potenza del negativo", che "isola e separa i suoi prodotti dalla connessione con la totalità", mostra il carattere determinato della struttura di potere della Romanitas. Certo, Hegel sottolinea lo scetticismo che contraddistingue la potenza di Roma, ossia "la relatività di tutto l'essere e di tutto il pensato", già messo in luce nella *Fenomenologia dello spirito*; egli "ha intrecciato strettamente il formalismo giuridico romano con lo scetticismo", come mette acutamente in luce Franco Chiereghin, scetticismo che sul piano politico si concretizza nella pax romana, mentre in quello religioso fa da neutralizzatore delle credenze e dissolutore dello spirito religioso. Uniformità e livellamento, dunque, sono le funzioni fondamentali a cui è chiamato lo "scetticismo reale"; ma in questo, per Hegel, la Romanitas "ha trasfuso un momento essenziale della dialettica speculativa nella concretezza dell'esperienza storico-politica".

---

51 Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23. Sulla base degli appunti di K.G.J. von Grisheim, H.G. Hoto, F.C.H.V. von Kehler* a cura di K.H. Ilting, K. Brehmer e N.H. Seelmann, tr. it. e intr. a cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino 2001, p. 420.

52 "La funzione straordinaria che viene assegnata a Roma è quella di «spezzare il cuore del mondo», di preparare e realizzare così, nella dimensione orizzontale della storia moderna, la «grande rottura» che rendeva i tempi maturi per l'apparizione del nuovo principio, attorno al quale d'ora in avanti sarebbero girati i cardini del divenire storico", F. Chiereghin, *La condanna di Roma in Hegel e in Heidegger*, cit., p. XVIII. Si veda anche p. XIX ove si dice, citando Hegel che "«l'uomo nella sua mera naturalità non è buono, bensì è privo di spirito, e soltanto attraverso il rifiuto dell'essere naturale, così come solo attraverso il lavoro della rimozione della naturalità stessa, ovvero solo attraverso la negazione di questa naturalità», l'uomo si apparecchia a entrare in una nuova e sconosciuta dimensione di unità con Dio". Hegel, qui, anticipa la critica dell'*animalitas* messa in campo da Heidegger nella definizione metafisica di uomo, anche se gli orizzonti sono tra loro distanti e differenti.

A differenza di Hegel, per Heidegger il mondo romano non solo non ha più nessun rapporto con l'esperienza greca della verità e dell'essere, ma tale esperienza è stata deformata per mezzo della lingua latina e delle traduzioni dei concetti fondamentali del pensiero greco, sino a svuotarli di ogni autentico significato. L'esempio più eclatante è la traduzione di *aletheia* con *veritas* e di *pseudos* con *falsum*, che troviamo nel corso su Parmenide. Il concetto di *imperium* – "ossia la vocazione al dominio e alla supremazia incontrastata da parte di Roma – ha cancellato con un colpo di spugna il pensiero greco e la Grecità. Falsum e verum nell'ottica dell'imperium non hanno più nulla a che spartire con il nascondimento e lo svelamento, intesi come due momenti essenziali dell'aletheia. Ora siamo davanti al far cadere (*fallit/falsum*) e all'essere saldo (*veritas*), che non hanno solo un significato logico-proposizionale ma anche politico, nel senso che nell'ottica del dominio (*imperium*) essere saldi corrisponde alla compattezza e all'unità, nonché all'obbedienza, del popolo romano, e il far cadere corrisponde alla sottomissione delle popolazioni barbare. È ovvio che per Heidegger il senso di veritas in quanto «stare fermo», come ciò che non «cade» – anche qui risulta evidente la duplicità di significati politico e logico-predicativo – verrà poi mutuato dalla Chiesa di Roma, divenendo il concetto cardine per tutta la storia dell'Occidente. Salvo qualche eccezione (il verbo *dictare*, una interpretazione della *steresis* aristotelica e del termine *privatio*, da cui deriva *privatus*, ossia colui che è autosufficiente), il giudizio heideggeriano sulla Romanitas resta di condanna senza appello. Per poter incamminarsi verso un «altro inizio», non solo del pensiero ma anche dell'essenza dell'uomo, che ora sono tutt'uno, è necessario sgombrare il campo dalla sedimentazione della Romanitas e dunque dell'umanismo metafisico e onto-teo-logico che ne consegue.

Il momento decisivo in cui avviene la cesura tra mondo greco e Romanitas è indicato da Heidegger, come detto, nella *Vorlesung Parmenides*, attraverso la contrapposizione di aletheia e veritas[53]. A tale questione che implica la concezione metafisica di veritas in quanto *rectitudo*, *certitudo* e *adequatio*, è legata quella della religiosità, che Heidegger sembra semplificare a favore degli dèi greci, risolvendo il cristianesimo in una espressione – seppure estremamente forte – della stessa Romanitas. Così la dimensione sacra della Grecità, gli dèi greci, è fatta valere da Heidegger come "dèi dell'aletheuein, in contrapposizione agli dèi romani e al dio cristiano come

53 Su queste tematiche si veda M. Ruggenini, *Veritas e Aletheia. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale*, in C. Esposito, P. Porro (a cura di), *Heidegger e i Medievali*, «Quaestio», 1, 2001, pp. 83-112.

divinità dell'*imperium*". Il Dio dell'Antico Testamento è il Dio della volontà e del comando, "il Dio delle Tavole della Legge"; al contrario le divinità greche "non sono in alcuna maniera dèi imperativi: essi mostrano, fanno segno, guidano nel cammino, sono gli dèi degli invii". Per Heidegger il *numen* romano è invece il dio del comando (*Befehlscharakter*), così l'interpretazione si basa su una opposizione: da una parte il Dio della tradizione ebraico-cristiana che comanda e dall'altra gli dèi della Grecia che sono le divinità dell'aletheia e esse stesse aletheia, nel senso della duplicità di svelamento e velamento. Se così è, nella Romanitas avviene la decisiva trasformazione dell'essenza dell'uomo: da zoon logon echon a animal rationale; l'essere dei divini e l'essere degli umani – "l'aletheia che è l'essere dell'essere stesso" – sono in relazione tra loro e l'essere in tale rapporto si mostra come *il semplice*, libero da qualsiasi volontà esterna, ciò che "si sottrae a ogni calcolo", "lo straordinario, meraviglioso, perturbante"; in quanto è non apparenza (*das Unscheinbare*) esso è *il nascosto* che resta invisibile a tutto ciò che è comune, abituale. L'essere in quanto *daimon* si mostra nell'ordinario; non bisogna attendere un'altra vita, ma è necessario lasciar realizzarsi "*l'enigma*" di questa. Se il Dio della metafisica cristiana rimanda a un al di là, gli dèi greci sono in questo mondo e nella vita concreta (*faktisches Leben*) degli uomini. L'*Anfang* greco, l'esperienza originaria che i Greci compiono dell'essere è utilizzata da Heidegger come "mito dell'origine", "dell'*essere come origine*"[54], ma la sua lettura è in senso eminente "*fenomenologica*", mette in evidenza la relazione tra esistenza e enti, "piuttosto che tra soggetto e oggetto". Tale rapporto fenomenologico viene radicato nell'origine iniziale che ormai è andata perduta. Poter riandare all'inizio – anche se mitico, ma forse sarebbe meglio dire preteoretico e antepredicativo – permette a Heidegger di "mettere in discussione" l'esperienza greca del pensiero proprio nel momento in cui a essa si richiama, poiché percepita già all'interno della storia della metafisica che fonda l'Occidente.

L'essere divenuto *actualitas*, la veritas *rectitudo*, sono le figure metafisiche proprie del cristianesimo con le quali ha forgiato l'Europa; la metafisica cristiana fa del principio di causa lo stesso principio dell'essere, ormai sottomesso al dominio del Creatore; in ciò, ossia nella Romanitas in quanto ambito in cui nasce e si sviluppa il cristianesimo come *imperium*, Heidegger scorge la nascita dell'Europa e il destino dell'Occidente. L'interpretazione heideggeriana del *Römertum* e del destino della modernità

54 Cfr. M. Ruggenini, *Heidegger: la Grecia, Roma e il Cristianesimo*, in L. Illetterati, A. Moretto (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, cit., pp. 77-101, qui p. 91.

si basa sulla trasformazione dell'*einai*, inteso come physis e aletheia, in actualitas, in quanto cioè effetto (actus) del principio creatore di causa. Il Dio cristiano è dunque il Dio metafisico, ma ciò apre la via alla questione dell'ateismo[55] e al termine dell'epoca del nichilismo. Heidegger ha di vista il fenomeno che il tempo in cui viviamo sia l'ultimo, ossia che il percorso del pensiero occidentale sia alla fine – ma non nel senso spengleriano –; la sua più che essere una "metafisica della storia" assomiglia di più a una filosofia o a un pensiero della fine.

Tuttavia, il testo in cui Heidegger in modo più chiaro ma anche più tranchant sferra il suo attacco a Roma e alla sua modalità di esistenza è il *Brief über den »Humanismus«*. In questo luogo infatti Heidegger indica nella Romanitas l'origine del sorgere dell'umanismo che non ha solo l'aspetto di ridurre l'ente a res, ormai "del tutto incapace di porre il problema della verità dell'essere"[56], quanto piuttosto viene posta in luce la centralità predominante dell'uomo pensato nella sua vita nuda (animalitas) che ha posto uno iato incolmabile tra essere e enti. A Roma l'uomo è stato privato della sua essenza, e per questo è diventato *privatus* ma non *carens*; se Alessandro ha tagliato il nodo di Gordio per spingersi alla conquista dell'Oriente, per ellenizzarlo, Roma ha tagliato il rapporto tra essere e uomo; l'*humanitas* della Repubblica romana si oppone alle barbarie dello straniero, "l'*homo humanus* si oppone all'*homo barbarus*", e il Romano con la sua *virtus* – la *paideia* depredata ai Greci della tarda Grecità, "la cui cultura era insegnata nelle Scuole come *eruditio et institutio in bones artes*", paideia dell'*humanitas* romana e poi rinascimentale – si oppone al barbaro non civilizzato. È quindi a Roma che ha origine il primo umanismo e questo è e resta "un fenomeno specificamente romano che scaturisce dall'incontro della romanità con la cultura della tarda grecità" (LU46, p. 41). È chiaro che l'interpretazione heideggeriana della Romanitas tralascia aspetti fondamentali di questa civiltà come la *religio*, la *fides* e la *pietas*, concetti e pratiche di vita che sono "creazioni originali della Romanitas" e che stanno a fondamento dell'*humanitas* e dell'*homo humanus*, rappresentato dal *cives* romano.

55 Cfr., A. Kojeve, *L'ateismo*, tr. it. di C. Zonghetti, prefazione di M. Filoni, postfazione di E. Stimilli (*Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*), Quodlibet, Macerata 2008. "L'ateismo compreso correttamente come la perdita di ogni relazione con gli dèi è, a partire dal declino della Grecia, l'oblio dell'essere che domina la storia dell'Occidente; esso è il tratto di fondo di questa storia", M. Ruggenini, *Heidegger: la Grecia, Roma e il Cristianesimo*, cit., p. 89.

56 Cfr. F. Chiereghin, *L'inizio greco dell'Europa e la questione della* Romanitas, cit., p. 103.

Si è visto che anche Hegel dà una valutazione estremamente negativa del mondo romano, tuttavia questa viene temperata dall'idea che la Romanitas è l'umus per lo svilupparsi del cristianesimo e del suo affermarsi nella cultura europea: dall'*ordine* "retto unicamente dalla volontà particolare, emerge la forza dirompente del soggetto che costituisce il tratto specifico del cristianesimo"[57]. Per Hegel il cristianesimo è quel movimento che permette di superare l'esistenza della Romanitas e il suo stile di vita, e tale superamento avviene in modo rivoluzionario nella im-posizione di un nuovo principio. Il legame inscindibile tra cristianesimo e modernità trova la sua più decisiva manifestazione nella nozione di soggettività che fa da spartiacque con il mondo greco e antico. Va detto però che il punto di vista filosofico di Hegel permette una duplice lettura della modernità: da un lato essa è ciò che "ha dissolto l'idea del mondo cristiano" attraverso il processo di secolarizzazione, e dall'altro essa ha la propria origine e può sorgere solamente dal cristianesimo. Diversamente accade per il non-rapporto mondo antico/cristianesimo; il primo infatti è "a-cristiano" e privo di fede, cosicché la "discontinuità" tra grecità e modernità cristiana avviene per Hegel proprio a partire dal cristianesimo.

Viceversa per Heidegger il mondo romano segna la fine della grecità e con il suo concetto di *humanitas* determina l'intera storia occidentale, assorbendo nelle sue strutture di potere lo stesso cristianesimo. La fine del mondo greco avviene attraverso la traduzione dei concetti fondamentali della filosofia e dell'esistenza greche nella lingua latina, tanto che da questo momento in poi "tutta la storia occidentale è (...) in un senso molteplice romana e mai più greca"[58], e così anche il mondo germanico medievale, in quanto cristiano, ha una matrice romana. Il cristianesimo è una forma, forse la più potente, della Romanitas; esso non è "l'avvento di un nuovo principio nella storia dell'Occidente (...), un momento di discontinuità irreversibile", bensì all'interno della storia dell'Essere esso è una delle manifestazioni fondamentali di ciò che è metafisica, cioè l'onto-teo-logia[59]. Heidegger, insomma, opererebbe "una sorta di non innocente indebolimento del ruolo del cristianesimo per la costituzione dell'Europa e dell'Occidente", proprio in quanto il cristianesimo sarebbe soltanto una

57 L. Illetterati, *L'origine e la sua dissoluzione: la* Romanitas *come problema in Hegel e in Heidegger*, in L. Illetterati, A. Moretto, *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, cit., pp. 155-156.

58 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 874.

59 Per Illetterati "è tuttavia evidente che imputare a Heidegger una sorta di riduzionismo teoreticistico del cristianesimo", sarebbe del tutto azzardato, anche alla luce dei primi corsi friburghesi, cfr. *Op. cit.*, p. 158.

manifestazione particolare della Romanitas all'interno della storia dell'Essere. In questo senso, il mondo romano pone capo a un nuovo inizio che con violenza sopraffà la verità di quello originario, e allo stesso tempo anche quella vita fattiva che caratterizzava le comunità protocristiane, ponendo "una astratta separazione del mondo della vita", denunciata anche da Husserl. La Romanitas diviene così il luogo della dimenticanza dell'Essere, "il luogo del tradimento di quella esperienza e con ciò il luogo della perdita e della corruzione dell'origine e del definitivo allontanamento da esso", in quanto la Romanitas è innanzitutto, per Heidegger, "il luogo della *Traduzione*"[60], cioè del tradimento.

Il principio che vale tanto per Hegel quanto per Heidegger come momento di frattura tra mondo antico e modernità consiste nella soggettività: per Hegel essa rappresenta l'avvento del cristianesimo, per Heidegger, al contrario, il divenire soggetto dell'uomo a partire dalla Romanitas coincide con il processo stesso della modernità letta come fase della storia della dimenticanza metafisica dell'Essere.

Ci si deve chiedere a questo punto quali motivi spingano Heidegger a formulare un giudizio così severo e senza appello contro la civiltà romana. La presa di posizione heideggeriana può apparire in prima battuta come una lettura unicamente legata all'evoluzione del suo pensiero dell'essere; in realtà essa possiede anche un aspetto tutto «politico». Le prime critiche alla Romanitas datano 1936 e continuano per un decennio sino alla pubblicazione della *Lettera sull'«umanismo»*. Se si vanno a vedere i progetti di Speer commissionati da Hitler per la Nuova Berlino si nota subito come lo stile al quale l'architetto del terzo Reich si rifà è quello dorico e non quello classico dell'età di Pericle, e ciò per molti aspetti, avvicina Berlino più a Roma che ad Atene; nel 1933 Heidegger aveva rifiutato una chiamata a Berlino sulla cattedra che fu di Hegel, scrivendo un articolo, già analizzato, nel quale affermava la superiorità della cultura contadina (e quindi romana) su quella metropolitana (e quindi greco-europea, anche se si è visto che Heidegger nella sua interpretazione della polis greca tende a ridurla a una comunità di popolo più che all'agorà della politica). Ma è la questione dell'*imperium* che pone i problemi più cogenti. Se si va a leggere i pochi contributi sul rapporto tra Heidegger e la Romanitas, questi rimandano al corso di lezioni su Parmenide e in modo particolare al terzo paragrafo; la tesi che qui si intende sostenere è che Heidegger, criticando e vedendo nella Roma repubblicana e imperiale l'annichilimento del senso originario

60 Ivi, p. 162. Cfr. anche M. Zarader, *Le parole dell'origine*, tr. it. di S. Delfino, prefazione di E. Levinas, intr. di M. Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1997.

dell'essere, critiche formulate in realtà dopo le affermazioni a dir poco imbarazzanti del 1935[61], critica implicitamente il regime hitleriano. Infatti, l'*imperium*, in quanto dominio totale sulle genti estranee e straniere, i nuovi barbari, s'identifica perfettamente con la struttura di potere biopolitica della Germania del terzo Reich. Dal 1935 al 1936 Heidegger svolta verso una critica della Romanitas – che prima non era presente – che diviene *implicitamente* una critica al pangermanesimo imperialista e razziale della dittatura, che ormai non ha più nulla a che vedere con la terza via alla rivoluzione, di cui si era invaghito nel 1933 e prima.

La romanizzazione del mondo è per Heidegger "l'evento autentico della storia"[62], poiché in esso viene a manifestazione l'*imperium*, "il modo d'essere dell'umanità storica", che va distinto tanto dall'*auctoritas* quanto dalla *potestas*; l'imperium non è solo un dominio ontico dell'uomo sugli altri uomini e sugli altri enti, ma è la potenza, il comando, l'imposizione con la forza militare della modalità di vita romana e quindi della pax romana. Dal punto di vista teoretico e politico viene a formarsi un rapporto pervasivo tra veritas e imperium che si fonda sul significato metafisico-politico e militare dello stare saldo, dello stare retto in piedi (veritas come rectitudo) e resistere a qualsiasi colpo che vuole far cadere ciò che è stabile, cosicchè tra veritas e imperium vi è una consonanza e una corrispondenza non solo semantica ma anche esistenziale. Per Heidegger, imperium significa l'azione che permette di instaurare e di prendere provvedimenti, "vale a dire *prae-cipere*, occupare in anticipo e quindi possedere ciò che è occupato come territorio (*Gebiet*) in cui dare ordini"[63]; l'imperium viene dunque interpretato da Heidegger in senso politico-militare anche se lo sfondo rimane l'orizzonte della contrapposizione di alethes e pseudos da un lato, di verum e falsum dall'altro. Poche righe prima Heidegger aveva affermato che "l'ambito essenziale determinante per lo sviluppo del *falsum* romano è quello dell'*imperium* e dell'*imperiale*"; i concetti logico-metafisici propri della Romanitas trovano dunque la propria origine in una dimensione di potere politico-militare, un biopotere e una biopolitica[64] che non si fondano sulla *veritas*, ma viceversa sul «far cadere», ossia sul *falsum*, che è una possibilità fondamentale dell'imperium. La critica demolitiva al mondo roma-

61 "Ciò che oggi qua e là si gabella come filosofia del nazionalsocialismo – e che non ha minimamente a che fare con l'intima verità e la grandezza di questo movimento (cioè con l'incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno) – non fa che pescare nel torbido di questi «valori» e di queste «totalità», EM35, p. 203.

62 Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 97.

63 Ivi, p. 93

64 Cfr. P. Amato, *Antigone e Platone. La "biopolitica" nel pensiero antico*, cit.

no si impernia sul concetto cardine di «comando» in quanto "fondamento essenziale del potere, nonché dell'«essere in diritto» e dell'avere diritto", cioè come fondamento dello *iustum* (*jus*). Se l'imperium è il comando nel senso dell'ordinare, allora esso è il fondamento e l'essenza stessa del potere; in quanto ordinare esso è consustanziale al Dio del Vecchio Testamento, al Dio del «Tu devi», al Dio della Legge. Qui, a differenza della modernità, sembra che jus romano e legge divina si confondino, in quanto entrambi sono imperium; certo, nella Romanitas la valenza dell'imperium è, se così ci si può esprimere, *pratica*, legata cioè all'azione di dominio e di comando, «all'occupazione in anticipo», a prendere provvedimenti e decisioni e a dare ordini. La sfera sociale e politica viene così a confondersi con quella militare, facendo un tutto unico; il comando del Dio ebraico-cristiano, invece, si rivolge al comportamento etico, alla responsabilità individuale, a ciò che è buono perché segue la legge e a ciò che è malvagio perché la infrange. A Heidegger interessa ben poco la differenza, messa in luce da Hobbes, tra jus e lex o il processo di secolarizzazione della modernità, centrale nella riflessione schmittiana; il filosofo tedesco intende altresì sottolineare come la storia dell'uomo occidentale sia stata mutata nella sua essenza dall'uso che la Romanitas ha fatto dei concetti e del pensiero greci, tradotti a uso e consumo dell'impero, e quindi immediatamente traditi.

È noto che Heidegger pensa la storia dell'Europa e dell'Occidente lungo quell'arco di tempo che va dall'inizio del pensiero greco sino a Nietzsche; in questa *fine* Heidegger intravede la possibilità di un nuovo inizio, che tuttavia rimane in stretto rapporto con l'inizio greco; ciò significa che non si tratta né di una riproposizione né di una novità, ma di un "confronto produttivo con la tradizione", in quanto non ha posto in opera e non ha saputo custodire (*sorgen*) l'originarietà del pensare l'essere. Il passaggio dal primo inizio a un nuovo inizio, oltre ad avere "il compito di trasformare il declino del nostro tempo in un vero e proprio «passaggio» ad «altro»"[65], pone fondamentalmente la questione dell'autentica essenza dell'uomo.

Ciò che è inattuato ma contenuto nel principio dà la possibilità all'uomo dell'Occidente che "vive il tempo della *fine*" di progettare un futuro e di

65 "Gli anni durante i quali Heidegger ha trattato nel modo più incisivo il problema dell'inizio della storia occidentale presso i Greci e del passaggio all'«altro» inizio sono compresi tra il 1936 e il 1938 e coincidono con la stesura dei *Beiträge zur Philosophie* e della *Vorlesung* friburghese del semestre estivo 1937/38 *Grundfragen der Philosophie*", F. Chiereghin, *L'inizio greco dell'Europa e la questione della* Romanitas. *Il cammino di Heidegger verso un altro inizio*, cit., p. 96.

sfuggire a questa *fine*[66], in virtù dell'essenziale che non viene a emersione; l'uomo potrà compiere il balzo verso l'avvenire solo nel nuovo rapporto che si deve instaurare con il primo inizio greco: "la storia del pensiero del primo inizio greco non è (...) un'aggiunta storiografica che prefiguri un «nuovo» «sistema», ma è in sé l'essenziale presupposizione dell'altro inizio che dà impulso alla trasformazione"[67]. Il compito del filosofo è quello di "rivolgere la meditazione storica ai pensatori della storia del primo inizio", interrogarli e domandare per radicarsi in un nuovo inizio grazie allo *stato d'animo del salto* ("il salto è ciò che è più azzardato nel procedimento del pensiero iniziale (...), prima di tutto, saltando, raggiunge l'appartenenza all'Essere nella sua piena permanenza essenziale in quanto evento (...). Il salto è l'azzardo di un primo sospingersi nell'ambito della storia dell'Essere"[68]). Con il passaggio all'altro inizio, l'uomo entra "in un ambito totalmente altro della storia". L'altro inizio fa divenire *altro* l'uomo, anche se la *fine della storia* del primo inizio del pensiero "si estenderà ancora per lungo tempo nel passaggio e perfino nell'altro inizio". Ciò significa che "la *storia della fine*" proseguirà il suo corso, in modo anche più «vivace» e più «frenetico»: il progresso, la tecnica, la Zivilisation sono tutte manifestazioni dell'aggressività e della temporalità della fine, ove tutto si fa sempre più "confuso", "problematico" e apparentemente "sconosciuto". L'uomo che tende alla vicinanza con l'Essere è estraneo e lontano – proprio nel suo esser vicino – agli uomini «concreti» (*Lebensnah*; da notare che Heidegger usa un termine legato al biologico e all'animalità per indicare l'uomo contemporaneo) che abitano il tempo dell'autodistruzione di sé e del mondo che ancora proclama "i propri trionfi nel vuoto", mentre il *Seyn* – "l'accendersi del focolare (...) in quanto *sito* solitario del passar via dell'ultimo Dio" – si fa "evento-appropriazione", "*assegnare* (*zueignen*) il fondamento e il gioco dello spazio-tempo". Ma questo Essere che è evento-appropriazione, e in quanto tale "è la vittoria dell'inevitabile nella testimonianza di Dio", permette all'uomo, che vive nella "desertificazione" della fine, "l'unicità del tramonto"? Tramontare – qui la distanza da Nietzsche si fa più dilatata – significa raccogliere (logos) nell'attimo (kairos) le energie per cogliere "la verità dell'unicità e singolarità dell'Essere". Così l'uomo, collocato all'interno della *Seinsgeschichte*, non può essere calcolato e reso indipendente (*privato*) dal progresso o da una Kultur ormai decadente, "finché (...) «cultura» significa il consolidamento dell'abbandono dell'ente

66 Cfr. G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil, R. Queneau, *Sulla fine della storia*, cit.
67 Cfr. BPE36/38, § 82, *Gioco di passaggio*, pp. 181-182.
68 Ivi, § 115, *Lo stato d'animo del salto*, p. 233.

da parte dell'Essere e implica un incartapecorirsi dell'essere umano nel suo «antropologismo» o, addirittura respinge ancora una volta l'uomo nel disconoscimento cristiano di ogni verità dell'Essere"[69].

L'Europa comincia secondo Heidegger con il *Thaumazein* greco[70] per compiersi con lo *Erschrecken*, lo spaventoso. Il primo stato compare quando ciò che è consueto e consaputo immediatamente dagli uomini, diviene oscuro e "inabituale", quando viene meno la totalità degli enti in quanto tale e l'essere degli enti non è più qualcosa di saputo, ma lo si deve ricercare attraverso un sapere particolare, che è la *techne*. *Thaumazein* è la risposta dell'*homo sapiens* animal rationale alla propria ignoranza circa *che cosa sia essere*, domanda che origina la stessa metafisica. Se così era in Grecia, oggi il dominio dell'ente – e in particolare dell'ente uomo – ha fatto sì che l'essere sia stato lasciato cadere nell'abbandono, ma in realtà è l'ente che è stato abbandonato dall'essere, provocandogli quella *Befindlichkeit* dello spaurirsi, quell'essere in preda allo spavento. L'uomo metafisico contemporaneo dipende da questa struttura costitutiva dell'essere: l'abbandono è "un modo d'essere dell'*essere* e non dell'uomo"[71]. In realtà, Heidegger non parla di "abbandono" ma di necessità intesa come "il *non-saper-uscire* e il *non-saper-entrare*", tonalità emotiva, anzi modo d'essere dell'*essere* che aprendo uno spazio intermedio, un *Tra*, fa giungere l'uomo in esso; il *Tra* è lo "spazio-temporale" in cui l'essere si sottrae alla vista dell'ente uomo, manifestando la sua essenza come nascondersi[72]. L'uomo può divenire qualcosa d'altro, compiere una metamorfosi, solo se la sua essenza rimasta nascosta e non esperita nell'inizio, può venire alla luce; ciò può avvenire solo quando l'uomo accetti di essere quell'ente che è in grado di sopportare (il primo significato di *dynamis* secondo Heidegger[73]) il «riluttante nascondersi dell'essere»[74]. In tal modo, l'uomo è determinato primariamente dall'occultarsi dell'essere e dalla sua manifestatività; in ciò

69 Ivi, § 116, *La storia dell'Essere*, pp. 233-234. Si veda anche il numero della rivista «aut aut», nr. 248-249, marzo giugno 1992, a cura di V. Vitiello, *Heidegger. Beiträge zur Philosophie*, contributi di J. Derrida, O. Pöggeler, R. Schürmann, F. Duque, H.G. Gadamer, V. Vitiello, M. Ruggenini, M. Ferraris, R. Cristin, M. De Carolis. Sul pensiero inziale cfr. BPE36, § 22 p. 81 e § 23 pp. 81-84.

70 Diversamente nelle prime pagine della *Metafisica* aristotelica si dice: "Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia (*to thaumazein*)", *Met*., A2, 982b 12-13.

71 M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, cit., p. 109.

72 F. Chiereghin, *L'inizio greco dell'Europa e la questione della* Romanitas. *Il cammino di Heidegger verso un altro inizio*, cit., pp. 98-99.

73 Cfr. AM31.

74 M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, cit., pp. 148-149.

consiste la sua essenzialità "su cui non ha alcun potere", se non quello di riconoscerla come la sua più intima necessità ontologica ed esistenziale.

4. *L'Europa e Hegel*

L'idea di Europa si presenta come uno snodo e allo stesso tempo come la decisiva connotazione della modernità, così come si è data in Occidente. Se tradizionalmente Europa viene contrapposta a Oriente, fin dai tempi delle guerre greco-persiane che avevano assunto la caratterizzazione della difesa della democrazia delle poleis contro il dispotismo persiano dei Satrapi, con le *Lezioni sulla filosofia della storia*[75] di Hegel Oriente e Occidente non sono più in opposizione quanto rappresentano i punti estremi, non soltanto geografici, di quel continente che è l'Eurasia, in cui confini e una netta linea di demarcazione vengono meno. Est e Ovest vengono inseriti in una linea storica che vede nell'Occidente europeo la sede della civiltà e dei valori che furono, greci, romani e cristiano-germanici – fase quest'ultima che spostò il nucleo della civiltà cristiana verso l'Europa centro-settentrionale. Nella sua *Introduzione*, Hegel sottolinea inizialmente il diverso carattere geo-morfologico dell'Europa rispetto all'Asia e all'Africa, e poiché in Europa non vi sono altipiani che fronteggino sterminate pianure, essa può essere divisa in tre settori: l'Europa meridionale è quella che si affaccia nel Mar Mediterraneo, di cui fa parte anche la Grecia, e è divisa da Francia e Germania, dalla catena dei Pirenei e dalle Alpi; "il teatro della storia mondiale è stato a lungo in Grecia e in Italia; finché il centro e il nord Europa erano privi di civiltà, lo spirito del mondo ha trovato qui la sua patria" (LFS, p. 89). Ma in realtà per Hegel, "il cuore dell'Europa" è composto da tre nazioni: Inghilterra, Francia e Germania; se Cesare con la conquista della Gallia ha compiuto "l'azione adulta del genere romano", superando "l'azione giovanile" di Alessandro – "il quale intraprese a innalzare l'Oriente alla vita greca" – allora si è venuta a formare l'Europa centro-occidentale che è divenuta la casa dello spirito. La terza sezione europea è composta dagli Stati nord-orientali (Polonia, Russia e Regni slavi), che tuttavia, entrati a far parte in ritardo degli "Stati storici", "formano e mantengono senza interruzioni il contatto con l'Asia" (LFS, p. 90).

75 CFr. G.W.F. Hegel. *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, intr. di G. Bonacina (*La storia narrata da Hegel, oggi*), Laterza, Roma-Bari 2004, citato nel testo con la sigla LFS.

Al di là di tali connotazioni geografiche[76], ciò che va sottolineato è la tesi che per Hegel "l'Europa è senz'altro *la fine della storia*, l'Asia il suo inizio", e questa geografia assume ora un aspetto eminentemente speculativo, in quanto "lo Stato è la vita universale dello Spirito", affermazione che implica, a caduta, tutta una serie di specificazioni; così, la vita reale degli individui che si fonda sulle consuetudini dell'unità statuale è "senza riflessione" o questi sono ormai divenuti soggetti in grado di "riflettere e dotati di personalità"? E poi, la libertà di cui godono è una "libertà sostanziale"? cioè "la ragione insita nella volontà soggettiva", ove trovano dimora "l'intelligenza e il volere personale", libertà soggettiva che si dà soltanto nell'individuo determinandosi e costituendo "il riflettere dell'individuo nella sua coscienza morale"? (LFS, p. 91). La libertà sostanziale implica l'obbedienza totale alle leggi e rappresenta la fase infantile dell'umanità, mentre la libertà soggettiva è il passaggio dall'esteriorità alla profondità dello spirito umano, all'interiorità dell'uomo. Ciò tuttavia provoca "l'antitesi della riflessione, la quale implica la negazione della realtà", e nella "coscienza immediata dell'Oriente" Dio e Soggetto non sono separati: "la sostanza si distingue invero dal singolo individuo, ma l'antitesi non è ancora posta nello spirito".

Coscienza immediata e spiritualità sostanziale determinano l'Oriente e la vita reale degli individui, mentre la volontà soggettiva si manifesta nelle forme della "fede, fiducia, obbedienza"; è questa "l'età infantile della storia", la cui forma-Stato è il dipsotismo, che tuttavia si differenzia da quello romano in quanto "fa valere la morale concreta e la sostanza" e mantiene in vigore le leggi preesistenti, a differenza di quanto avviene in Occidente dove ciò che appartiene alla libertà soggettiva deriva "dalla totalità, dall'universalità". All'esterno di questo potere "esiste solo un arbitrio orribile"; se da un lato questi regni posseggono una stabilità spaziale e una durata temporale, dall'altro appartengono a "una storia che non è storia", e subiscono un continuo mutamento, un continuo tramontare, che tramonto non è in quanto "questa storia è in prevalenza ancora priva di storia, poiché si tratta sempre del medesimo maestoso tramonto" (LFS, p. 92), un tramonto inautentico, perché non porta ad alcun cambiamento, ma tutto avviene in modo circolare e senza sosta.

76 Come sottolinea de Giovanni: "questa visione hegeliana che legava storia del mondo e geografia era ispirata all'opera di Karl Ritter, che egli non per caso ricorda rispettosamente proprio nelle pagine della *Filosofia della storia* intitolate alla «Situazione di natura, ossia la base geografica della storia del mondo»", B. de Giovanni, *Hegel e Nietzsche: Europa e nichilismo*, in «Filosofia Politica», anno XVII, nr. 1, aprile 2000, pp. 39-60, qui p. 41. Cfr. pure P. Rossi (a cura di) *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975.

Il mondo greco, invece, è l'adolescenza della storia, "il regno della *libertà bella*", regno dell'armonia, e tuttavia effimero, come effimera e "la morale ingenua non ancora divenuta moralità". L'età adulta è il regno romano, il regno della "universalità astratta", dell'"aspro lavoro", in cui l'individuo si sottomette alla durezza del fine "imposto dallo Stato", e si pone "al servizio dell'universalità astratta" (LFS, p. 93). L'individuo rinuncia alla propria individualità in cambio dell'universalità, "vale a dire *la personalità*: [gli individui, ndr] divengono *persone giuridiche*, in quanto *individui privati*". In questo modo l'individuo viene collocato all'interno del "concetto astratto di persona".

Il quarto momento della storia mondiale viene indicato da Hegel nel regno germanico che rappresenta la vecchiaia della storia. Se dal punto di vista naturale la vecchiaia è debolezza e declino, da quello spirituale "è la sua maturità completa". È questo "il regno del pensiero" che "viene partorito nella realtà" (LFS, p. 95); qui la libertà trova la sua realizzazione nel suo concetto di verità, qui finisce la storia mondiale che "raggiunge il suo traguardo".

Per Hegel dunque l'Europa è il luogo in cui si dipana la storia del mondo, sia in quanto da essa si può leggere la storia universale, sia perché in essa si sviluppa quell'universalità che il filosofo fa coincidere con la totalità del mondo. La storia dell'Europa ha una doppia matrice che si manifesta nella "dialettica tra spiritualità filosofica germanica e azione politica francese"[77]; il primato dell'Europa come "luogo dell'autocoscienza" e centro focale per l'interpretazione delle "linee globali della storia" mostra tanto il realizzarsi del primato europeo della modernità, quanto il suo compiersi e il suo tramontare. Hegel, cioè, è cosciente di vivere la fine della storia e la storia della fine dell'idea moderna di Europa; prima ancora di Toqueville, egli vede nel Nuovo Mondo il futuro dell'Occidente[78].

L'Europa è stata "il mondo cristiano" occidentale, ossia il momento più alto in cui lo spirito "sa di sé e della sua profondità"; ma la sua origine è in Grecia, la terra della filosofia e della sua unione con la storia; se Zeus è il dio politico, Apollo è colui che ha vinto il tempo, grazie alla formazione dello Stato e della sua moralità. Zeus, il dio politico, fonda la polis[79], met-

77 B. de Giovanni, *Hegel e Nietzsche: Europa e nichilismo*, cit., p. 39.

78 Cfr., A. de Toqueville, *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 2010; M. Ciliberto, *La democrazia dispotica*, cit., pp. 4-55; W. Sombart, *Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?*, (1906), tr. it. di G. Geri, prefazione di G. Martinotti (*E pluribus unum: America singolare*), Bruno Mondadori, Milano 2006.

79 Cfr. L. Strauss, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone , Tucidide*, cit.; M. Riedel, *Heidegger e l'Europa*, cit., pp. 86-90; K. Löwith, *L'unità europea e la sua*

tendo fine alla «potenza devastatrice del tempo», e, come sostiene de Giovanni, ciò corrisponde allo sforzo hegeliano contro "la tensione nichilistica implicita nella finitezza umana", nichilismo che non tocca le cosiddette civiltà «naturali», che si fondano sulla «vita organica»; la battaglia che l'Europa ingaggia contro il nichilismo consiste nel fatto che solo in questo luogo l'umanità conosce la propria finitezza.

5. *L'Europa e Carl Schmitt*

La civiltà che nasce e si sviluppa in Grecia è l'atto di nascita dell'Europa che si viene a determinare, a differenza degli altri continenti, dalla filosofa che le conferisce i connotati dell'universalità: "è la filosofia che unisce l'Europa alla Grecia e che stabilisce una continuità, e così la permanente tensione dell'Europa verso la *propria origine*"[80]. L'uomo europeo, il senso della sua umanità nascono dunque in Grecia e prendono forma con la Romanitas e la Patristica; l'uomo, afferma Hegel, "cominciò ad essere a casa propria" quando si rivolse alla Grecia, ossia quando scoprì che "la filosofia è «lo stare presso di sé»"; l'umanità europea riappropriandosi dell'origine ha riguadagnato la condizione autentica dei Greci, il loro "stare presso di sé", in quanto detentori del sapere filosofico e di "stare a casa propria", in quanto fondatori e abitatori della *polis*.

Se la polis è la casa dei Greci, per gli Europei essa è lo Stato. L'uomo, afferma Schmitt, è per sua essenza "un essere terrestre che calca la terra"[81], in cui si sente radicato e sicuro[82], da cui trae i suoi comportamenti e il suo stesso aspetto; l'esistenza storica dell'uomo nel mondo "è per noi la vita «terrena»", eppure ciò che noi chiamiamo terra è un pianeta composto per i suoi tre quarti da acqua in cui i continenti galleggiano come isole. Il rapporto che viene a costituirsi è quello tra terra e mare che, se per Hegel determina l'andamento della storia dell'uomo, per Schmitt rappresenta il confrontarsi e il limitarsi di due *elementi*, che vengono ripensati e interpretati "come risorsa simbolica fondamentale" nella storia dell'uomo[83]. Terra

dissoluzione, in Id., Il *nichilismo europeo*, cit., pp. 5-30.

80 B. de Giovanni, *Hegel e Nietzsche: Europa e nichilismo*, cit., p. 42.

81 Cfr. C. Smitt, *Terra e mare*, tr. it. di G. Gurisatti, postfazione di F. Volpi, (*Il potere degli elementi*), Adelphi, Milano 2002, citato nel testo con la sigla TM42, qui. P. 11. Cfr. B. de Giovanni,*Hegel e Nietzsche: Europa e nichilismo*, cit. pp. 46-49.

82 Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit.

83 Nell'importante *Postfazione* di Franco Volpi (*Il potere degli elementi*, pp. 115-149) al testo schmittiano, si sottolinea come già Aristotele in *De an*. I, 2, 405b 8 affermi

e mare, come gli altri elementi, sono per Schmitt "nomi semplici e intuitivi, caratterizzazioni generali che rinviano a differenti grandi possibilità dell'esistenza umana (TM42, p. 16); essi sono "potenze terrestri" – il *Behemoth* – e "potenze marittime" – il *Leviathan* –, mostri descritti nel *Libro di Giobbe*[84] che assieme al Grifo – il grande uccello Ziz descritto nel *Libro dei Salmi* (50/11) – appartengono alla mitologia ebraico-cristiana e che Schmitt usa come simboli di tre grandi spazi che corrispondono a altrettante forme di potere[85].

L'uomo a differenza dell'animale – qui Schmitt intende per uomo l'uomo europeo – può scegliere l'elemento ove condurre la sua esistenza storica, così "la storia del mondo è la storia della lotta delle potenze marittime contro le potenze terrestri" e viceversa; però la potenza marittima che pone un blocco contro una potenza terrestre trasforma il senso classico della guerra[86] in quanto tagliando i rifornimenti affama la terraferma e la popolazione civile.

Se è possibile accettare le ipotesi di Ernst Kapp sulla storia universale che, a dire di Schmitt, erano state influenzate dalla teoria hegeliana della storia del mondo, il criterio con il quale egli divide l'evolversi della civiltà

"tutti gli elementi hanno trovato un difensore tranne la terra". Rispetto agli altri elementi la terra è stata considerata "ricettacolo" della materia e della sensibilità, di corporeità e sede di funzioni inferiori rispetto a quelle spirituali e "trascurata per oltre duemila anni dal pensiero razionalistico occidentale". Schmitt, assieme a Jünger (si veda il testo di E. Jünger, *Al muro del tempo*, [1959], tr. it. di A. la Rocca, A. Grieco, Adelphi, Milano 2000) e a Heidegger (*L'origine dell'opera d'arte* [1935/36] ma, come si è visto, anche in altri luoghi cronologicamente più vicini a *Terra e mare* [1942] e a *Il nomos della Terra* [1950]), si oppone nella sua riflessione cosmica "sulla storia del mondo" a una lettura riduttiva della «terra a macchina», specifica dell'era tecnico-meccanica del capitalismo novecentesco, critica presente fin dalla sua opera *L'aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, (1910), cit., dedicata al poeta triestino di lingua tedesca. Due sono i *livres de chevet* che Schmitt elegge come rappresentazioni simboliche della sua esistenza: *Benito Cereno* di Melvile e la tragedia *Medea* di Seneca; è tuttavia in *Moby Dick* che Schmitt ricava l'idea di mare come elemento della storia universale dell'uomo.

84 Cfr. capp. 40, 10-28 e 41, 1-25.

85 "La mitologia greca e quella asiatica non lo interessavano. Preferiva le figure speculative della teologia cristiana e della gnosi fino alle sue ultime forme hegeliane. Se ne serviva per mitologizzare l'intero XIX secolo", W. Sombart, *Jugend in Berlin 1933-1943. Ein Bericht*, Hansen, München 1984, ed. ampl. Fischer, Frankfurt a.M. 1991, citato in F. Volpi, *Postfazione* a C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 137.

86 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, (1938), tr. it. S. Pietropaoli, prefazione di D. Zolo (*La profezia della guerra globale*), Laterza, Roma-Bari 2008.

è l'elemento acqua; dalla civiltà «potamica», quella dei fiumi sviluppatasi in Mesopotamia, si transita alla cosidetta civiltà «talassica», quella del mare interno mediterraneo, ossia la civiltà greco-romana e del "Medioevo mediterraneo", per giungere, con la scoperta dell'America, alla civiltà «oceanica», lo stadio più alto rappresentato dai popoli germanici. Sembrerebbe dunque che l'Europa e la sua idea geo-filosofica[87] abbia origini non tanto dalla Terra quanto dal Mare, sia insomma una civiltà «costiera», e dunque mista. I popoli europei per la loro esistenza storica scelsero il mare come loro *altro* elemento, cioè compirono "un trasferimento elementare dell'intera esistenza umana dalla terra al mare" (TM42, p. 29); ma nella loro essenza questi uomini restano figli della Terra, come il gigante Anteo, figlio di Poseidone e Gaia, invincibile fino a che poggia i piedi sulla terra, sulla madre Gaia, mentre perde tutta la sua forza e potenza quando ne viene sollevato[88]. Gli uomini del mare "i primi eroi di una nuova esistenza marittima", sono al di fuori della civiltà; Schmitt li definisce "rozzi avventurieri e schiumatori del mare, audaci balenieri erranti per gli oceani" (TM42, p. 31), sono i cacciatori del mitico Leviatano, la balena bianca di Melville, che è "per gli oceani del mondo quello che Omero è per il Mediterraneo orientale": Moby Dick e il capitano Achab allargano lo spazio marino dell'Odissea e di Ulisse, trasformando l'epos del mare chiuso in quello oceanico. L'oceano diviene elemento, e le ricchezze dei mari non sono ancora state conquistate dall'avidità dell'uomo e sfruttate in modo intensivo a differenza di ciò che avviene per la terra. Schmitt a questo proposito cita il libro di J. Michelet *La Mer*, in cui, oltre a esaltare la bellezza dell'universo marino, si mette in risalto il fatto che il «crudele re di questo mondo», l'uomo della terra, non lo ha ancora posto sotto il suo dominio. La balena non è un pesce così come i suoi cacciatori non sono pescatori; questo animale "è il più umano di tutti gli esseri viventi, più umano anche dell'uomo, il quale lo stermina con barbara crudeltà" (TM42, p. 34); e i cacciatori di balene, come il capitano Achab, erano "autentici cacciatori, non già pescatori, e meno che mai macellai di balene meccanizzati". La lotta tra i due è una lotta autenticamente mortale, non come il conflitto tutto dialettico che Hegel pone in atto tra signore e servo; questa lotta, questo "combattimento mortale", avviene tra "due esseri viventi, che pur non essendo pesci

87 Su queste tematiche il rimando d'obbligo e M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, e dello stesso Autore, *Arcipelago*, Adelphi, Milano 2005[3].

88 Cfr. F. Volpi, *Il potere degli elementi*, cit., p. 116 e nota 1 su Bachelard; si veda anche la rivista che C. Schmitt curò assieme a Mircea Eliade, «Antaios», dal 1960 al 1971.

dal punto di vista della biologia", sono entrambi all'interno dell'elemento-mare. In virtù di questo "combattimento mortale" con l'altra creatura del mare, "l'uomo viene trascinato nella profondità elementare dell'esistenza marittima", e questa lotta, questo inseguimento, in cui si sviluppano tutte le facoltà del fuggire, del mettersi in salvo come del cacciare, è ciò che rivela agli uomini delle coste e della terra le rotte, gli oceani, quello che viene chiamato "il globo terrestre". La balena ha portato gli uomini in alto mare, allontanandoli dalle coste sicure; essa ha fatto scoprire "le correnti marine" e così ha permesso di scoprire "il passaggio a nord": "la balena è stata la nostra guida". Oriente e Occidente – il tema del *Nodo di Gordio* –, pur differenziandosi, hanno nella caccia e nel combattimento una medesima origine, per il fatto che "sulla terra i cacciatori di pellicce russi "raggiungono la Siberia e le coste estreme dell'Asia orientale inseguendo le loro prede, come, per mare, i balenieri, "originari dell'Europa settentrionale e occidentale", gli Olandesi, i Tedeschi, i Francesi, cacciando per tutti i mari la balena scoprirono e, come scrive Michelet, "rivelarono il globo"; questi, "i primogeniti di una nuova esistenza elementare", sono i "veri «figli del mare»" (TM42, p. 37). La scoperta dell'America e di tutti gli altri continenti provocò e permise ai popoli terrestri dell'Europa centro-occidentale il "dominio europeo sul mondo intero". Solo dopo, con la pirateria, assurgerà a potenza mondiale fondata sul dominio dei mari l'Inghilterra, attuando quell'antica "profezia inglese risalente al XIII secolo" che dice «i figli del leone saranno trasformati in pesci del mare".

La lotta tra terra e mare segna la storia e fonda la stessa Europa sulla base del dominio del mare come «forza frenante», "un *Katechon*", secolarizzazione della figura paolina e centrale nella teologia politica di Schmitt, in quanto *resistenza* al nemico[89]. Importanti sono le riflessioni che Schmitt svolge nel suo *Ex captivitate salus* riguardo al concetto di *Katechon* tramite

89 Su questo concetto decisivo in Carl Schmitt, tratto dalla *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, 2, 1-12, di Paolo, si veda: M. Nicoletti (a cura di), *Katéchon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo (II). Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia; J. Taubes, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, tr. it. e intr. a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001; Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*; R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, tr. it. a cura di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1989; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma 1983; Id., *Cielo e terra*, Laterza, Roma-Bari 1994; K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., Id., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 2000; G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino 2009; C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, (1970), tr. it. e intr. di A. Caracciolo; in particolare la postfazione, *Sulla situazione odierna del problema: la legittimità dell'età moderna*, pp. 89-103, Giuffré, Milano 1992.

il riferimento a Toqueville[90]. Questi per il giurista tedesco "era un vinto", uno sconfitto dal destino e dall'esistenza, e non per "sventura"; Toqueville era un aristocratico "vinto dalla guerra civile" – "la peggiore sorta di guerra" – cioè dalla Rivoluzione francese; era un liberale che dovette soffrire la non liberale rivoluzione del 1848; era francese e quindi un vinto dalla coalizione antinapoleonica; come europeo aveva previsto il dominio e la spartizione del mondo di due potenze emergenti: a Occidente L'America, a Oriente la Russia, le quali, "al di sopra della testa dell'Europa", si sarebbero fatte portatrici della democratizzazione dell'Occidente e della centralizzazione dell'Oriente; infine, come cristiano patì "l'agnosticismo scientifico dell'epoca", ma ciò che più gli mancava era "l'ancoraggio a una storia della salvezza" che desse speranza "alla sua idea storica di Europa. Senza l'idea di *Katechon*, l'Europa era perduta". Toqueville non aveva nella sua concezione storica di Europa alcuna nozione di «forza frenante», e così scelse la via di intelligenti quanto deboli compromessi[91].

A differenza di Toqueville, la vera forza frenante (*Kat-echon*), che starà poi a fondamento della possibilità dell'esistenza di quello spazio definito come Europa, è rappresentata dall'impero cristiano, e lo stretto legame che viene a instaurarsi con Roma – in questa analisi decisiva, Schmitt si distanzia in modo netto dalle critiche alla Romanitas, proposte sia da Hegel che da Heidegger – dimostra "la continuazione delle antiche *localizzazioni* nello spazio, fatte proseguire dalla fede cristiana"[92]. L'impero cristiano "non si costituiva come un regno eterno", ma aveva sempre presente la possibilità della propria *fine*, e tuttavia di essere ugualmente in grado di poter esercitare un dominio storico; la sua coscienza di esser finito non gli impediva, anzi gli consentiva, di esercitare il potere storico, proprio in quanto "forza frenante" (*Aufhalten*), o *kat-echon*: "Impero significa qui il potere storico che riesce a trattenere l'avvento dell'*Anticristo* e la fine dell'eone attuale", che Paolo di Tarso chiama la forza "qui tenet". Per Schmitt "l'Impero del Medioevo cristiano dura fintanto che è viva l'idea del *kat-echon*"; la fede cristiana dell'origine vede la storia come *kat-echon*, come lo sforzo e la resistenza per impedire la venuta dell'Anticristo. Nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, commentata anche dal giovane Heidegger, anche se con intenti diversi, cioè con la messa in evidenza della centralità della vita fattiva in opposizio-

90 Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., pp. 32-34.

91 Diversamente e senz'altro più equilibrata è l'analisi svolta da M. Ciliberto, *La democrazia dispotica*, cit., in particolare il cap. I. *Toqueville e la «scienza» dei legami*, pp. 4-55.

92 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it. e postfazione a cura di E. Castrucci (*La ricerca del nomos*), Adelphi, Milano 2003[3], pp. 42-47.

ne al bios theoretikos di matrice greco-aristotelica, l'apostolo Paolo scrive: "l'avversario è colui che si innalza al di sopra di tutto ciò che si chiami Dio o sia oggetto di culto, sino a insediarsi nel Tempio di Dio, ostentando se stesso di essere Dio". L'Anticristo, il nemico, la minaccia che sempre incombe, diviene nella teoria amico/nemico schmittiana, l'estraneo, lo straniero, colui che vuole scalzare la retta *Ortung*, che è *Ordnung*, inoculando all'interno della comunità il disorientamento proprio di colui che sente la perdita della patria, lo spaesamento, il *déraciment* weiliano e l'*Heimlosigkeit* di Heidegger. Va qui sottolineato che *Ortung* più che «orientamento» significa per Schmitt "un'entità precisamente localizzata in uno spazio o in un territorio geografico o metafisico"[93], e per tale motivo va tradotto con «localizzazione» o «collocazione»; questa traduzione ha il merito di evidenziare immediatamente il legame essenziale con la terra, il *radicamento* al suolo natìo, e la possibilità per l'uomo di vivere in comunità solo all'interno di uno spazio che dev'essere difeso da qualsiasi pericolo esterno di invasione straniera, in ciò come si è visto consiste il carattere originario del popolo germanico; esso deve impedire la penetrazione dell'Anticristo che nella *Ortung* sostituisce l'*Ordnung*, sradicando in tal modo la *Volksgemeinschaft*, tanto che lo sradicamento risulta essere una "malattia (...) mortale per le popolazioni sottomesse".

Il conflitto che segna la storia dell'Europa è, concretizzando fattualmente quanto finora esposto, quello tra ebraismo e cristianesimo, e la modernità è per Schmitt "il campo di questo scontro immane"[94]. Così, a partire dal XIX secolo, viene espunto dalla storia universale "l'antico ordinamento cristiano del mondo"; viene meno quel rapporto fondamentale "tra ordinamento spaziale della terraferma e l'ordinamento spaziale del mare libero", che fu garante per quattro secoli "di un diritto internazionale eurocentrico, lo *jus publicum Europeum*"[95]. Fu "la fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo" a gettare i ponti che "dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germanici"[96].

Paolo, sempre nello stesso luogo, scrive: "e ora voi conoscete ciò che ne rafferma (to katechon) il disvelamento che avverrà a suo tempo: il mistero dell'empietà è già all'opera; basta che sia tolto di mezzo chi finora lo raffer-

93 E. Castrucci, *La ricerca del nomos*, cit., p. 440; cfr. C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, tr. it. di A. De Martinis, postfazione di F. Volpi (*L'ultima sentinella della terra*), Adelphi, Milano 2005.

94 F. Volpi, *Il potere degli elementi*, cit., p. 139.

95 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit.. p. 29.

96 Ivi, p. 44.

ma (o katechon)". Secondo Schmitt, due potenze vincono la forza-frenante: l'ebraismo e l'Inghilterra. Da un lato, il popolo ebraico, in quanto superiore perchè eletto, ha come fine quello di affermarsi su tutti gli altri popoli; per tale ragione l'interpretazione cristiana della storia appariva agli occhi di Schmitt perdente rispetto a quella ebraica, che tralasciando la dimensione dell'al di là, vedeva la possibilità di ottenere il «regno della pace» e la «Nuova Gerusalemme» in un al di qua, cosicché "l'escatologia stava per avere la meglio sul messianesimo". La secolarizzazione in quanto carattere della modernità europea sembrava seguire con un ritmo sempre più veloce "il corso della storia nel senso impresso dall'ebraismo", ossia seguire quel principio universale che doveva unire tutta l'umanità; se così è, l'ebraismo e i suoi pensatori del XIX secolo – Disraeli in testa – vogliono la dissoluzione del katechon, cioè del cattolicesimo, manifestandosi come l'Anticristo, l'estraneo e il nemico, che intende "guidare l'umanità verso il nuovo ordine universale". Per l'altro verso, a questo nuovo ordine e nuovo universalismo ebraico si aggiunge "il dominio inglese dei mari". L'Inghilterra non ha Stato, ma si è lanciata nel mare aperto; la terra, in cui l'uomo europeo vive e ne calca il suolo, possiede in sé "una misura interna": la fatica, il lavoro della sua coltivazione da parte dell'uomo sono ricompensati con il raccolto dei frutti della terra fertile, "grembo fecondo", e "ogni contadino conosce l'intima proporzione di questa giustizia". Coltivare la terra significa delimitare confini e rotazioni di colture, che determinano lo stesso lavoro dell'uomo terrestre; e i confini sono "localizzazioni della convivenza umana", spazi di organizzazioni comunitarie; in questo modo "la terra risulta legata al diritto (...). Il diritto è terraneo e riferito alla terra". Al contrario il mare è privo di unità, "di spazio e di diritto, di ordinamento e locazione"; non avendo confini definiti "il mare è libero", non ha né recinzioni, "né diritto, né proprietà". E forse per questo spaventa, tanto che nell'*Apocalisse* di Giovanni, la Nuova Terra "sarà senza mare (he thalassa ouk estin eti). L'Inghilterra e il suo popolo – e questo per Schmitt è l'evento decisivo che pone fine allo *jus publicum Europaeum*[97], e quindi al nomos della Terra e alla stessa idea di

97 Scrive Schmitt: "nella prospettiva dello *jus publicum europaeum* ogni *terra* del globo è un territorio statale europeo o un territorio ad esso equiparato, oppure una terra liberamente occupabile, vale a dire un territorio statale (o colonia) potenziale (...). Il *mare* invece rimane al di fuori di ogni ordinamento spaziale specificamente statale. Esso non è né territorio statale, né spazio coloniale, né zona occupabile. È dunque libero da ogni tipo di autorità spaziale dello Stato", C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 207. A Nicolaus Sombart confessa: «il popolo inglese non ha avuto bisogno dello Stato ed è diventato ugualmente una potenza mondiale (...), il popolo inglese si è deciso contro lo Stato per il *mare aperto*!», citato in F. Volpi,

Europa – in virtù del dominio sui mari inverte il dominio sul mondo, basato ora su un'esistenza marittima. Il destino dei Tedeschi, così come dei popoli europei che vivono un'esistenza terrena, è quello di essere "topi di terra"; per Schmitt ormai "il Reich tedesco è ridicolo a confronto con l'*Empire* inglese". Il volto dell'Europa è ormai quello senza confini e senza comunità; a esso si è sostituito quello dei traffici marittimi, la pirateria dell'economia finanziaria, una differente forma di vita non più basata sulla *Landnahme* ma sulla *Seenahme*. Già Hegel aveva compreso tale mutamento epocale e nella nota finale a *Terra e mare* Schmitt cita i *Lineamenti di filosofia del diritto*: «come per il principio della vita familiare è condizione la terra, *base* e *terreno* stabile, così per l'industria l'elemento naturale che l'anima verso l'esterno è il *mare*».

L'Inghilterra, e in ciò sta la sua unicità, trasformò completamente la propria esistenza trasferendola dalla terra al mare e questa "rivoluzione spaziale"[98] fu una rivoluzione di "immensa portata, una rivoluzione planetaria" (TM42, p. 56). Una rivoluzione spaziale avviene quando delle "forze storiche" o delle "nuove energie", così come "nuove terre e nuovi mari" appartengono alla "coscienza collettiva umana", tanto da mutare anche la "stessa esistenza storica"; questo è ciò che accade in Inghilterra e di conseguenza in Europa. Infatti, ogni autentica "trasformazione storica" comporta una nuova immagine dello spazio, una grande trasformazione[99], che significa mutamento politico, economico, culturale ed esistenziale.

Quando Cesare conquistò la Gallia e la Britania aprendo di fatto un nuovo spazio verso l'oceano atlantico, per Schmitt si era gia compiuto "il primo passo in direzione dell'attuale idea spaziale detta «Europa»" (TM42, p. 61). Dunque, è un'azione bellica, una guerra imperialistica di conquista che apre quella specifica localizzazione che viene detta Europa; se le radici culturali si fanno risalire alla Grecia di Platone[100] e di Aristotele, non va dimenticato che la Grecia è vista anche come la madre dell'Europa, poiché si è dimostrata «forza frenante» (*katechon*, appunto) dell'Impero persiano. Il processo di «interramento» dell'Europa che ha inizio nel Medioevo dura secoli e ha come risultato totale il "distacco dal mare", tanto che "nel periodo che va dal

Postfazione, p. 136.

98 CFr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996; Id., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001.

99 Cfr. K. Polany, *La grande trasformazione*, tr. it. di R. Vigevani Einaudi, Torino 2000[2]; A. Salsano (a cura di), *Karl Polany*, Bruno Mondadori, Milano 2003; L. Ruggiu (a cura di), *Genesi dello spazio economico*, Guida, Napoli 1982.

100 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit.

500 al 1100, l'Europa era diventata una massa continentale agricolo feudale", era divenuta "una potenza continentale basata su un'economia agraria". Il mutamento radicale avviene con la prima rivoluzione planetaria spaziale che coinvolge i popoli dell'Europa centro-occidentale, e successivamente l'intera umanità: si tratta della scoperta dell'America e della circumnavigazione della Terra, una rivoluzione che coinvolgerà "terra e mondo". Ma perché una rivoluzione spaziale abbia luogo non è sufficiente l'occupazione di un territorio ma deve mutare all'interno dell'esistenza storica dell'uomo il concetto stesso di spazio che ora abbraccia tutti gli ambiti della vita umana. Solo in virtù della rivoluzione spaziale planetaria, la razionalità europea, "lo spirito e il «razionalismo occidentale»", possono ora avanzare e imporsi in tutte le comunità umane senza che vi sia una «forza frenante» che vi si opponga. Nessun *katechon* è ormai in grado di frenare il progresso della civiltà europea, che divide tra popoli civilizzati e popoli non civilizzati "in senso cristiano-europeo", e la stessa «Europa cristiana civilizzatrice» seguiva in un certo senso uno stesso ordinamento, pur combattendosi in guerre di massacro fratricide, che assieme alle guerre civili, "sono le più spietate". L'odio mortale che vide combattersi francesi contro spagnoli, o spagnoli contro inglesi, "svanisce di fronte al fatto predominante di una comune conquista europea del Nuovo Mondo" (TM42, p. 77); questo è il *nomos* dell'Europa dei conquistadores. Le lotte sanguinarie dei conquistatori europei, l'odio interiore nelle guerre di religione mostrano il conflitto essenziale tra forze elementari, che hanno determinato "nella storia del mondo un trasferimento dell'esistenza dalla terra al mare" (TM42, p. 87).

Si è visto che la separazione tra terra e mare avviene con il dominio inglese dei mari; dalla differenza tra terra e mare si è venuto a creare il "diritto internazionale cristiano europeo", che ha avuto vigore per trecento anni ed è divenuto per quest'epoca il «nomos della terra», che è tout court il nomos dell'Europa. Chi domina il mare domina i commerci mondiali e «ogni commercio mondiale è libero commercio»; tutto ciò, dice Schmitt, non è falso, "ma è legato ad un'epoca e a una situazione mondiale determinate, e diventa falso se se ne vogliono trarne verità assolute ed eterne". La critica al liberismo economico che Schmitt qui solo accenna, oltre all'indubbia attualità, è lo specchio della sua appartenenza più di fatto che di diritto alla *konservative Revolution*, ma anche della sua avversione per il fondamento teorico che la dottrina liberista assume; il parallelismo è con la guerra marina, che a differenza di quella terrestre, coinvolge non solo i combattenti, ma anche le popolazioni civili affamate dai blocchi navali[101], considerate nemiche al

101 "Un blocco degli approvvigionamenti (...) colpisce indifferentemente l'intera

pari dei combattenti regolari. Con una guerra marina, espressione del capitalismo imperialista anglo-americano, viene meno il concetto stesso di guerra, in quanto il conflitto per mare mira a colpire l'economia del Paese nemico. "Secondo la visione del mondo [degli Inglesi, ndr] il pensiero che una potenza terrestre potesse esercitare una supremazia mondiale in grado di abbracciare l'intero globo era inaudito e insopportabile", non tanto per un fatto di difesa dei sacri valori del liberismo e della democrazia[102], quanto perché il progetto di un dominio mondiale poteva passare unicamente per una forma di esistenza marittima, separata dalla terra, che si concretizzava nell'economia libero-scambista, globalizzata attraverso le rotte commerciali oceaniche: "una piccola isola situata al margine nord occidentale dell'Europa diventò così (...) il centro di un impero mondiale" (TP42, p. 91); la separazione di terra e mare e la loro elementare opposizione divennero "la legge fondamentale del pianeta", che tramite teorie, principi e dimostrazioni razionali venne accettata dagli uomini come qualcosa di naturale, mentre era stata determinata dalla conquista piratesca dei mari. Economisti, giuristi, filosofi stabilirono i sistemi giustificatori di questo diritto e di questa economia, facendoli sembrare eterni e immutabili: "qui puoi vedere come il grande Leviatano eserciti il suo potere anche sulla mente e sull'animo degli uomini. È questo l'aspetto sorprendente del suo dominio".

L'isola non è un frammento distaccatosi dal Continente, ma diviene parte essa stessa del mare, come una nave o un pesce ed è dal mare che ora si guarda la terra ferma; in ciò sta la differenza 'politica' dell'Inghilterra dai Paesi europei continentali; per essi la terra era il suolo natìo, la patria, mentre per gli Inglesi ciò non aveva valore in quanto vivevano su un impero marino che permetteva unicamente una esistenza marittima, che era "sradicata e «deterrestrizzata»" (TP42, p. 97). Non essendo più frammento d'Europa, il suo destino non era legato alle sorti del continente, così "il grande pesce, il Leviatano, poteva muovere alla ricerca di altri oceani". Il libero commercio marittimo coincide con l'industrializzazione che fornisce all'Inghilterra egemonia economica sul resto del mondo: nel mare libero si esplica il libero mercato globale; libero mercato e industrializzazione diedero vita a un nuovo concetto di libertà che soltanto l'Inghilterra era portatrice e che prima non era conosciuto, ma che ha saputo esportare in tutto il mondo come una

popolazione del territorio che vi è sottoposto: militari e civili, uomini e donne, vecchi e bambini", TM42, p. 90.

102 Cfr. C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, postfazione di F. Volpi (*Anatomia dei valori*), Adelphi, Milano 2008. Pur essendo una riflessione sulla filosofia dei valori, questo breve testo è particolarmente significativo in quanto costituisce quella critica ai valori fondanti le democrazie occidentali.

delle sue merci. L'epoca imperiale di Disraeli e della regina Vittoria è determinata dalla convinzione che la ricchezza sarebbe aumentata eternamente, "per approdare infine al paradiso terrestre millenario", in virtù anche della invenzione delle macchine che mutarono il rapporto uomo/mare e l'essenza stessa del Leviatano, che da grande pesce si fece macchina. Questa poderosa meccanizzazione della vita fece pendere il processo di trasformazione da popolo di pastori in figli del mare e corsari. Accanto alla nuova isola inglese sorgeva ora la sterminata potenza di quell'«isola maggiore», gli Stai Uniti d'America, che tuttavia non possedevano ancora "l'essenza elementare di un nuovo ordinamento spaziale", in quanto la nazione americana nasce dal "bisogno conservatore di sicurezza geopolitica" e non dallo spirito senza paura di affrontare il mare aperto, da quell'alleanza che sorge tra lo spirito del marinaio e la "fede calvinista nella predestinazione".

Oggi per Schmitt che cita *Sein und Zeit*, lo spazio è stato assorbito dal mondo; il rapporto e la differenza, la separazione tra terra e mare vengono meno; il mare non è più elemento come lo era all'epoca dei cacciatori di balene e di corsari; ciò significa che la separazione tra terra e mare viene meno e con essa il presupposto del dominio inglese sui mari, viene meno cioè "il *nomos* della terra in vigore fino a oggi" (TP42, p. 110).

5.1. *Il nodo di Gordio*

Il problema dell'Europa può essere coniugato nell'opposizione Oriente/Occidente, che a sua volta può essere interpretata come l'antitesi dispotismo/libertà. Se l'Occidente è la fine del "grande giorno dello Spirito", del cammino dell'uomo che si fa autocoscienza, la metafora del giorno manifesta l'evoluzione della razionalità, che porta l'uomo alla *libertà dei moderni*, e allo stesso tempo pone la centralità dell'Europa per la storia della civiltà umana.

Per un verso l'Est, identificato nella potenza russa, è visto come un vero e proprio pericolo per l'Europa; la Russia, antieuropea, antimoderna e nichilista, la vera potenza slava, è considerata dagli europei come una minaccia costante; per un altro verso, quando l'Europa entra nella spirale della crisi post-positivistica, in quell'epoca che Nietzsche definisce il «nichilismo europeo», è la stessa Europa a rivolgersi verso Oriente, visto come alternativa esistenziale alle modalità di vita occidentali. America e Russia – gli estremi confini teorici, culturali e politici dell'Europa – vengono considerati (si pensi a Toqueville e a Hegel) come il futuro del mondo. La polemica, tutta tedesca, contro la Romanitas fa della Germania una nazione "singolarmente ricca di atteggiamenti spirituali di apertura

all'Est"[103]. Oggi, pensare il corso della storia mondiale come l'andare da Est a Ovest non è più così palese e pacifico, anche perchè "occidente e Europa non coincidono più", tanto che la stessa separazione tra Oriente e Occidente perderebbe di significato. Tanto per Jünger quanto per Schmitt, Oriente e Occidente non sono in opposizione né rappresentano un corso storico progressivo che va dall'alba al tramonto, da un inizio a una fine. La polemica si rivolge contro lo storicismo e la sua idea di Europa, mentre la riflessione riguarda la fine dell'eurocentrismo e delle sue categorie politiche così come dei suoi valori; ciò significa riconsiderare la modernità e intraprendere con essa un corpo a corpo teorico che porti alla decostruzione della sua autocoscienza; il *finis Europae*, lungi dall'essere considerato nell'aurea nostalgica mitteleuropea, è visto dai due pensatori come la possibilità di un oltrepassamento, di un "nuovo inizio" della storia mondiale dell'umanità, che è opposizione anche nel senso di ciò che Schmitt definisce "dittatura dei valori" veteroeuropei. Se la crisi della razionalità moderna europea è il nucleo delle riflessioni di Schmitt e Jünger, essi pensano la fine dell'idea di progresso e la fine dell'epoca dell'umanismo. Sono tematiche che affrontano problematiche che dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale vedono sia nella democrazia occidentale e nel suo modello rappresentativo che nel centralismo socialista orientale l'irruzione nella politica delle masse, organizzate in strutture partitiche; la crisi dei sistemi e l'avvento dell'era della tecnica, che apre la strada alla riflessione sul nichilismo, che ha in *Über die Linie* ma anche con angolatura e prospettiva alternativa in *Dialettica dell'illuminismo* due testi fondamentali, vanno di pari passo. Per entrambi, non è possibile alcun ripensamento in senso umanistico dell'uomo e della storia; in Jünger prevale un atteggiamento quasi anarchico di rifiuto e isolamento presenti tanto nel *Trattato del ribelle* quanto in *Eumeswil*, in Schmitt riemerge una

103 E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, tr. it. di G. Panzieri, intr. di C. Galli, il Mulino, Bologna 1987; qui p. 8 dell'*Introduzione* di Carlo Galli, alla quale si rimanda per l'ampio apparato di note e la bibliografia in esso contenuta. Vanno qui tenuti presenti, ovviamente in opposizione, i cinque saggi redatti da Husserl nell'inverno 1922-1923 anche se temporalmente lontani. Essi infatti come dice Corrado Sinigaglia nella sua *Presentazione* sono "una delle testimonianze più significative di quella "filosofia della crisi" che matura nell'Europa degli anni immediatamente successivi alla fine della prima guerra mondiale, e in particolare in Germania". Il parallelo con il testo di Schmitt riguarda il problema dell'etica individuale e le forme della vita etica, oltre al concetto di uomo in quanto essere personale e libero; si veda, E. Husserl, *L'idea di Europa*, tr. it. e presentazione a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999.

matrice weberiana che lo porta a una visione arazionale della storia e alla necessità di organizzazione razionale della politica.

In *Il nodo di Gordio* Jünger pensa l'Europa come un territorio geopolitico e spirituale che deve rapportarsi all'Asia per poter trovare la sua autentica essenza e tale reciproca relazione ha nel mito alessandrino del taglio del nodo gordiano, per poter conquistare e ellenizzare l'Oriente, il suo simbolo. Tuttavia, per Jünger, non si tratta di tagliare, di prendere una decisione ma di ripensare il rapporto tra Oriente e Occidente, il loro compenetrarsi quasi fossero due "polarità" di una medesima forma; il nodo tiene unito Occidente e Oriente, ma allo stesso tempo li separa per proteggerli. La loro indistinzione è la loro non assunzione della nozione di storia come "sviluppo lineare e progressivo", è la critica allo storicismo hegeliano e rankiano ma anche a quello di Diltey e alle *Geisteswissenschaften*, sempre alla ricerca di leggi costanti e metodologie 'scientifiche'. Se Oriente e Occidente sono legati in un nodo, ciò vuol dire che i valori e la civiltà europea non detengono alcun predominio; la libertà occidentale non simboleggia la luce solare della razionalità, così come il dispotismo non è la notte che rappresenta il «potere ctonio», ma le due espressioni convivono nella cultura europea della decadenza come nelle metropoli del mondo tecnologico.

Nel rapporto Oriente/Occidente l'uomo non si governa, come vorrebbe Platone; non si dà leggi ma vive all'interno di "stratificazioni geologiche", in una dimensione che non è umana ma che è propria della Terra. L'*Operaio* e la *Mobilmachung* sono stai superati, e il nodo che tiene uniti Oriente e Occidente stringe nelle sue curve la *Weltgeschichte*, imponendone la fine, e con essa il termine del corso della razionalità apollinea che si esprime nella libertà. Ma oltre a ciò il nodo apre una dimensione in cui esso è *segno* di «fame di sostanza», sostanza che non è storia ma destino, che salva o distrugge, in cui l'uomo non ha alcuna possibilità di azione o di mutamento. In questo senso, allora, la sostanza è ciò che si oppone alla storia come progresso, alla storia del mondo intesa come autocoscienza dell'Europa. Togliere l'uomo da questo orizzonte – "il rifiuto dell'antropomorfismo" – significa per Jünger opporsi alle filosofie della storia intesa come *Historie*, alla *Bildung* che diviene ora unicamente *Bild*: il soggetto autocosciente diviene figura, che nella sua pluralità è qualcosa della sostanza. Quello che è stato definito il "percorso post-nichilistico" che Jünger avrebbe intrapreso nel *Nodo di Gordio*, resta tuttavia legato a quel fondo ctonio, irrazionale e non umano, che già Klages, e prima Nietzsche, avevano messo in luce nel loro antiumanismo. Il rapporto Oriente/Occidente, Asia/Europa, esclude l'uomo in quanto autocoscienza e lo spirito della cultura europea in quanto sua creazione; come la terra vista dal mare perde la sua principale connota-

zione di stabilità e radicamento, così andare al di là della linea, oltrepassare il confine, è entrare nell'*Altra Parte*, ossia nella distopia, che Kubin ha magistralmente narrato, e che porta l'uomo a vedere il mondo con occhi non umani, da un'altra dimensione e punto di vista (*Augenblick*), da un'altra *Ordnung*, che è nuovo ordine e nuova localizzazione.

La *Terra*, l'elemento ctonio, centrale in *Al muro del tempo*, risulta decisivo nel *Nodo di Gordio*; in entrambi gli scritti, anche se sotto traccia e in forma esoterica, Jünger intende dare una risposta al dramma storico vissuto dalla Germania; soltanto che il *Sonderweg*, l'esperienza specifica della Germania, viene estesa a destino del mondo intero, così come aveva predicato Lutero, vaticinato Nietzsche e scritto Thomas Mann: "La Germania è in croce e, a un tempo, è crocevia".

5.2. *L'Europa di Nietzsche secondo Bœumler*

Uno dei testi più importanti ma sicuramente inquietante circa l'aspetto 'politico' ed 'europeo' della filosofia di Nietzsche è il saggio del 1931 di Alfred Baeumler[104], che Heidegger criticherà nella sua ampia ricostruzione del pensiero del filosofo.

Secondo Baeumler, è impossibile disgiungere l'idea di Stato da quella di Europa; l'idea di Stato è in Nietzsche *germanica* e non *tedesca*, "qualora, afferma Baeumler, per «tedesco» s'intenda la forma ultima che nella nostra storia è cresciuta nel suolo germanico sotto l'influsso cristiano romano" (B31, p. 71); eppure è noto che Nietzsche si distacca dalle stroncature hegeliane circa la Romanitas[105]; qui invece, Nietzsche vedrebbe nella Germa-

104 Cfr. A. Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, tr. it. a cura di A. Terzuolo, Ar, Padova 2003. D'ora in poi citato nel testo con la sigla B31. Per un orizzonte sulle interpretazioni novecentesche di Nietzsche è utile strumento il testo di M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989. Cfr. G. Penzo, *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del supe-ruomo*, Rusconi, Milano 1997, in particolare il cap. *Baeumler e l'antiumanismo*, pp. 181-229; S. Giametta, *Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo*, Marsilio, Venezia 1995.

105 "Il «tipo» dello spirito libero [*freier Geist*] non è tedesco, ma è solo un adattamento alla lingua tedesca dell'espressione francese «*libre penseur*». Tale espressione ha come premessa una cultura altra da quella tedesca – che, come Nietzsche stesso ci ha insegnato, è l'esatto contrario del «tipo perfetto» della latinità cristiana. Ci si è dati gran pena a dimostrare il «romanismo» [*Romanismus*] di Nietzsche. Un ruolo considerevole a questo riguardo gioca il rispetto che Nietzsche, autore di libri di aforismi, nutre nei confronti dei moralisti francesi, in particolare di La Rochefoucauld. (...). La Rochfoucauld non fa che sancire la mera spregevolezza dell'uomo. (...). I propugnatori del suo [di Nietzsche, ndr] «romanismo» non si sono mai chiariti a sufficienza, poiché essi non hanno mai compreso come l'incli-

nia, nel "sostrato germanico" il fondamento dell'essere tedesco; è subito evidente che l'andamento del testo privilegia il biologismo razziale che sarà da un lato il nucleo polemico che Heidegger prenderà sempre di mira, e dall'altro il motivo della fattiva collaborazione con Rosenberg, sino alla rottura avvenuta nel 1941.

Antipolitico e anarchico, Nietzsche si oppone tanto al *Kulturstaat*, "chimera della modernità", quanto allo Stato come istituzione, ponendo un vallo invalicabile tra lui e la successiva teoria politica di Schmitt. I due aggettivi riportati da Baeumler e che si ritrovano in *Ecce homo* – il termine anarchico vuole riassumere la sua opposizione a qualsiasi forma di Stato moderno – possono adattarsi alla *Befindlichkeit* e al pensiero heideggeriano. Secondo l'autore, l'aspro dissenso nietzscheano nei confronti della cultura occidentale e europea, contro la *Bildung* che si concretizza nella "centralizzazione statale", rispondono "al bisogno germanico di libertà", ossia all'indicazione che Nietzsche fornisce dello Stato come "istituzione non tedesca, ma romana". L'interpretazione è tutta infarcita di slogan nazionalsocialisti che propongono un Nietzsche che predica la libertà come l'istinto virile che si sviluppa solamente nella guerra – "l'uomo libero è germanico"; – il sovrano della Germania non è un imperatore, ma il capo dell'esercito e il custode della legge, egli è il *Führer* e non il *dominus*. Sappiamo ormai da tempo che il pensiero di Nietzsche è stato liberato dall'uso fattone dalla pseudo-cultura massificata del nazismo, e tuttavia questo testo – studiato da Heidegger – fa sorgere l'idea di Europa da un duplice confronto tra l'essenza germanica e quella latina per un verso, e quella greca e romana per l'altro, tanto che si viene a dire, in modo totalmente antistorico, che "lo Stato così come lo conosciamo è un'invenzione orientale" e l'impero romano – che non è l'aristocrazia della Roma repubblicana – che ha conquistato l'Oriente, ha formato e portato a compimento la civiltà mediterranea e quella congerie e complessità di istituzioni che furono chiamate Stato; Roma, "con il suo centro imperiale e il suo apparato amministrativo centralizzato (...) è un'entità estranea alla mentalità nordica fondata sulla stirpe" (B31, p. 74). L'esaltazione dei Greci – che secondo Baeumler non hanno Stato – e l'epica della lotta e della guerra dimostrano la contrapposizione e la lontananza tra il modello romano e quello greco; l'esaltazione del medioevo nordico, privo di istituzioni statali, anarchico, in opposizione alla *patria* e all'*honos* romani, è composto di uomini barbari che non

nazione di Nietzsche al «romanismo» sia essenzialmente un'antitesi, un'efficace mascheramento, al fine di provocare, schernire e spaventare i Tedeschi contenti del *Reich*", B31, pp. 80-81.

combattono né per una *Vaterland* né per una *Heimat*, ma solo per la gloria dei guerrieri, per quell'aristocrazia guerriera esaltata nelle saghe nordiche e riportata alla luce da tale Andreas Heusler, elogiato in modo particolare da Baeumler.

Ben altro significato hanno l'«uomo nobile» e lo «spirito libero» di Nietzsche. La dottrina dell'antistato, come quella della *Götterdammerung*, provengono per Baeumler da Nord e in ciò consisterebbe il germanesimo di Nietzsche; il cristianesimo, lungi dall'essere la matrice dell'Europa, come voleva anche Novalis, diviene "un mito profondamente anti-tedesco"; Romanitas e cristianesimo sono legati da una affinità che porta nella moderna cultura europea a un progressivo estinguersi del protestantesimo e a un sempre più esteso predominio del cattolicesimo romano, a prescindere dal *Kulturkampf* bismarckiano, che qui è occultato sapientemente[106]. Per Nietzsche, letto da Baeumler, il protestantesimo è quel movimento che va contro la cultura europea, latina e mediterranea, poiché è "una corrente che viene dal Nord"; l'«antiromanismo» di Nietzsche sostenuto da Baeumler, che si manifesta in tutta la sua potenza nella demolizione del cristianesimo romano, è radicato nella "maschera di Siegfried". Il paganesimo nordico fa da sfondo "sconfinato e oscuro da cui si leva l'ardito combattente contro l'Europa cristiana" (B31, p. 82). Lasciando perdere le farneticazioni razziali – il "sangue barbarico" che ribolle, la meno bella ma "più dura anima tedesca", la mancanza di fede come ritorno alla purezza della razza germanica – si pone una divisione e una separazione che non possono essere ridotte e ricomposte tra un'Europa del Nord, anarchica, barbarica, guerriera, e un'Europa della cultura che tende a romanizzare la Germania, a fare degli uomini del Nord sdolcinati Renan.

Per difendersi da questa minaccia mortale, i Tedeschi devono assumersi come *compito* essenziale quello "di divenire il primo popolo non-cristiano d'Europa"; le radici del popolo tedesco, infatti, affondano nella "barbarie nordica" e i Germani sono il popolo guerriero di Europa contro la Chiesa e la Romanitas, popolo anticristiano per antonomasia.

Vi è poi la figura del «non europeo»; esso dapprima ha una connotazione negativa come quella dell'«ultimo uomo» o dell'«uomo dell'avvenire», prodotti del livellamento e dell'omologazione, l'uomo cioè inconsapevolmente giunto alla propria fine, all'interno della globalizzazione europea della democrazia, un essere senza patria e tuttavia attento alle *nuances*;

106 "*Il caso Wagner*, *Il crepuscolo degli idoli*, *L'Anticristo*, ed *Ecce homo*, sono, sostanzialmente, un vero e proprio attacco alla Germania. Nel contesto di questi scritti si inscrive anche una presa di posizione a favore della Chiesa cattolica, contro cui la nuova Germania (nel *Kulturkampf*) ha appena perduto una battaglia", ivi, p. 86.

ma successivamente va sottolineato che in Europa si sviluppa una tensione spirituale che in nessuna altra parte del mondo si può riscontrare, anche se tale tensione è stata limitata dal "gesuitismo" e dall'"illuminismo democratico". La tensione dell'arco è "la lotta per l'Europa"; il buon Europeo, *il libre penseur*, il *Freigeist* amante della cultura latina e amico della civiltà mediterranea e del meriggio, "fa da contraltare all'uomo che è solo tedesco"; e tuttavia, il buon Europeo riveste per Nietzsche anche il significato, questa volta positivo, di chi conduce "una guerra contro il XVIII secolo (...). Si tratta dell'uomo (...) legislatore del futuro, il signore della terra" (B31, p. 136)[107]. Come potevano convivere all'interno del regime hitleriano Heidegger, Schmitt, Jünger e Baeumler è davvero difficile pensarlo.

L'idea di Europa in Nietzsche è legata non tanto e non solo a quella del modello ellenistico quanto alla sua «inattualità» e ciò lo porta sia alla definizione di "spirito libero"[108] sia a quella di "spirito distruttore", distruggere lo Stato-Nazione per creare, attraverso una nuova aristocrazia l'unificazione degli Stati europei. Per poter giungere a un tale risultato sono indispensabili e decisive la potenza e la forza che sole sono in grado di costituire, al di là del contrattualismo, un'Europa intesa come istituzione statale. Ma il processo di democratizzazione e di sviluppo libero-scambista, che caratterizza l'Europa e l'Occidente, imponendo una nuova e omologa forma di Kultur, condurrà, prima o poi, non tanto all'unità quanto allo sfaldamento, proprio in quanto il sistema capitalistico abbisogna della rottura delle frontiere. Cristianesimo e ebraismo hanno una valenza opposta eppure reciproca nella formazione dell'Europa: se il primo spinge verso una orientalizzazione, il secondo trova nell'Europa la sede dell'Occidente, la sua stessa identità e cultura che la distingue dall'Asia in virtù del progresso produttivo ed economico guidato dalla *Rationalisierung*. La federazione di Stati europei che Nietzsche ha in mente (*Völkerbund*) non ha nulla a che fare con il concetto di razza, come ancora purtroppo da qualche parte si va sostenendo per supportare ideologie malate e pericolose[109], piuttosto deve andar vista nell'ottica del principio di individualità di contro al processo di massificazione delle democrazie occidentali e atlantiche che bloccano

107 Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, cit., fr. 117 2 132.

108 Cfr. F. Nietzsche, *Prefazione* a *Umano troppo umano*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura G. Colli e M. Montinari, tr. it. di M. Montinari, S. Giametta, Vol. IV tomo II, Adelphi, Milano 1965 (ed. Piccola Biblioteca, Milano 1979).

109 Un esempio italiano è F. Ingravalle, *Nietzsche illuminista o illuminato?*, Ar, Padova 1981; inutile sottolineare la matrice teorica di estrema destra e lo spirito razziale che guida l'autore.

lo sviluppo dello spirito. L'Europa non più pensata come germanesimo deve diventare il luogo, non tanto geografico, dei "grandi individui" e degli "spiriti liberi"; la ripresa del modello delle aristocrazie rinascimentali è la prova di una rivalutazione della Romanitas, di una più ampia visione storico-critica posseduta da Nietzsche rispetto a Hegel e Heidegger. Essere "buoni Europei" vuol dire svincolarsi dall'umanismo borghese come dal nazionalismo pangermanista e dal culto bismarckiano dello Stato, che sacrificano l'individuo alla legge del Reich, ostacoli per la liberazione dell'uomo per la sua crescita spirituale che si manifesta nel divenire «spirito libero» e abbandonare la condizione di «spirito vincolato». La funzione dello Stato è quella di indebolire e di livellare l'uomo: siamo agli antipodi della teoria schmittiana; indebolire e livellare significa il rifiuto di "selezionare gli uomini". La critica nietzscheana alla massificazione è guidata, a differenza che in Stuart Mill, Brandes o Reé, da una visione chiaramente antiegualitaria, ma non per questo Nietzsche propone un modello di società fondata sulla differenza razziale e schiavile: la differenza posta tra forti e deboli non ha una connotazione eugenetica ma di decostruzione della morale; in questo senso, allora, la concezione della cultura umana antiegualitaria di Nietzsche corrisponde al suo rifiuto per la forma moderna borghese di umanitarismo.

Nietzsche parla di una "nostra fede nella virilizzazione dell'Europa", che corrisponde forse a una transvalutazione di tutti i valori e quindi a un nuovo rapporto tra forze e volontà di potenza. L'Europa di Napoleone che con la battaglia di Jena poneva fine alla storia e alla filosofia, tesi hegeliana che Kojève svilupperà fino all'estremo nella sua interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*, letta come un trattato di antropologia filosofica, apre in realtà, secondo Nietzsche, al mondo e alla vita della Grecità; Napoleone, cioè, avrebbe avuto il merito di aver "nuovamente portato in luce un intero frammento dell'antica sostanza, quello decisivo forse, il frammento di granito"[110]. L'eurocentrismo, dal quale si è irradiata l'humanitas dei valori etici e democratici, ha perduto la sua egemonia sul mondo; se l'Europa vuole tornare ad essere «signora», essa si deve unire, per divenire, al di là di ogni storicità e di ogni morale, "Europa-potenza". Tale espressione significa ricercare *oltre* l'*uomo*, cioè oltre il soggetto e le sue maschere[111],

110 Tale granito, per de Giovanni, mostra come l'Europa di Nietzsche sia agli antipodi dell'Europa hegeliana, in quanto "quel granito della *Gaia scienza nietzscheana* è forza e non armonia, oscurità e non luce, è sconnessione radicale del rapporto filosofia/Europa come luogo dello «stare a casa propria»", B. de Giovanni, *Hegel e Nietzsche: Europa e nichilismo*, cit., p. 56

111 Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della libera-*

oltre il cristianesimo, gli ideali e le istituzioni che costituiscono la democrazia borghese. Se la volontà di potenza è divenire e quindi *vita*, va pensata secondo Heidegger, come stabilità, in quanto volontà di essenza, come immobilità (*actus*) della potenza. Allora, se così fosse, l'idea nietzscheana di Europa si proporrebbe come un "rovesciamento di prospettiva": il *Wille zur macht* sarebbe l'espressione ultima della metafisica, contro la quale, tuttavia, vuole affermarsi come "vero e proprio nuovo inizio"; "l'Europa non è la battaglia contro il nichilismo ma il nichilismo stesso".

Ciò che viene messo in questione è il rapporto con l'origine, che rischia essa stessa di essere negata; l'Europa non ha più vigore, è stanca di sé e della sua creatura: "Noi siamo stanchi dell'uomo", stanca dell'*homo democraticus*[112], del suo umanismo; priva ormai di destinazione e di "messaggi universali", l'Europa entra in un processo di introversione e decadenza che la fa divenire l'espressione e la patria del nichilismo.

Riedel afferma che l'uomo europeo "troppo fiero del secolo XIX" è colpevole di una triplice *hybris*: contro la natura – "tutta la nostra posizione di fronte alla natura è *hybris*, la violenza che usiamo alla natura con l'ausilio delle macchine e del genio inventivo, così considerato, degli ingegneri e dei tecnici" –; contro Dio – "*hybris* è la nostra posizione verso Dio, voglio dire, verso qualsisi regno etico-finalistico, nascosto dietro la grande trama a traliccio della causalità" –; contro lo stesso uomo – "*hybris* è la nostra posizione verso *noi stessi*; perché su noi stessi tentiamo esperimenti che non ci permetteremmo mai su nessun altro animale, e ci sezioniamo contenti e curiosi l'anima incidendo nella viva carne: che cosa ci importa mai la «salute dell'anima»!"[113]. La "*tracotanza tedesca*" del Reich bismarckiano può trovare, come avevano gia messo in rilievo Leibniz e Fichte e nella nostra contemporaneità Hanna Arendt, Canetti, Derrida e molti altri, nel tema dell'unità della lingua tedesca ciò che rimane saldo attraverso i mutamenti storici, "salvando perciò lo spirito tedesco" che aveva corso un pericolo mortale con la fondazione del Reich nello "sviamento della

zione, Bompiani, Milano 1979.

112 Non concordiamo qui con quanto scrive de Giovanni nell'articolo citato. Se si può concordare che l'*Homo democraticus*, cioè l'*homo metaphysicus* heideggeriano, l'uomo dell'umanismo è "il risultato estremo della visione morale dell'uomo" e di un kantismo illuminista, questo uomo non è stanco di essere tale, anzi, come gli eventi del XX secolo insegnano, è il vincitore e il dominatore; in questo senso ha qualche ragione in più Cacciari nell'affermare che nessuna dialettica è possibile tra uomo democratico e oltreuomo, mentre vi può essere dialogo tra *homo democraticus* e e "Nuovo Tiranno", cfr., B. de Givanni, *Hegele Nietzsche*, cit., p. 57, M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit. , p. 129.

113 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 125-126.

nazionalità"[114]. Lo spirito tedesco, per Nietzsche come per Heidegger, anche se in condizioni storiche ben diverse è ciò che dà senso al radicamento della Germania; "nella storia iniziale dell'Europa (...). Nietzsche cerca assieme a Hölderlin un *Delos* tedesco, il punto centrale dello spirito, in cui «l'anima della patria» potrebbe finalmente apparire"[115]. È questo il senso del ritornare all'origine dell'essenza europea che si trova presso i Greci; dalla matrice greca alla Romanitas, ossia dalle *Inattuali* alla *Volontà di potenza*, consiste il percorso interrotto del pensiero nietzscheano. Nell'Europa moderna "*non si è più a casa in nessun luogo*"; e per ritrovare la casa è necessario far ritorno al mondo greco; ma ciò è ormai impossibile, i ponti sono stati tagliati; ci sono, però, ancora "gli arcobaleni dei concetti"[116], che ci riportano alle terre natìe e alle patrie che originano dalle anime greche.

Ma Europa è anche nichilismo, anzi ora è solo nichilismo. I valori che l'hanno sostenuta, il senso dell'esistenza umana e della comunità, lo spirito di popolo sono venuti meno; per Nietzsche, nichilismo è – a differenza di quanto sostiene Dostoevskij, polemizzando con i cosiddetti «occidentalisti russi» – un fenomeno tipicamente europeo; non ci si deve chiedere allora che cosa sia l'Europa, ma cosa significhi Europa per l'uomo europeo sradicato[117] e per il "pensatore senza patria"; questa domanda coincide con l'interrogarsi "storico della modernità", che ormai ha scisso le idee di Europa e Occidente e di Occidente e mondo antico (Grecità e Romanitas) con il cristianesimo. Questo è il destino di noi *uomini postumi*: "«che cosa significa Europa per noi», per noi tutti che dobbiamo interrogarci così con Nietzsche, sia all'interno che all'esterno dei confini storici dei nostri popoli (...) e delle nostre sfere di tradizione, dopo aver vissuto ed esperito il secolo del nichilismo esteriore, su che cosa vi sia in gioco"[118].

Secondo Löwith, per Nietzsche l'Europa è il mondo, non ancora il *globus*[119], che è al tramonto e che tuttavia evoca un mondo a venire; tra i due mondi non c'è continuità ma solo decisione, l'alternativa teoretica alla storia come progresso e come *Historie*, che si fa destino. Come Oriente e Occidente, anche questi due mondi sono separati da una crisi (*krino*) che è taglio netto, l'impossibilità di tramandare, la fine della *Weltgeschichte* e

114 F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, cit., p. 137 3 p. 197.
115 M. Riedel, *Postfazione*, cit., p. 92. Si veda la nota 38 riguardo alla lettera a R. Wagner del 24 maggio 1875.
116 Ivi, p. 93.
117 Cit. S. Weil, *La prima radice*, cit. p. 49-50.
118 M. Riedel, *Postfazione*, p. 97.
119 Cfr. P. Valery, *Sguardi sul mondo e altri saggi*, (1931), a cura di F.C. Papparo, Mondadori, Milano 1994.

dell'universalismo occidentale, la *Universalgeschichte*, "una storia intesa come un processo orientato che si mondializza" e deprivata tanto della sua connotazione progressista kantiana, quanto di quella apocalittica ed escatologica hegeliana[120].

Décadent e allo stesso tempo «iniziatore» del nuovo, "uomo di confine (...), [Nietzsche] era al suo tempo un senza patria in modo eminente"[121]; questo «negatore» *par excellence*, che crea solo distruggendo, pensa il nichilismo, secondo Löwith, come la crisi che l'uomo europeo della tarda modernità vive, quella del cristianesimo e della sua tradizione che significa "in ultima istanza una decisione critica per la volontà": "il *nichilismo radicale* è la convinzione di un'assoluta insostenibilità dell'esistenza"[122].

6. Heidegger: *l'Europa e la filosofia tedesca* (1936)

Il 1936 è per Heidegger un anno di ripensamento e di allontanamento, se non dalle originarie idee del movimento nazionalsocialista, quantomeno dall'ideologia e dalla politica del regime hitleriano. È questo l'anno in cui dedica il semestre estivo al trattato schellinghiano del 1809 *Sull'essenza della libertà umana*, dà inizio a quel corpo a corpo con la filosofia di Nietzsche che durerà fino agli anni Quaranta, ma che sarà una presenza continua (basti pensare a *Was heist Denken?*) nel suo *Denkweg*, e – cosa insolita se non unica – tiene due conferenze fuori della Germania, a Roma. Dopo aver analizzato la conferenza su *Hölderlin e l'essenza della poesia*, si prende qui in considerazione quella che titola *L'europa e la filosofia tedesca*[123] e che fu pronunciata l'8 aprile del 1936.

L'epoca che l'uomo sta attraversando – la sua esistenza storica – è caratterizzata da un senso di angoscia per l'avvenire che si fa sempre più cupo; altrettanto chiaro risulta che si è in presenza di un aut aut, di una decisione che non lascia alternative, un *tertium non datur*, e tale decisione riguar-

120 Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., pp. 23-25.

121 Cfr. K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit, p. 46. Non concordiamo con quanto afferma Löwith quando sostiene che "le riflessioni di Nietzsche hanno preparato la via al Terzo Reich", ivi, p. 52. Ci sembra che tale lettura sia dettata da *ressentiment* – per altro umanamente comprensibile (il saggio è del 1940 e Löwith si trova esule in Giappone) – e oggi superata dal punto di vista della critica internazionale.

122 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., paragrafo 3.

123 M. Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie*, hrsg. von H.H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, *L'europa e la filosofia tedesca,* in H.G. Gadamer, M. Heidegger, *L'Europa e la filosofia*, cit., pp. 19-36, citato nel testo con la sigla EF36.

da "la salvezza dell'Europa o la sua distruzione" (EF36, p. 21). Affinché l'Europa si salvi è condizione preliminare la difesa dell'integrità dei popoli europei da quello che Heidegger chiama l'influsso asiatico. La differente posizione teorica che Heidegger assume rispetto a Spengler e a Jünger non ha una connotazione biologico-razziale; difendere i popoli europei dall'influsso asiatico significa la difesa della matrice identitaria e dell'origine greca dell'Occidente. Va però sottolineato che preservare l'Europa e i suoi popoli non ha qui il valore di difendere la civiltà contro la barbarie, lo spirito della libertà della polis contro il dispotismo orientale; qui ciò che va protetto e salvaguardato è l'origine e l'inizio greco della stessa Europa. Ma salvaguardare i popoli europei non è sufficiente; ciò che diviene necessario è superare lo "sradicamento" e la "frammentazione" che ormai li determina nella loro essenza. Se da un lato è necessario rinforzare il confine orientale contro la penetrazione dei popoli asiatici – si pensi ai contadini polacchi immigrati dopo la prima guerra mondiale – popoli latori di una differente forma di nichilismo che può essere facilmente impersonata dall'Opera di Dostoevskij, e di una organizzazione delle masse e del potere di matrice sovietica e marxista-leninista, dall'altro ciò che va superato attraverso un radicale mutamento d'essenza "dell'intero esserci" consiste nello sradicamento e nella frammentazione dei popoli europei ma in special modo del popolo tedesco, sradicamento dovuto alla Zivilisation occidentale – americana e inglese in particolare – ossia al dominio violentatore della tecnica.

Entrambe le condizioni atte a salvare l'Europa, reciprocamente legate tra loro, possono venir attuate se e solo se "l'intero esserci" – (qui tuttavia Heidegger pensa alla totalità del popolo tedesco) – muti nella sua stessa essenza; ciò significa trasformare l'esistenza storica degli essenti nella loro totalità (e di tutto il popolo tedesco), non in virtù di una qualche teleologia, "una cieca spinta verso un futuro indeterminato", ma come confronto e rapporto con "la storia precedente, con le sue figure e con le sue epoche essenziali". Ripercorrere quelli che sono gli snodi fondamentali di quella che Hegel e Ranke chiamano storia universale, rivisitata però in termini di metafisica vuol dire per un verso indicare le forme storiche dell'oblio dell'essere e per un altro mettere in luce le conseguenti determinazioni che la forma dell'esistenza umana e della totalità degli enti vengono ad assumere. L'esistenza storica dell'uomo europeo ha come *compito* – figura esistenziale heideggeriana che sostituisce il dovere e che non solo è espressione dell'assiologia e dell'onto-teo-logia, ma anche della dittaura – non la cura della storia come tradizione, né il progetto da attuare di un mutamento storico; questi due modi d'essere e di conoscere, di stare al mondo, sono infatti determinati dall'agire pratico-politico che ha nella *phronesis*, l'av-

vedutezza e il guardarsi attorno che dimostrano l'essere razionale dell'uomo, il suo sapere fondamentale; e stabiliti dalla ricostruzione cronologica della storicità, cioè da una temporalità divenuta misura e calcolabilità e da una spazialità fattasi estensione misurabile. Al contrario, "*tutto sta a decidersi*"; nulla è più definito, né la storia, né la natura, né gli déi, né l'uomo; sono venute meno leggi e istituzioni, criteri e valori; ora è il tempo in cui "tutto *sta a decidersi*".

La Kultur non tiene più assieme le manifestazioni dello spirito soggettivo e dell'umanità: la politica, l'arte, "l'ordine costituito", la fede personale e interiore, la teoria in quanto "scienza del pensare sono fuoriuscite dalla sfera della cultura", non si collocano più all'interno di un «sistema culturale», proprio in quanto il concetto di cultura e di sistema culturale, realizzatori di valori, possono essere ora messi definitivamente in questione. Porre in atto la decostruzione della nozione di Kultur non significa tuttavia per Heidegger ritornare a una fase ove dominante è l'elemento barbaro, ma al contrario è la possibilita "finora inesperita" di mettere in discussione il concetto e il sistema di cultura; ciò produce la situazione per cui "le sfere dell'esserci attingono un'essenzialità che le toglie dalla cornice, finora costituitasi, della mera produzione culturale" (EF36, p. 22). La *Kulturkritik* che qui Heidegger mette in luce si diversifica da quel composito e plurale movimento che caratterizzò la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX; qui piuttosto si evidenzia come l'avvento dell'Uomo nell'epoca del *Wille zur macht* e della riproducibilità tecnica indichi il corso inverso di quello della storia universale, cioè dal grande meriggio alla nuova alba dell'altro inizio. E questa epoca è quella in cui "tutto *sta per decidersi*"; nessuna decisione individuale, l'atto del decidersi non implica anzi esclude ogni forma di soggettività; la temporalità del decidersi è lo stare per, pura dynamis, attualità della possibilità che sfugge alla razionalità bloccata dell'uomo contemporaneo tecnologico ed economico.

La decisione di cui parla Heidegger all'altezza del 1936 non è quella su cui fa perno il pensiero politico di Carl Schmitt; il decisionismo, origine e fondamento dello stato di eccezione e per Heidegger, anche se implicitamente, espressione della costituzione di un sistema di potere e nella stasi che blocca nel legame triadico inscindibile di Stato, movimento e popolo, e nella figura carismatica della Guida che li tiene uniti, la seconda fase mai compiuta della 'rivoluzione'che doveva superare gli schemi della politica propri tanto della Repubblica di Weimar quanto del regime hitleriano[124].

124 Cfr. la nota bio-bibliografica di L. A. Terzuolo, a A. Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, in particolare p. 177 nota della primavera 1933.

Nessun atto *personale*, individuale e *privato* – il capo carismatico in quanto detentore della sovranità, in virtù della sua decisione è hobbesianamente l'unica *persona*[125] -, nessuna scelta; e dunque lo "*stare per decidersi*" non afferisce e non ha rapporti con la sfera etica (il pubblico), né con quella morale (il privato, l'interiorità della coscienza e dei valori); chi decide allora non è l'uomo; l'uomo che crede di decidere è l'uomo metafisico, l'uomo-soggetto che costruisce nella *responsabilità* la propria esistenza, nell'essere ligio ai doveri e ai diritti, e nel trovare in questa complessità ordinata la propria libertà e l'essenza del suo essere uomo. La decisione fuoriesce dall'ambito dell'umano; essa nel dire del poeta può indirizzarsi verso "la fuga definitiva", cioè verso il perdersi nelle occupazioni mondane, che richiamano soltanto analogicamente il disimpegno agostiniano verso il mondo, ma che in realtà hanno tutt'altra struttura ontica; oppure può manifestarsi nell'attesa del nuovo avvento degli dèi, una decisione che ha in sé "la decisione preliminare relativa alla nostra disponibilità o indisponibilità per una tale decisione" (FFD36/37, p. 92; BPE36/38, §§ 43-49). Essere disponibili alla decisione non è ancora un atto individuale ma coinvolge l'esserci storico del popolo tedesco; significa accettare la domanda sulla verità dell'essere e con ciò accettare il mutamento d'essenza dell'uomo, entrare cioè nel piano proprio dell'autentico, mentre l'indisponibilità dell'uomo è continuare a esistere nella quotidianità media, nel livellamento e nel processo di pianificazione totale dell'esistenza.

Se questo è il tempo che viviamo, allora l'agire dell'"essere futuro", di un'altra modalità di esistere degli essenti e di una differente *accessibilità al mondo* da parte dell'ente-uomo, dovrà sempre e comunque mantenersi all'interno dell'ambito di tale nuovo esserci. Questa affermazione va letta come critica e in conflitto con l'organizzazione totalitaria del sapere e della cultura, in ragione del fatto che tale nuovo esserci, la nuova modalità di esistenza, ha il compito di liberarsi dalle costruzioni schematiche dai sistemi posti in essere dall'"ordine costituito", sia esso quello liberal-borghese o quello biologistico-totalitario. Ciò che Heidegger definisce una grande esistenza storica deve mantenere vivo il conflitto tra "agire essenziale" e "creare essenziale", ossia un agire che non si attualizza nella prassi politica né tanto meno nel governo di sé di matrice platonica, e un creare che non è produzione illimitata di "beni" attraverso una quantità limitata di risorse. Qui, essenziale è il senso di un pervenire, tramite un processo di desedimentazione, a ciò che agire e creare significano al di fuori della struttura

125 Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, in particolare le pp. 168-169 sulla definizione di Stato in quanto *persona*.

della metafisica. Il conflitto tra il fare e il sapere, tra il sapere e l'operare, non si riduce quindi alla contrapposizione tradizionale tra teoria e prassi, dovuta alla suddivisione ontognoseologica platonico-aristotelica, alla corrispondenza dei gradi dell'essere con i gradi della conoscenza, e alla ripartizione epistemologica e ontologica, non è il conflitto metafisico che separa la totalità degli enti. Ciò che va mantenuto è lo stato di conflitto – uno stato di eccezione – che deve essere salvaguardato dal processo di "livellamento", di tranquillizzazione e di normalizzazione, processo che è proprio dei sistemi occidentali e europei, come di quelli orientali e asiatici. Il conflitto va tenuto vivo "conservato e sopportato", poiché è conflitto tra essenziale e essenziale, dal quale origina "un qualcosa di maggiore", perviene cioè "all'*apparire*" lo stesso Essere.

Grazie al mantenere e al prendere su di sé il conflitto, il popolo opera (agisce e crea) in modo essenziale, cioè " si prepara alla vicinanza e alla lontananza del suo Dio – e soltanto con ciò un popolo viene a sapere *ciò che esso è*" (EF36, p. 23). Il Dio di cui qui parla Heidegger non è il Dio "del «mono-teismo», del «panteismo» e dell'«ateismo»"; "il «monoteismo» e tutte le altre specie di «teismo» esistono soltanto dai tempi dell'«apologetica» giudaico-cristiana che ha come presupposto speculativo la «metafisica»" (BPE36/38, § 256, p. 403); questo dio è morto[126] e con esso vengono meno "tutti i teismi". Il Dio a cui il popolo si appresta alla possibilità della vicinanza o della lontananza è l'«*ultimo Dio*» che "non è la fine, bensì l'altro inizio di incommensurabile possibilità della nostra storia" BPE36/38, § 256, p. 403). Se l'«ultimo Dio» non è l'evento (*Ereignis*), esso tuttavia ne ha bisogno; l'essere, pervenendo alla sua maturità, in virtù dell'evento in quanto *cenno*, si dà come "frutto e donazione"; l'Essere "in ciò è essenzialmente l'*ultimo*, la *fine essenziale*, richiesta dall'inizio, ma a quello mai ricondotta. Qui si svela l'intera finitezza dell'Essere: nel cenno dell'ultimo

126 "Ma quando fu solo, così parlò Zarathustra al suo cuore: «È mai possibile! Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire nella sua foresta, che *Dio è morto*!»", F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit. p. 5. In un contesto filosofico e teoretico contrapposto si veda la sezione della *Fenomenologia dello Spirito*, *La coscienza infelice*: "la morte è il sentimento doloroso della coscienza infelice: che Dio stesso è morto" (tr. it. di E. Negri, La nuova Italia, Firenze 1988, vol. II, p. 283); "Dio è morto, questo è il pensiero più terribile che tutto ciò che è eterno, che è vero, non è. La negazione è il Dio stesso, a ciò si ricollega il più alto dolore, il sentimento della completa perdizione, la rinunzia a tutto ciò che vi è di più elevato", G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, tr. it. di E. Oberti, G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974, vol. II, p. 369. Sulla morte di Dio nella coscienza infelice il rimando d'obbligo è a J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. di F. Occhetto, prefazione di E. Paci, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 85-108.

Dio" (BPE36/38, 197). Il Dio a cui fa riferimento in questo luogo Heidegger è l'«ultimo Dio» dei *Beiträge*, il Dio dell'altro inizio, non un "*contromovimento*" rispetto al primo inizio (la storia del pensiero come storia della metafisica), ma qualcosa di totalmente altro; "per la trasformazione e la salvezza della storia determinata in senso occidentale ciò significa: le decisioni venture non saranno prese negli ambiti invalsi finora («cultura» – «visioni del mondo»)" (BPE36/38, §92, p. 197). Questo significa per Heidegger che l'altro inizio non è qualcosa di opposto al primo inizio, ma, "*in quanto altro*" si pone al di là di ogni opposizione, come di ogni confronto. Tra i due inizi non vi è alcuna "ostilità", l'uno non toglie dialetticamente l'altro; l'altro inizio, però, in virtù della propria originarietà, garantisce al primo "la verità della sua storia". Se nel *primo inizio* viene posta la *verità dell'ente*, senza però interrogarsi sulla "verità come tale", la verità in quanto svelatezza risulta essere un carattere dell'ente in quanto tale, divenendo correttezza e adeguazione, cioè "una determinazione dell'ente che è a sua volta trasformato in ciò che è oggettivo. Verità in quanto correttezza del giudizio, «oggettività», «realtà» – «essere dell'ente»" (BPE36/38, § 91, pp. 190, 195-6); "l'*altro inizio* esperisce la verità dell'Essere e domanda dell'Essere della verità". Il primo inizio è allora la storia della metafisica, la cui domanda fondamentale riguarda l'essere dell'ente, cioè un determinato modo di interpretare e considerare l'enticità da parte dell'uomo, che lo esperisce grazie alla sua essenza di animal rationale, "la sua determinazione essenziale, la quale scaturisce da questa apertura" (BPE36/38, §87, p. 187). Di questa storia fa parte il Dio del cristianesimo e del giudaismo, ma il Dio a cui il popolo può avvicinarsi come allontanarsi è la stessa nozione di sacro, il tenersi nell'origine.

Nel § 31 *La fine del primo inizio e la preparazione all'altro inizio* del corso del WS 1937/38 *Domande fondamentali della filosofia*, Heidegger afferma che "*Noi*", cioè il popolo tedesco, siamo chiamati a meditare "sull'inizio del pensiero occidentale", su ciò che è accaduto e su ciò che non è accaduto, "*perché noi siamo alla fine*, alla fine di questo inizio" (DFF37/38, p. 90, c.m.), cioè alla fine della storia intesa come storia della metafisica e dell'uomo metafisico animale razionale. Per Heidegger questo significa che *noi* uomini non ancora post-metafisici stiamo sul crinale "che *separa la fine* e il suo decorso" che può estendersi ancora per secoli – in ciò sta la differenza sostanziale con la lettura di Kojéve – da quello che Heidegger definisce "l'*altro inizio*", che può essere solo "un attimo", ma che richiede, proprio in virtù della differente temporalità che lo connota, una particolare attenzione e pazienza che gli «ottimisti» e i «pessimisti» non possiedono, in quanto espressione dell'umanismo, termini ancora

essenzialmente metafisici. "*Tutti*", la massa, ossia l'umanità che si contrappone al "*Noi*", il popolo tedesco, rifiutano la fine e scelgono l'inizio; tuttavia, questa *decisione* non appartiene al singolo individuo umano "ma cade nella sfera della nostra disponibilità o indisponibilità per l'avvenire", tale decisione, dopo che l'uomo si è perso nell'attività produttiva che tende al profitto, nella evidenza della quotidianità, ci permette, in virtù della sua originarietà e della sua natura non soggettivistica, "di ritrovarci in ciò che propriamente accade" – un ritorno alle cose stesse – solo grazie a una "meditazione sull'inizio" e su ciò che a esso da sempre è stato affidato. Noi siamo gli "eredi ed ultimi venuti" – gli uomini postumi di Nietzsche – della storiografia, abituati al calcolo degli eventi, alla sua serialità temporale, desiderosi di ricostruire il passato; e così impegnati, "evitiamo la storia". L'altro inizio è possibile solo se noi saremmo preparati all'"*inconsueto*", "solo se la nostra struttura sarà adatta all'inconsueto (...), se sarà adatta cioè a incominciare dall'inizio, *a incominciare* cioè *dal primo inizio*", che deve essere traslato nel suo avvenire al di là di se stesso, "a partire da un altro inizio".

Meditare sul *primo inizio* del pensiero occidentale diviene necessario in quanto "stiamo alla fine". Per Heidegger «fine» possiede un duplice significato, per un verso rappresenta "la fine del primo inizio", non nel senso però di un suo terminare, poiché "la fine di una storia reale ed essenziale" è essa stessa qualcosa di essenziale; e in questa modalità di fine rientra per Heidegger la filosofia di Nietzsche. Heidegger riprende qui la critica all'interpretazione di Baeumler, sottolineando come "la grandezza della fine" non stia solo nella chiusura delle possibilità, ma anche nella spinta verso il "passaggio a qualcosa di totalmente altro". Per un altro verso, «fine» vuol dire anche "esaurimento" e "smarrimento" rispetto alla storia dell'Occidente, delle sue istituzioni e valori, della sua origine e della sua filosofia, che tuttavia continueranno a essere tramandati ancora per molti secoli; la fine del pensiero occidentale, dei sistemi dell'Occidente, non si è ancora data e per questo bisogna pensare e meditare sull'inizio.

Due interpreti sono indicati da Heidegger per comprendere "l'esperienza della fine e la meditazione sull'inizio della storia occidentale": Nietzsche e Hölderlin; queste due personalità sentirono la fine dell'Occidente, "la fine, non il «tramonto»" – chiaro il riferimento polemico a Spengler – proprio in quanto meditarono sull'inizio della storia occidentale, "su ciò che per i Greci era stata una necessità". Con Hölderlin e Nietzsche l'esperienza della fine dell'occidente diviene tematica poiché "nella loro esistenza e nella loro opera *essi stessi divennero la fine* (...), sentirono la fine e divennero la fine solo perché furono dominati dall'inizio" (DFF36/37,

p. 91); essi rappresentano nella storia occidentale "la fine del suo primo inizio". Certo, qualsiasi ricostruzione storiografica dei due pensatori, qualsiasi "apologetica", portano al loro fraintendimento, tolgono a Hölderlin "quella *decisione* che egli *è*", decisione per "la fuga definitiva" o per "il nuovo avvento degli dèi"; a Nietzsche, il senso profondo della fine. Entrambi, allora, devono essere pensati nella *storia*, devono "diventare *storia*", poiché solo così noi possiamo esperire come storia ciò che loro fanno emergere storicamente come inizio. Ma perchè divengano, per noi, storici, noi stessi dobbiamo interrogarci sull'inizio in modo storico: "incominciare dall'inizio per oltrepassare la fine" (DFF36/37, p. 92), dunque. Richiamarsi a queste due figure decisive della storia del pensiero occidentale per noi, uomini che stiamo sul crinale della fine, significa porre mano ai "compiti incompiuti e non ancora riconosciuti come tali", che tuttavia non condurranno mai a una "«nostra privata filosofia della storia»", nel senso idealistico-romantico di Kant e Hegel.

I popoli europei hanno prodotto sempre una «filosofia di un popolo»; l'inizio della filosofia è la filosofia del popolo greco, la fine della filosofia occidentale, dall'idealismo tedesco a Nietzsche è la filosofia del popolo tedesco; affermare ciò, tuttavia, non significa giungere all'essenza della filosofia, anzi con tale definizione (*Fest-Stellungen*) la filosofia è ridotta a mera e indifferente «presentazione», un comportamento umano come seguire una moda nel vestire o nel mangiare. Per questo motivo «filosofia di un popolo» "risulta subito molto ambigua e scura. Per non dire quanto indeterminato sia parlare di popolo" (BPE36/38, § 15, p. 68). Ma se noi siamo in grado di contrastare il fallimento del "pensare platonizzante che pre-pone al corpo di un popolo un'idea" – affermazione questa di portata decisiva in quanto strettamente legata all'idea di comunità, alla riformulazione del proprio *faktisches Leben*, alla lettura antimetafisica di una "«fenomenologia» pre-ermeneutica" (BPE36/38, § 94, p. 198), che richiama e forse riprende le interpretazioni delle lettere paoline ai Tessalonicesi e ai Galati dei primi anni Venti, ma si impone pure come *Destruktion* della filosofia come visione del mondo – allora la filosofia «di un popolo», la sua espressione fattiva come vita di comunità, è al contrario "ciò che di libero e unico giunge *al* popolo e «dal» popolo: a esso nel senso che già si decide per se stesso, per l'esserci". Ciò è possibile se la filosofia appartiene al suo inizio essenziale, se dice l'altro inizio, se non si fa calcolo ed etica dei comportamenti, se non prescrive e assegna facoltà e disposizioni agli enti. Ecco, questa filosofia *di un* popolo si fa comprendere da questo: in virtù della sua capacità di far scaturire da se stessa la propria origine. L'appartenere "al primo inizio essenziale" fa sì che la filosofia come pen-

siero originario sia in grado e abbia la forza "di spostare il «popolo» nella verità dell'essere, anziché essere costretta alla malaessenza da parte di un popolo che pretende di essere tale". Non un popolo produce una sua specifica filosofia – questo è il procedimento del primo inizio, ossia della storia della metafisica – ma al contrario la filosofia radicata nell'altro inizio, nell'inizio essenziale, pre-teoretico e pre-ermeneutico – può costituire un *popolo*, delocalizzandolo dal territorio della metafisica, per farlo abitare nella verità dell'essere, che corrisponde alla sua essenza comunitaristica. È solo grazie al sapere veritativo che un popolo può approssimarsi alla sua propria origine, "da questa vicinanza si schiude il suolo sul quale si può stare e persistere, sul quale è possibile il *reale radicamento*" (EF36, p. 23).

Il problema del radicamento come quello del suolo, ossia dell'Europa e della sua esistenza, sono ben lontani dal trovare una facile quanto volgare soluzione nelle teorie biologistiche del *Blut und Boden*; il radicamento di cui qui Heidegger tratta – la citazione dei versi di Hölderlin è eloquente[127] – è il medesimo di quello che ricerca una diversa accessibilità dell'uomo al mondo, accessibilità che si distacca tanto dalla modalità borghese-capitalistica, come da quella genericamente socialista e progressista, ma anche, come si è cercato di far vedere, dall'inquadramento nel regime e nella dittatura nazionalsocialista.

Essere radicati significa allora imporre all'uomo *un'altra disposizione d'essere nel mondo*, un'altra forma di appartenenza al *Da-Sein*, il che non significa in-formarlo in un nuovo e più utile, o logico, *abitus*[128] quanto piuttosto mettere fine allo *sradicamento*, che lo definisce peculiarmente nella sua essenza di animal rationale. In questo mutamento e in questa *inversione* verso la verità consiste la possibilità "per preparare e introdurre la grande svolta della storia europea", che è attuabile solo se l'esistenza storica dell'uomo e del popolo – Heidegger dice la *nostra* esistenza storica – è in grado di farsi carico dell'ampiezza e della profondità del compito a cui è chiamata.

Sembra evidente, anche se sottotraccia, la critica heideggeriana alla propaganda, elemento di livellamento e tranquillizzazione delle masse, che produce l'effetto di omologazione e di allontanamento dalla verità dell'essenza del popolo. Ma il pensiero heideggeriano è lontano anche dalle riflessioni di Simon Weil circa il problema "di un metodo di ispirare un popolo",

127 "Difficilmente abbandona il proprio luogo/ ciò che abita vicino all'origine", *Die Wandlung*, EF36, p. 23.

128 Cfr. S. Weil, *La prima radice*, cit., in particolare p. 215.

problema che la filosofia francese indica come "completamente nuovo". Platone ne accenna nel *Politico*, Montesquieu lo ignora, così come i rivoluzionari del 1789; Rousseau è forse l'unico che ne ha compreso l'importanza, ma poi non lo ha trattato. Hitler con la sua macchina di propaganda "ha apportato un contributo duraturo al patrimonio del pensiero umano"[129], ma il problema di ispirare un popolo, cioè di dargli una sua propria radice, rimane senza risposta; le tecniche della propaganda non mirano infatti a creare "un'ispirazione", ma anzi chiudono qualsiasi passaggio, anche il più stretto e remoto, "ogni fessura", per la quale "possa penetrare un'ispirazione". L'urgenza del problema consiste non tanto nel fatto che per gli uomini vi sia "il rischio di sparire, quanto perché c'è quello di non essere mai esistiti"[130]. Per Simon Weil "il radicamento è il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana"; l'uomo trova una sua radice in virtù di una sua appartenenza alla sua partecipazione attiva a una "collettività", che conservi la memoria del suo passato e sopporti i progetti per il futuro; per Heidegger, al contrario, il radicamento non coinvolge l'uomo, i suoi affetti, i suoi desideri; non può essere l'individuo singolo come persona a radicarsi, attraverso l'agire pratico e morale, religioso e politico, all'interno di una società (*Gesellschaft*), ma è la comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*) – "la nostra esistenza storica" – che in virtù alla prossimità all'origine e grazie al possesso di questo sapere veritativo, può abitare quel suolo che si è aperto e nel quale "è possibile il *reale radicamento*"; nell'ottica heideggeriana, la lettura di Simon Weil, resta ancorata a un concetto di radicamento soggettivistico, caratteristico di una visione cristiana dell'uomo e onto-teo-logica del mondo.

La domanda che però a questo punto della riflessione Heidegger si pone rispetto alla "grande svolta della storia europea" chiama in causa la stessa filosofia: "*cosa può e cosa deve fare, in ciò, la filosofia?*" (EF36, p. 23). Detto altrimenti, qual è il compito e l'essenza della filosofia che si radica nell'altro inizio, nell'attuazione della svolta storica dell'Europa e dell'esistenza storica dei popoli europei? Tale domanda può sembrare inutile visto che la filosofia non ha avuto mai nessuna influenza nella determinazione esistenziale dell'uomo, non ha mai fondato e costituito direttamente "un'esistenza storica", tanto che la filosofia si mostra come qualcosa di superfluo, "un che di aggiunto", "in ogni caso come un *ostacolo*". Questi che sembrano essere aspetti negativi e privativi specifici della filosofia sono altresì la sua specifica "*destinazione*". La filosofia è dunque, se pensata

129 Ivi, p. 171.
130 Ivi, p. 172.

nella sua vicinanza all'origine e all'altro inizio, essenzialmente *ostacolo*. E «*ostacolo*» è ciò che si frappone sulla strada piana e spianata dalla razionalità, dalla dialettica, dalla politica, dall'etica, dalla scienza e dalla teologia; fare filosofia vuol dire allora *frapporsi*, *essere-tra* – la stessa modalità del *Da-Sein* autentico –, porre problemi ma non dare risposte; il problema è l'ostacolo, mentre l'ottica che vuole la sua *soluzione* risponde al principio di causalità, alla pianificazione dell'uomo e del mondo secondo ragione. Filosofia come *ostacolo* è filosofia antidialettica che viaggia lungo la circonferenza facendo però sempre riferimento al centro, e «ostacolo» è per la ratio *aporia*, il problema che va evitato, espunto; «ostacolo» è *barrage*, la difficoltà di un percorso, che non va inteso come *errore*, un muro contro il quale si sbatte, ma al contrario, l'ostacolo è il senso profondo dell'essere e della filosofia. In questo senso, la filosofia non aiuta a vivere, anzi crea a chi la vive originariamente problemi, difficoltà, delusioni e alterità rispetto all'omologazione – l'esempio della servetta tracia e Talete, riportato sia da Blumenberg che da Heidegger, è emblematico – imposta dai sistemi culturali e da quelli politici, dalle visioni del mondo e dalle relative immagini dell'uomo. Essere ostacolo è rinunciare alla notorietà – si pensi ancora una volta al testo heideggeriano *Perchè preferiamo vivere in provincia?* – espressione di un mondo calibrato su falsi metodi valutativi, su competitività dettate dal mercato, su premi e punizioni istituiti da poteri dai piedi d'argilla. Il pensiero originario si fa dunque ostacolo all'uomo della metafisica e all'umanismo, al feticismo del mercato e del denaro e alla farisaica difesa dei diritti umani da sempre calpestati, alla folle esaltazione di qualsiasi superiorità razziale, come alla riproposizione di teoremi identitari; se l'uomo è ormai contaminato dalla vita societaria, se è diventato quello che Nietzsche definisce "l'animale malato", "maestro della distruzione e dell'autodistruzione"[131], è a quest'uomo che la filosofia deve frapporsi, deve essere *ostacolo*.

"*Che cos'è dunque la filosofia?*" La risposta heideggeriana non può che essere ellittica: è quel ricercare, quel domandare di cui ridono non solo le serve ma anche i potenti; e in un certo senso è giusto che di essa ridano e la considerino astrusità, poiché la filosofia non può essere trasformata in qualcosa di *utile*[132]; la filosofia è la storia di "poche, semplici

131 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 133.

132 Vi è qui non solo la posizione polemica di chi appartiene a quel pensiero conservativo e antimodernista proprio degli anni successivi alla prima guerra mondiale e in parte della Repubblica di Weimar; ma in filigrana vi è la critica a ogni "filosofia pratica", che ai giorni nostri si è per una parte trasformata in "consulenza filosofica". Heidegger mostra nella sua critica all'utile e nell'indicare nella filosofia

domande", essa "è quel dire nel quale dello stesso viene detto sempre lo stesso" (EF36, p. 24). È questo il carattere rivoluzionario della filosofia, un carattere antiprogressivo e per questo non violento, inutile e d'ostacolo, antidialettico e circolare. Essa, rivolta all'originario inizio essenziale che conduce alla prossimità dell'origine, al *Seyns*, se seguita nella sua problematicità – aporetica per la razionalità metafisico-scientifica e per ogni forma di violenza tecnologica riguardo alla totalità degli enti – nel suo porre domande senza inseguire risposte declarate – in fondo, chi cerca ha già trovato, come aforisticamente afferma Heidegger – la filosofia offre all'uomo un'altra modalità di esistenza, un'altra accessibilità al mondo e alla terra, un'altra libertà.

Il servizio, per usare un termine del 1933, della filosofia consiste nel porre la *Grundfrage* che si fonda in un *altro inizio*, in "un inizio *più originario*", servizio che può afferrare "*quel* compito che abbiamo definito come salvezza dell'Occidente" (EF36, p.35); ciò può realizzarsi solo tramite un ripensamento e una rifondazione, "una *nuova fondazione*" dell'essenza dell'agire dei popoli europei, in relazione "alla riconquista" di quelli che sono i rapporti essenziali e originari con la totalità degli enti; "un nuovo sapere" che è "sapere dell'*essere*" e che non ha nulla a che spartire con i saperi specialistici e regionali che sezionano l'ente; questo è un sapere che è fenomenologia pre-ermeneutica. Certo, per la visione del mondo che ha come sua finalità e sua ratio essendi l'utilità, fonte prima dello sradicamento dell'uomo, "questo sapere dell'essere è sempre necessariamente marginale". Sembra che il pensiero autentico sia sconfitto dal dominio dell'inautentico, di ciò che si spaccia per vero e per certo, ma che è solo frutto e derivato del passo falso e dell'errore iniziale. Sembra che nulla possa scalzare questo ordine di cose, questa esistenza stabilizzata nell'in-differenza; e tuttavia, questo sapere assolutamente inutile per la conduzione della vita ordinaria (*vulgär*) ha la forza di porre "nell'esserci degli uomini un essenziale *indugio*", che non è il dubbio cartesiano, ma la possibilità donata all'uomo di fermarsi, "di *arrestarsi* nel suo avanzare", la possibilità di una *sosta*, di un frapporsi nel movimento infinito

qualcosa di *utile* la sua netta opposizione all'aziendalizzazione della filosofia che corrisponde non a una evoluzione, allo stare al passo con i tempi, ma al suo declino e al suo fallimento, riciclandosi nel mondo dell'impresa. Il filosofo diviene così l'esaminatore del capitale umano, il responsabile delle "risorse umane" (è questo l'umanismo contemporaneo!), ne indica le attitudini e le possibile utilizzazioni e finalità. È questa l'opposizione al modello vincente e dominante americano di vita. Su questo si è già citato sia la nozione di *dèpense* di Bataille, sia il risparmio di energia simmeliano.

del progresso, per dar modo all'uomo di sapere se sta percorrendo la via dell'essenza autentica o se ha imboccato quella della "non-essenza". Ciò non comporta un giudizio di valore, una divisione tra positivo e negativo, tra bene e male, tra autentico e inautentico, tra verità e non-verità; la non-essenzialità, se fenomenologicamente è il punto di partenza, ha essa stessa valore di verità, verità intesa come correttezza e adeguazione. La possibilità donata all'uomo di indugiare può produrre l'esperienza delle differenze delle due vie, che possono essere paragonate a Luce e Notte parmenidee[133]; sono momenti differenti della storia dell'essere che ora è manifestato e allo stesso tempo obnubilato in quanto essere dell'ente, costretto cioè all'interno della storia della metafisica e dell'ontoteologia.

La volontà di un singolo e di un popolo è proporzionale alla profondità del *sapere* sulla verità dell'essere che la guida: "il vero sapere è autentico vedere e viceversa". La verità di un popolo è il suo sapere essenziale e il suo sapere essenziale coincide con la sua volontà; più un popolo si trova in prossimità dell'origine e più potente è la sua volontà; con tale sapere originario, con tale volontà, il popolo europeo – i Tedeschi – può annientare quel sapere "sviato", attraverso uno "più autentico e più fondato". Volontà e sapere lottano per la verità, una lotta tra ciò che è essenziale – la verità dell'Essere e la prossimità all'Essere – e inessenziale – ciò che vive nella lontananza dell'Essere –, "lotta in cui l'essenza e la non-essenza delle cose pervengono ugualmente alla luce" (EF36, p. 36). La citazione finale del celebre frammento 53 di Eraclito, ritradotta e reinterpretata da Heidegger, mette in evidenza non solo il carattere di origine di tutte le cose del *polemos*, in quanto genitore (*Erzeuger*), ma anche di *custode* (*Bewahrer*), termine fondamentale che descrive l'uomo libero dalle catene metafisiche dell'umanismo che si ritrova nel *Brief* di dieci anni successivo; il *polemos*, genitore e custode, è colui che lascia apparire gli enti nella loro differenza: alcuni come dèi, altri come uomini, ossia come immortali e mortali, alcuni signori altri servi. In ciò sta il sapere originario e la volontà del popolo, ma se così è, Heidegger resta ancora vincolato a una interpretazione «bellica» e conflittuale dell'esistenza, che produce non solo differenze ma anche disuguaglianze, le quali possono essere rapportate a quelle specifiche elaborate da Nietzsche tra forti e deboli, individuo e gregge, sano e malato.

133 Cfr. L. Ruggiu, *Parmenide*, Marsilio, Venezia-Padova 1975; Id., *Heidegger e Parmenide*, in M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991, pp. 49-81; Id., *Saggio introduttivo* a Parmenide, *Poema sulla natura*, tr. it. a cura di G. Reale, intr. e commentario filosofico a cura di L. Ruggiu, Rusconi 1991.

L'occasione delle due conferenze romane del 1936 servono a Heidegger per gettare uno sguardo sull'epoca a lui contemporanea e "sulla situazione e sulla posizione dell'umanità europea". Con la *Rektoratsrede* Heidegger aveva messo in connessione la prassi del potere da parte di Hitler con la nuova esistenza storico-spirituale del popolo tedesco orientandosi verso il primo inizio, verso l'origine della filosofia greca e quindi dell'Europa. Diversamente, nella conferenza *L'Europa e la filosofia tedesca* Heidegger assume un atteggiamento nei confronti della filosofia e del pensiero dell'inizio – non più il *primo inizio*, ma l'*altro inizio* – che per un verso ricalca lo schema dell'*Autoaffermazione dell'Università tedesca* e del corso del Semestre estivo 1933 *La domanda fondamentale della filosofia*[134], e per l'altro risponde alla critica crociana che Riedel riassume nella tesi secondo cui per Heidegger filosofia e scienza erano unicamente un affare tedesco. Riedel, come Volpi, poi, sottolinea come già nelle conferenze romane del 1936 sia presente in Heidegger un "distacco dalla volontà di dominio imperiale del nazionalsocialismo". Infatti, gia nel corso del 1919 criticando la "distinzione «illuministica» tra le «nazioni di cultura» e i »popoli di natura» (...) avrebbe sempre tenuto fermo a pensieri di solidarietà"[135], ora ripresi e chiariti; tesi questa, a dir il vero, che non ci sentiamo di condividere in toto, non tanto per un appoggio teorico alle letture «politiche» del pensiero heideggeriano, in cui anche Riedel è coinvolto[136], ma per il fatto che i dubbi heideggeriani sull'illuminismo, oltre a essere eminentemente ideologici e poco filosofici, rappresentano piuttosto la sua appartenenza a quella *Kulturkritik* che poco o nulla ha a che fare con il principio di «solidarietà dell'umanità». Heidegger non è solidale con l'umanità e la difesa dei «popoli naturali» è per un lato la messa in opera della critica demolitiva della *Zivilisation* atlantico-occidentale, che prende avvio proprio dall'illuminismo e dai principi di uguaglianza, progresso e liberta delle rivoluzioni americana e francese, e per un altro la difesa del *Volk* tedesco e del suo radicamento nella terra Suevia, al centro di quell'Europa sconfitta dalle potenze della *Mobilmachung*, invasa e im-

134 M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*, MHGA Bd. 36/37, I. *Die Grundfrage der Philosophie* SS 1933), 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1933/34), hrsg. von H. Tietjen, Vittori Klostermann, Frankfurt a. M. 2001.

135 Si veda al proposito la tesi F. Menga, *L'appuntamento mancato, Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, Quodlibet, Macerata 2011.

136 M. Riedel, *Heidegger e l'Europa*, cit., pp. 69-103; Id., *Ermeneutica della natura ed etica nel pensiero di Heidegger*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, cit., pp. 84-107.

poverita dai vincitori, e che non ha ancora preso coscienza della perdita del proprio nomos.

La distinzione tra lo spirito europeo-occidentale e l'Asia se era presente anche nel corso del WS 1934/35 sugli inni di Hölderlin *Germania e Il Reno*, non si concretizza più nel 1936 nella differenza tra Tedesco e barbaro[137], presente ancora nel 1933, ma consiste invece nel cieco fatalismo dello spirito asiatico rispetto alla svolta dell'esistenza storica dell'Europa che può avvenire solo all'interno di un "creativo confronto con la storia precedente, con le sue figure e le sue epoche essenziali" (EF36, p.21). Tale distinzione, riveduta e corretta, probabilmente già dopo il 1934, è secondo Riedel indirizzata a "quei rivoluzionari nazionalsocialisti che egli difese dalle accuse di barbarie", prima che anche questi ultimi lo abbandonassero. Forse anche per questo motivo biografico e politico, Heidegger pensa la filosofia come *ostacolo* e non più come *servizio*, non "un'intenzionale rappresentazione di un *incarico* in nome dell'anonimo destino del popolo tedesco" ma "*compito* comune dei popoli europei", che si concretizza nella ripresa e nella ricerca riguardo la *Seynsfrage*; nel passaggio "dal *primo* al *secondo* inizio del pensiero" risulta evidente per Riedel la "distanza rispetto alla decisione del 1933", in polemica con Habermas, Farias, ma anche con Derrida, e in sintonia con Pöggeler[138].

Il *Sonderweg* tedesco che Heidegger intraprende è legato sia alla vicinanza con l'ultimo Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca*, sia alla rilettura delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche, in cui Heidegger trova la «cattiva essenza» come fondamento della modernità, dopo aver compiuto, sempre secondo Riedel, "l'abbandono del nazionalsocialismo"; *deutsche Sonderweg* che corre "nella traccia di pensiero che si dispiega da Leibniz attraverso Hegel e Nietzsche, sull'origine e il destino dell'Europa". Delle *Inattuali* Heidegger condivide il fatto che la «Germania spirituale» potrà porre in atto un contromovimento anticonvenzionale e anticonformista, ritrovando la sua intima essenza. Se Nietzsche "si allontana dal Reich di Bismarck e si rivolge all'Europa", ritrovando la sua essenza presso i Greci, Heidegger riprende la domanda nietzscheana circa la "lotta per il dominio della terra in nome delle dottrine filosofiche", trasformandola in "«lotta per l'essere»"; secondo Riedel, quindi, il pensiero heideggeriano dopo il 1933 è in sintonia con le *Inattuali*, che Nietzsche scrive dopo la

137 Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis,* cit., pp. 137-169.

138 Cfr. O. Pöggeler, *Heideggers politische Selbstverständnis*, in, A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (hrsg. von), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 17-63.

delusione circa il "rinnovamento spirituale" del Reich bismarckiano, così come Heidegger lo sognò con l'avvento del terzo Reich hitleriano: "la sua delusione sull'«assenza di spirito del II Reich dei Tedeschi, ritorna nella disillusa attesa del Terzo (...). Nel processo di rielaborazione del trauma". Heidegger si muove da una «Germania spirituale» e una «Germania segreta»[139] a una «Germania ufficiale»; se da una parte vi è il gioco di maschere nietzscheano, in Heidegger si ritrova, il lavorare «in segreto», come i *Lauthauonten* (i *«nascosti»*), per ricercare e ritrovare la sapienza originaria: "nello Stato totalitario tutto dipende dal «mutarsi», in modo che, attraverso digressioni «attuali» si *rimanga nascosti*".

In ciò consiste il senso del *Bergen* (celare) heideggeriano che si ritrova nelle lezioni di Nietzsche sulla *Religione dei Greci*, ove si dice come "il senso sia stato «nascosto», già a partire dall'antichità, negli alberi, negli animali e nelle pietre, fintanto che i poeti non si sono abituati a celarlo pure nelle opere dell'uomo"[140], e questo è anche il senso dell'aletheia heideggeriana. Senza seguire la metafisica idealistica o la storicità universale che conduce all'oggettivazione dello spirito, "«salvando» spiritualmente in tal modo il dominio nazionalsocialista" come sembra credere Derrida, Heidegger per tale motivo incomincerebbe a seguire Hölderlin, il senso del «sacro» e della «terra». Lo spirito, allora, "non si rivela né «popolare» né «europeo». Esso è e permane il mistero rivelato degli *uomini di questa terra*", di quella terra che noi abitiamo come popoli dell'Europa assieme agli altri popoli del genere umano. È questo lo «spirito dell'Occidente» che ci indica "l'atteso «paese del nuovo mattino», l'*appaesarsi* nella terra del nuovo mattino (*Morgen-Land*)". Ma forse tutta questa umanità e umanitarismo a Heidegger fa difetto; "lo *spirito degli abitanti della terra*" non si fonda sulla fiducia e sulla certezza delle ideologie e della razionalità europee, né tantomeno nella teorizzazione del *Blut und Boden*; esso piuttosto si fonda su Altro, su un rapporto, cioè su un'accessibilità differenti tra mondo e terra[141]. E tuttavia, non possiamo concordare con la chiusa di questa notevole postfazione: nessun *spirito di oikoumene*, nessun afflato mistico, nessun senso di appartenenza al genere umano solcano il pensiero heideggeriano; ma questo non significa non aver compiuto una svolta rispetto al regime hitleriano, né tanto meno sposare ideologie «inumane»,

139 Cfr. F. Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, cit.; M. Riedel, *Heidegger e l'Europa*, p. 101.

140 Le citazioni di M. Riedel tratte da *Heidegger e l'Europa*, vanno dalle pp. 69-102.

141 Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* , in Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 3-69.

anzi è proprio l'opposto. Il trauma dell'esperienza personale, non viene superato e resta sino alla fine come un peso che caratterizza non solo il pensiero ma la stessa biografia heideggeriana, un lutto che non vuole essere né elaborato né rimosso, ma con il quale il filosofo tedesco vuole convivere.

CAPITOLO SETTIMO

L'Antiumanismo non è l'Inumano

1. *Contestualizzazione del problema dell'umanismo*

"Il est interdit à M. Heidegger d'einseigner et de parteciper a taute activité de l'Université".

Così, con una delibera del 28 dicembre 1946, il governo militare francese comunicava al filosofo la sua epurazione politica nella forma, come dirà il ministro della pubblica istruzione l'11 marzo del 1947, di una "inappellabile decisione" che decretava la "proibizione di insegnare e di svolgere funzioni all'interno dell'Università"[1].

È in questo contesto che Heidegger aveva prodotto una delle sue opere che più avrebbero segnato il corso della filosofia e dell'interpretazione dell'uomo contemporanei. Il *Brief über den «Humanismus»* fu infatti consegnato a Jean Beaufret nel dicembre del 1946[2], anche se come afferma lo stesso Heidegger nella nota apposta sul titolo della prima edizione del 1949, "ciò che qui si dice non è stato ideato solo al tempo della stesura, ma si basa sul corso di un cammino che fu iniziato nel 1936, nell'«attimo» di un tentativo di dire in modo semplice la verità dell'essere[3].

Il saggio heideggeriano è un decisivo momento di chiarificazione del suo pensiero e di presa di distanza dall'umanesimo, in qualsiasi forma esso si sia e continui a riproporsi. Alcuni riferimenti ad autori contemporanei di Heidegger possono dare le coordinate per comprendere in tutta la sua pregnanza e differenza filosofiche il *Brief*, scritto com'è noto all'interno di una

---

1 Cfr., H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 295.

2 Per le notizie e le informazioni storiche filosofiche sulla *Lettera sull'«umanismo»* si rinvia all'*Introduzione* di Franco Volpi, in particolare le pp. 11-20. Si vedano pure, J. Beaufret, *In cammino con Heidegger. Conversazioni con Frédéric de Towarnicki*, tr. it. di S. Esengrini, postfazione di F. Fédier (*Heidegger, visto dalla Francia*), Marinotti, Milano 2008; R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., pp. 425-445. Va qui menzionato il volume a cura di B. Pinchard, *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, PUF, Paris, 2005, uno dei rari contributi sul tema affrontato da questa ricerca.

3 LU46, p. 29

Auseinandersetzung con Sartre, che tuttavia non è mai stata da quest'ultimo accettata. Nella polemica antiumanistica heideggeriana un ruolo importante svolge Theodor Haecker, autore di un libro di grande successo, pubblicato nel 1933, il cui titolo è *Was ist der Mensch?*[4], libro, già citato in precedenza, che Heidegger critica con sarcasmo, senza citarne l'autore, nel corso del semestre estivo 1935, contributo che appartiene a quell'esistenzialismo cattolico, critico tanto della Repubblica di Weimar quanto della dittatura nazista – per inciso va detto che Haecker fu legato agli ambienti della resistenza e in particolare alla Rosa Bianca –; un "umanesimo cristiano" che pensa l'uomo come *creatura* fatta a immagine e somiglianza di Dio (*Genesi*, 1, 26) e che si pone come alternativa radicale tanto alla filosofia che Heidegger propone nei primi anni Trenta e che ha il suo apice 'politico' nella *Rektoratsrede* e 'filosofico' nella *Einführung in die Metaphysik*, quanto dall'umanismo alla Brachmann che avrebbe dovuto cedere il passo alla «storia spirituale ariana»; anzi, l'arianesimo – seguendo le teorie razziali di Hans F.K. Günther, Rosenberg, Krieck e Baeumler – era lo stesso "umanesimo politico tedesco", così come il "sangue dell'arianesimo" era il baluardo dell'eredità greca e romana. Questa, all'altezza del 1941, divenne la definizione e il "criterio normativo" di ciò che per Rosenberg, la figura di primo piano della Scuola Superiore di Cultura Nazionalsocialista, doveva intendersi per umanismo[5]. Heidegger ebbe parole molto dure non solo verso il libro di Haecker, che riproponeva le domande dell'esistenzialismo cattolico, ma anche contro tutta la cultura cattolica; ciò è dimostrato dal contenuto di una lettera inviata da Heidegger, in qualità di rettore, al ministro della cultura datata 22 dicembre 1933. In questa Heidegger scrive riguardo l'assegnazione della cattedra di Storia della Chiesa presso l'Università di Friburgo: "affiora anche in questo caso il problema di quale dei candidati (…) offra la maggiore garanzia per l'imposizione educativa del nazionalsocialismo. Poiché secondo la concezione cattolico-dogmatica la Chiesa sta *al di sopra* dello Stato, in ogni educazione cattolica (…), la *volontà popolare statale* dev'essere necessariamente *posposta* a quella della

4 Th Haecker, *Che cos'è l'uomo*, tr. it. di A. Mazzini, ed. Paoline, Alba 1955; Cfr. pure M. Buber, *Il problema dell'uomo*, tr. it. di F.S. Pignagnoli, intr. di I.Kajon, Marietti, Genova-Milano 2006; E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, tr. it. di C. D'Altavilla, intr. di L. Lugarini, Armando, Roma 2004.

5 Cfr. H. Ott, *Op. cit*., p. 245. Wilhelm Brachmann, teologo e filosofo e "membro di primo piano della Scuola Superiore progettata da Rosenberg", recensendo il primo numero dello *Jahrbuch für geistige Überlieferung* (1940) di Grassi, "esprimeva sostanzialmente la richiesta che si arrivasse a una regolamentazione terminologica e concettuale per definire l'«umanesimo»".

Chiesa"[6]. Secondo Ott, l'atteggiamento anticattolico di Heidegger durante il rettorato, e anche dopo, sta a dimostrare l'inconciliabilità tra il progetto educativo cattolico e i presupposti teorici – se così si possono chiamare – del nazionalsocialismo. Alla base di ciò, per Heidegger, sta certamente una concezione dell'uomo del tutto altra rispetto a quella della tradizione ebraico-cristiana; eppure Heidegger, anche nella famosa lettera a Krebs del 9 gennaio 1919, con la quale rompe con il "sistema del cattolicesimo", in realtà ne resta legato a filo doppio, sino alla sua ultima intervista – *Nur noch ein Gott kann uns helfen*[7] – al problema del rapporto non solo con la teologia, ma fondamentalmente con la *fede* cristiana. Prova ne è la conferenza del 1927 su *Teologia e filosofia*, ma pure i successivi, e forse non del tutto disinteressati rapporti con Ernesto Grassi e Romano Guardini.

E tuttavia, la questione dell'umanismo non deriva in Heidegger dalla sua opposizione alla visone del mondo cattolica, o per lo meno non solo e non tanto da essa; il senso dell'uomo che emerge dall'umanismo è quello in cui la storia dell'essere si manifesta come metafisica e nichilismo. Se il corso del WS 1929/30 vuole essere la risposta al testo-conferenza del 1928 di Scheler[8], *La lettera sull'«umanismo»* è la risposta heideggeriana alla filosofia tradizionale e alla tradizionale visione dell'uomo, un testo questo assolutamente controcorrente non solo dal punto di vista teoretico, ma anche storico-politico, dopo l'orrore di Auschwitz.

Gli anni che precedono la stesura del *Brief* sono gli anni tetri della distruzione e delle macerie, e per Heidegger dell'isolamento e dell'epurazione; anni in cui – dal 1945 al 1949 – non solo le condizioni materiali rasentano l'indigenza ma la stessa possibilità di lavorare viene di fatto ostacolata. In una lettera del 16 ottobre 1947, indirizzata al rettore dell'Università di Friburgo, Heidegger chiede di poter utilizzare una stanza in più della sua casa

6 M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, cit., p. 209; cfr. H. Ott. *Op. cit*, p. 211, per una differente traduzione.

7 M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, tr. it. e intr. di A. Marini, Guanda, Parma 1987 (intervista con «*Der Spiegel*», del 13 maggio 1976). H. G. Gadamer, *La teologia di Marburgo. La dimensione religiosa*; *Essere, Spirito Dio*; in Id., *I sentieri di Heidegger*; E. Baccarini, L. Thorson (a cura di), *Il bene e il male dopo Auschwitz*, Edizioni Paoline, Milano 1998.

8 Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. e guida alla lettura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004; cfr. V. Venier, *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2001; R. Racinaro, *Uno strano realismo. Corpo, persona e intersoggettività in Max Scheler*, in «Il Centauro», nr. 5, maggio-agosto 1982, pp. 102-132.

requisita e occupata dai francesi, concludendo: "prego solo che mi siano lasciate le umilissime condizioni di un'officina per il lavoro spirituale" [9].

A differenza del *Glossarium* di Schmitt[10], pieno di rancorosità e privo di alcun ripensamento, se non quello di ritirarsi in un piccolo e isolato borgo della Westfalia, Plettenberg, dell'atteggiamento ribellistico e aristocraticamente anarcoide di Junger, anch'egli ritiratosi nel villaggio dell'Alta Slesia, Wilflingen[11], come per sfuggire al mondo e alla ricostruzione delle coscienze umane, proprio loro che avevano vissuto il *Nervenleben* berlinese e parigino, Heidegger che ha sempre predicato e praticato non tanto il *lathe biosas* quanto il vivere in provincia, radicato nella propria terra natìa, in questi anni di isolamento coatto, va alla ricerca di tutti i contatti possibili che lo tengano vivo, proprio perché per Heidegger *fare filosofia* è vivere.

Nel volume di Marcuse che raccoglie scritti di teoria critica, che vanno dal 1940 al 1948[12], vi è alla fine un breve quanto significativo carteggio con Heidegger. Il contenuto riguarda il coinvolgimento politico di Heidegger con il regime hitleriano, ma soprattutto il fatto che Heidegger parifica la Shoah alla deportazione dei "tedeschi orientali"; Heidegger scrive "io mi aspettavo dal nazionalsocialismo un rinnovamento spirituale di tutta la vita, una riconciliazione dei contrasti sociali e una salvezza del *Dasein* occidentale dai pericoli del comunismo"[13]. Per Marcuse, equiparare i campi

9 M. Heidegger, *Documenti*, cit., lettera del 16 ottobre 1947 indirizzata al Rettore dell'Universita di Friburgo in Br.; cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., pp. 404-412.

10 Cfr. C. Schmitt, *Glossarium*, tr. it. a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001. La *Trahison des clers* dimostra come i dittatori e i popoli che li hanno seguiti hanno tradito chi voleva collocarsi al di sopra della guerra civile europea. E tuttavia, il fatto di non accettare, anzi di criminalizzare, il tribunale di Norimberga, affossando l'idea di una guerra giusta, ("la cosa più terribile che la prepotenza umana abbia saputo creare"), dimostra come Schmitt, così come Heidegger e Jünger, non si sentano in dovere di dare spiegazioni delle loro scelte, né giustificarsi rispetto alla *Shoah*. Libro di parte e quindi teoricamente fazioso, *Glossarium*, non ha nulla a che vedere con gli *Essays* di Montaigne, testo principe della cultura umanistica europea, come vorrebbe J. Kaiser nella sua introduzione, ma rispecchia altresì l'apparteneza alla cultura della destra reazionaria, di quella *Konservative Revolution,* da parte di Schmitt anche dopo la guerra. Ciò dimostra la poca attendibilità e l'opportunismo di un testo quale *Ex captivitate salus*.

11 Cfr. A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi titani*, cit; J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit.

12 H. Marcuse, *Davanti al Nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, tr. it. e postafazione di R. Landani, premessa di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 127-133.

13 Cfr. «Reset», nr. 50, settembre-ottobre 1998. Il passo incriminato è il seguente: "se al posto di «Ebrei» si ponesse «tedesci orientali», allora in egual misura ciò

di concentramento e di sterminio alle deportazioni e agli internamenti degli anni del dopoguerra da parte degli alleati "rappresenta la differenza *tra ciò che è umano e ciò che è disumano*"[14]; in base a questo ragionamento, continua Marcuse nella sua lettera del 13 maggio 1948, "se gli alleati avessero riservato Auschwitz e Buchenwald (…) ai «tedeschi dell'est» e ai nazisti, allora il conto sarebbe in pareggio. Tuttavia, quand'anche fosse possibile ridurre la *differenza fra umanità e disumanità* a questo errore di calcolo, è questa la colpa storica mondiale del sistema nazista, che ha dimostrato al mondo che cosa, dopo più di 2000 anni di *Dasein* occidentale, si può fare agli uomini"[15]. È qui che Marcuse coglie il problema che è al centro della *Lettera sull'«umanismo»*: ciò che è umano e ciò che è disumano, la differenza tra umanità e disumanità e in un certo senso anche il rapporto di Heidegger con il mondo ebraico[16].

---

potrebbe valere per uno degli alleati, con la sola differenza che tutto ciò che è accaduto a partire dal 1945 è noto all'opinione pubblica internazionale, mentre il terrore sanguinario dei nazisti è stato effettivamente celato al popolo tedesco", ivi, p. 6. Cfr. al riguardo, V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, cit.; "non bisogna dimenticare che Heidegger, nelle lettere a Marcuse (1949), paragona lo sterminio degli Ebrei al trattamento subito da quei tedeschi dell'est, che furono costretti dagli Alleati ad abbandonare i loro territori e a trasferirsi nella parte occidentale", ivi, p. 307.

14 H. Marcuse, *Davanti al Nazismo*, cit., p. 133, i corsivi sono miei.

15 *Ibidem*, K. Löwit, *Il nichilismo europeo*, p. 44, cit., a proposito del concetto di inumano; M. Horkeimer, *Eclissi della ragione*, cit., in particolare il § 4. *Trionfo e decadenza dell'individuo*, pp. 113-139.

16 Cfr. M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*; J. Lyotard, *Heidegger e gli Ebrei*; cfr. anche la lettera di Heidegger a H. Arendt dell'inverno 1932/33, in H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, tr. it. a cura di M. Bonola, Einaudi, Torino 2007, pp. 49-50; F. Volpi (a cura di), *Su Heiddeger. Cinque voci ebraiche*, tr. it. di N. Curcio, A. Ferrara, intr. di F. Volpi; saggi di L. Strauss, G. Anders, H. Arendt, K. Löwith, H. Jonas, Donzelli, Roma 1998. Cfr. inoltre, M. Heidegger, lettera a Victor Schwörer del 2 ottobre 1929: "Noi non possiamo più differire una meditazione sul fatto che ci troviamo dinanzi a una scelta che concerne la vita spirituale della Germania: o ricominciare a far rifluire verso di essa forze radicate ed educatori autentici, oppure abbandonarla definitivamente alla giudaizzazione crescente"; citato in, G. Leaman, *Heidegger in Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Argument Verlag, Hamburg 1993. La *Verjudung* del *deutsches Geistesleben*, la giudeizzazione della vita spirituale tedesca e la *Judenfrage* avvicinano pericolosamente Heidegger, almeno all'inizio del suo coinvolgimento con il nazionalsocialismo, alle frange estreme del movimento, in senso più anarcoide, *à la* Hamsun, che prettamente razziale. Si veda M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, tr. it. di A. Malena, intr. di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000; B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, tr. it. e intr. a cura di M. Tomba (*La questione ebraica:il pro-*

In precedenza, nel 1945, Heidegger aveva cercato di intessere un rapporto, almeno epistolare, non privo di una certa piaggeria, con Sartre; in una lettera del 28 ottobre 1945, Heidegger scrive riguardo a *L'Être le néant*, che stava da poco leggendo: "incontro qui per la prima volta un pensatore autonomo che ha esperito in termini fondamentali l'ambito dal quale muove il mio pensiero. La Sua opera è retta da una comprensione così immediata della mia filosofia, quale mai era capitato di incontrare". La lettera prosegue con lo stesso tono e con un invito a passare qualche giorno alla Hütte di Todtnauberg. Lo sforzo heideggeriano di mettersi in contatto con l'allora enfant prodige della filosofia francese svanisce in quanto Heidegger, ancora per molto e ancora oggi, è considerato connivente con la dittatura e reticente sulle responsabilità che essa ha avuto nel genocidio[17]. Ciò che stupisce sono le parole di elogio sperticato verso un'opera – *L'essere e il nulla* – che è in netta contrapposizione con *Sein und Zeit*, e che si colloca nell'alveo dell'esistenzialismo soggettivistico-coscienzialistico, da sempre combattuto e obiettivo polemico centrale di Heidegger. Lo stesso "stile di vita" e non solo le radici culturali separano in modo assoluto i due pensatori; due esempi possono essere emblematici al proposito. La conferenza di J.P. Sartre, *L'existenzialisme est un humanism*, è un vero e proprio evento cultural-mondano; com'è noto il Club "Maintenant" la organizzò per il 29 ottobre nella Salle des Centreaux fu preceduta da un imponente batage pubblicitario e si svolse davanti a una foltissima e agitatissima platea, tanto che il giorno dopo Boris Vian raccontò di spintoni, sedie rotte e svenimenti. Più 'pubblico' di così non poteva essere l'atto di nascita dell'esistenzialismo postbellico, che divenne subito la bandiera della libertà e dell'impegno civile e politico per le generazioni future in tutta Europa.

Viceversa, nell'autunno del 1933 Heidegger redige un testo "*Perché restiamo in provincia?*" che vuole chiarire le motivazioni per cui rifiutò la cattedra di filosofia a Berlino; il discorso fu registrato da Heidegger per essere diffuso alla radio – inizialmente alla radio di Berlino, poi, giovedì 2 marzo 1934 alla radio di Freiburg –; il 7 marzo dello stesso anno il testo venne pubblicato nel supplemento culturale del giornale «Der Alemanne»[18]. Il rifiuto non investì alcun ambito "pubblico", anche se la diffusione avvenne

blema dell'universalismo politico, manifestolibri, Roma 2004; C. De Michelis, *Il manoscritto inesistente. I «Protocolli dei Savi di Sion»*, Marsilio, Venezia 2004[2].

17 Cfr., LU46, *Appendice*, lettera di Heidegger a Sartre del 28 ottobre 1945, p. 109; cfr. E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autor des séminaires inédits de 1933-1935*, cit.

18 Cfr. F. Fédier, *nota* 61, in M. Heidegger, *Scritti politici*, cit., pp. 345-346

tramite i media del regime, ma solo la giustificazione del tutto personale che coinvolse tuttavia l'esistenza e la filosofia stessa di Heidegger.

Nel breve articolo il filosofo mostra con chiarezza la sua distanza tanto dalla vita metropolitana, quanto dalle teorie, tutte malamente letterarie della *Völkischbewegung* e quindi, a dispetto di quanto sostiene Nolte, di una sua presunta appartenenza alla rivoluzione conservatrice. A tale riguardo, circa il dovere di "mantenere le *distanze* dall'esistenza contadina", contro ogni atteggiamento *völkisch*, afferma: "*Giù le mani* – affinché non sia trascinata fuori di sé per finire in una mendace chiacchiera da letterati intorno ai caratteri nazionali e popolari della «vita contadina» e al «radicato abitare in una terra e su un suolo»"[19]. Ma il pericolo per l'autenticità della vita dei contadini dello *Schwarzerwald* viene soprattutto dai cittadini che impongono il loro stile di vita e i loro ritmi, "come se stessero 'sollazzandosi' nei luoghi o nei parchi di divertimento delle loro grandi città", distruggendo così il tessuto delicatissimo della vita contadina. La Foresta Nera, la sua Hütte, i suoi valligiani sono il mondo in cui Heidegger lavora; e il suo lavoro filosofico non è qualcosa di altro e di "fuori luogo", prodotto da un "tipo un po' originale", bensì "esso è inseparabilmente congiunto al lavoro dei contadini; ne condivide il cuore (…); il mio lavoro è *esattamente dello stesso genere*"[20]. Il cittadino crede che il filosofo viva nell'isolamento, ma in realtà egli vive invece nella *solitudine*; nelle metropoli l'uomo è *isolato*, "quasi come in nessun luogo"; e tuttavia non può mai *essere solo*. Infatti, la solitudine ha la peculiare capacità di non *isolarci* mai; essa piuttosto *libera* l'intera nostra esistenza proiettandola nella vastità dell'essere vicini all'essenza delle cose[21], al di là di ogni effimera celebrità conseguita con la pubblicità e l'autoostensione. Così, di fronte alla decisione per la cattedra a Berlino, Heidegger sale alla Hütte e chiede consiglio al vecchio contadino che, posandogli la mano sulla spalla, scrolla la testa, "questo significa inesorabilmente: No!".

La scelta heideggeriana assomiglia di più allo stile di vita dello jüngeriano *Waldgänger*[22], il ribelle che rifiuta gli schemi antropologici della vita della *Gesellschaft* borghese, che dopo la seconda guerra mondiale diverrà

19 M. Heidegger, *Perché restiamo in provincia?*, cit., p. 182. All'opposto, il rimando d'obbligo è a Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, tr. it. di P. Lauro, intr. di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

20 Ivi, p. 180.

21 Ivi, p. 181.

22 Cfr., E. Jünger, *Trattato del ribelle*, tr. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano 2009.

la critica alla società dei consumi e alle società dello spettacolo[23], ma assomiglia anche a quel passeggiatore solitario che era Walser[24].

Secondo Habermas, spetta a Gadamer il merito di aver urbanizzato la provincia heideggeriana; egli infatti avrebbe seguito Heidegger "spingendosi più in là di tutti" e realizzando quella "svolta" tramite cui Heidegger "ha riesaminato l'auto-comprensione trascendentale di *Essere e tempo*". Per Gadamer, a differenza di Löwith, "la svolta e il discorso sull'essere, che non si deve confondere con l'essere dell'ente" non erano "mitologia o pseudopoesia" ma come afferma lo stesso Gadamer, difendendo il maestro, "non si tratta di mitologia né di poesia, ma di *pensiero*", ossia l'*Andenken* heideggeriano che pur nella sua "indigenza linguistica" aiuta a pensare[25]. Secondo Habermas, Gadamer può difendere il "mistico Heidegger" solo perché egli "configura l'essere come tradizione, perché non si abbandona al risucchio informe dell'essere privo di gravità", ma si volge verso Hegel, ossia verso quella tradizione che trasforma le parole in realtà concrete e oggettive pronunciate in contesti storici determinati[26].

2. *La Lettera sull'«umanismo»*

§ 1. *Introduzione*

La problematica sull'uomo trova il suo apice in quel dialogo mancato che è la *Lettera sull'«umanismo»*[27] . Jacques Derrida, fin dal 1968, aveva

23 G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. e intr. a cura di C. Freccero, D. Sturmia, Baldin Castoldi Dalai, Milano 2001.

24 Cfr. W.G. Sebald, *il passeggiatore solitario. In ricordo di Robert Walser*, tr. it. e intr. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2006; differisce ovviamente da J.J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, tr. it. di A. Canobbio, Einaudi, Torino 1993. Cfr. A. Gorz, *Ecologica*, tr. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano 2009.

25 J. Habermas, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, tr. it. di R. Cristin in «aut aut», nr. 217/218, gennaio-aprile 1987, pp. 21-28.

26 Ivi, p. 26.

27 M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, 1. ed. Francke, Bern 1947; Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1949; MHGA, Bd. 9, *Wegmarken*, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, tr. it. e intr. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995. Si farà riferimento a questa edizione singola e non a quella inserita in M. Heidegger, *Seganvia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987. Per la storia filosofica e l'occasione della *Lettera* si rimanda a F. Volpi, *Nota introduttiva*, cit., pp. 11-27. Cf. D. Janicaud, *Du bon usage de la Lettre sur l'umanisme*, in B. Pinchard (éd.), *Heidegger et la question de l'umanisme. Faits, concept, , débats*; PUF, Paris 2005, pp. 213-226.

messo in luce come il problema dell'essenza dell'uomo, così come era stato posto da Heidegger, fosse la dimostrazione di una sua "preoccupazione per l'uomo"; porsi infatti la domanda sull'essenza dell'uomo e ritrovarla nella "metaforica della vicinanza" all'essere, significa, a parere di Derrida, per un verso "la restaurazione di una dignità e di una vicinanza" dell'essere e dell'uomo, e per l'altro, parafrasando Heidegger, mostra come il filosofo non dichiari false "le interpretazioni umanistiche dell'uomo", ossia il suo essere animal rationale, persona, soggetto composto di anima e corpo, bensì afferma che tali determinazioni non sono in grado di cogliere "*la dignità propria dell'uomo*". Solo per questo motivo, "il pensiero di *Sein und Zeit* è contro l'umanismo"[28]. Questa interpretazione che vede nel pensiero dell'essere, tramite il quale Heidegger "de-limita l'umanismo e la metafisica", rimane pur sempre "un pensiero sull'*uomo*"[29]; e tuttavia non viene così colta la differenza che Heidegger mette in campo. Per Heidegger, infatti, l'ente che ha il nome di "uomo" è tout-court e per se stesso l'espressione e la creazione della metafisica; per Heidegger, cioè, non esiste "uomo" al di fuori della visione ontologica del mondo della metafisica. In questo senso non vi è alcuna "cura" per l'uomo ma solo per il ripristino del rapporto di vicinanza e di lontananza dell'essere a quell'ente che innanzitutto e per lo più nella quotidianità ha il nome di uomo. È per tale ragione che *questo* ente, se "deve ritrovare la vicinanza dell'essere", ossia la sua essenza, "deve imparare ad esistere nell'assenza dei nomi"[30]. Esistere nell'assenza dei nomi significa per l'uomo ritornare a quella condizione originaria di essere ente tra gli enti; non essere determinato da una definizione specifica (animal rationale, res cogitans e res exstensa, persona, ecc.), in grado di porlo al di sopra degli enti intramondani, divenuti gli attrezzi (*Zeuge*) dell'officina della poiesis economica e della *Zivilisation* del progresso tecnologico occidentale, e di essere dipendente, in quanto creatura, da un dio trascendente.

Se l'essenza dell'uomo viene a manifestazione, allora questo ente dovrà riconoscere "sia la seduzione della pubblicità sia l'impotenza della condi-

28 J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in Id., *Margini. Della filosofia*, cit., pp. 178-179. "Die eigentliche Würde des Menschen". In nota (a) Heidegger continua "1ªedizione 1949: la dignità a lui propria (*eigene*), cioè a lui data come appropriata (*zu-geeignete*), a lui avvenuta come propria (*er-eignete*): proprietà (*Eignung*) ed evento/appropriazione (*Ereignis*)", LU46, p. 55. Cfr J.F. Marquet, *«Un étrange sorte de l'humanisme»*, in B. Pinchard, *Heidegger et la question de l'humanisme*, cit., pp. 267-282.

29 J. Derrida, ivi, p. 176.

30 LU46, p. 39.

zione privata", dovrà cioè respingere la prassi come è stata compresa da Aristotele in poi[31], così come lo spazio interiore della coscienza che da Cartesio in avanti si è identificato con l'ambito della verità sotto tanti nomi. Distruzione quindi tanto dell'ambito pubblico quanto di quello privato, necessaria al reperimento dell'essenza dell'uomo. In questo senso e per questo versante la distanza tra Heidegger e Schmitt si restringe; anche per Schmitt, infatti, il movimento essenziale consiste nell'annientare la sfera pubblica – intesa come società civile – così come la dimensione interiore dell'individuo che si sente libero di fronte allo Stato[32]. L'azzeramento della dimensione pubblica – tanto della *polis* greca quanto della società borghese denaturalizzata e fondata sulla economia monetaria e sul denaro – e dello spazio dell'interiorità – in quanto ambito della coscienza impenetrabile e inconoscibile, ambito in cui il pensiero non ha alcun vincolo – porta a considerare l'essenza dell'esserci umano all'interno di una specifica comunità.

§ 2. *L'essenza dell'uomo*

L'incipit della *Lettera sull'«umanismo»* parla dell'insufficienza dell'uomo di pensare l'essenza dell'agire. Perché Heidegger coniuga in un vincolo indissolvibile uomo e agire? La questione si chiarisce se si pensa al concetto di prassi, tanto aristotelico che moderno, in quanto essa definisce l'uomo come è ordinariamente inteso e concepito dalla tradizione filosofico-metafisica ed ebraico-cristiana. L'uomo, infatti, è da sempre considerato uno zoon politikon, essere vivente che vive in società, che lavora e agisce all'interno della polis, e solo in virtù di questa sua modalità *pratica* di esistenza sociale, egli si distingue dagli altri viventi; chi vive fuori della polis "per natura e non per qualche caso o è un abbietto o è superiore all'uomo", o è bestia o è dio[33]. L'uomo è dunque per natura – ossia per essenza, in quanto natura equivale a principio – un essere il cui *Dasein* è la sua stessa capacità di relazionarsi, tanto che si può affermare che il suo *Dasein* è un *Dasein pratico*; Aristotele, d'altronde, afferma con chiarezza che "la vita è azione e non produzione"[34].

31 Cfr. G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, in F. Volpi (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, cit., pp. 23-62.

32 Cfr. C. Schmitt, *Stato, Movimento e Popolo*, cit.; sul rapporto Heidegger/Schmitt, si veda B. Radloff, *Heidegger and Carl Schmitt. The Historicity of Political*, (Part One/ part Two) in «Heidegger Studies», vol. 21, 2005, Duncker & Humblot, Berlin 2005, pp. 82-99, pp. 75-93.

33 Aristotele, *Pol.*, I (A) 2, 1253a 4.

34 Ivi, 1254a 7.

Come è noto, l'agire pratico – il cui sapere specifico è la *phronesis* – sta nella posizione mediana tra il *bios theorethikos*, che raggiunge la *sophia*, e la *poiesis*, la produzione il cui sapere è la tecnica. Tutti questi sono modi di vivere umani, a cui corrispondono saperi specifici umani, e tuttavia la modalità di vita, il *Dasein*, che caratterizza l'uomo in quanto tale, è il *prattein*, l'agire relazionale all'interno della *polis*, che ha nell'avvedutezza (*phronesis*) il proprio comportamento, la propria saggezza (*phronesis*)[35], tanto che l'uomo è zoon logon echon – ossia quel vivente che possiede e quindi ha cura del linguaggio (*logos*)[36] solo in quanto è zoon politikon.

Il *Dasein* sociale umano fa sì che l'uomo si distingua dagli altri enti e dagli altri viventi in quanto sviluppa e cura il logos – lo spirito della socialità – che è linguaggio e quindi razionalità; e tuttavia tale duplice e intimamente legata definizione di uomo – definizione in senso tecnico aristotelico – sta tutta all'interno della suddivisione ontognoseologica categoriale della metafisica classica. Con questo Heidegger, affermando che noi uomini non pensiamo in modo decisivo l'essenza dell'agire, mette in luce come la caratterizzazione dell'essere umano in quanto *Dasein* sociale e pratico corrisponda alla sua definizione metafisica di ente intermedio, dotato di ragione, tra dio e bestia. Così, lo zoon politikon è nella sua essenza *homo metaphisicus* e l'agire che lo contraddistingue è la prassi metafisica relazionale.

L'uomo, a differenza dell'animale che è povero di mondo, ha una sua specifica accessibilità al mondo che è il suo stesso essere sociale; la sua "politicità" si sviluppa tramite e in virtù della *phronesis*, l'essere avveduto che lo rende saggio nelle cose umane e del mondo[37]; ed è la *phronesis*, e non il *logos*, quella che poi la *Romanitas* chiamerà *ratio*; cosicché l'animal rationale corrisponde allo zoon politikon e non tanto allo zoon logon echon. La ratio è dunque il sapere della prassi della vita "politica" propria dell'ente uomo metafisicamente ed eticamente inteso, è *phronesis* in quan-

35 Cfr. H.G. Gadamer, *L'ideale della filosofia pratica*, in Id., *Elogio della teoria*, tr. it. e premessa di F. Volpi, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 55-60; *L'uomo e la sua mano nell'odierno processo di civilizzazione*. *Aspetti filosofici*, cit., pp. 103-109; Id., *Verità e metodo*, tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, in particolare *L'attualità ermeneutica di Aristotele*; pp. 363-376; Cfr. Aristotele, *Ethica nichomachea*. *Libro VI*, introduzione e note di H.G. Gadamer, tr. it. di F. Bolino, il melangolo, Genova 2002; cfr. NB22, pp. 516-517.

36 Cfr. D. Zucca, *Essere, linguaggio, discorso*. *Aristotele filosofo dell'ordinario*, Mimesis, Milano 2008; F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005.

37 Per Aristotele l'etica è "la filosofia delle cose dell'uomo" (Eth. Nic.., X, 9 (K 9), 1181b 15).

to sapere applicato dei rapporti sociali di reciprocità che fanno dell'uomo quell'essere sociale dotato di logos, che è linguaggio della razionalità[38] .

La decostruzione dell'impianto ontognoseologico tradizionale prende reale consistenza nel momento in cui Heidegger pensa l'essenza dell'agire e quindi della sfera della prassi come un *producere*, ossia trasferisce l'agire all'interno della poiesis governata dalla tecnica, quello che, nel periodo marburghese chiama *sistematischer Ort*. Questo movimento di traslazione dimostra come l'essenza dell'agire, e quindi il senso stesso dell'essere dell'uomo al mondo, il suo essere sociale e politico, venga fatto scivolare nel luogo sistematico della produzione tecnica. Con ciò non cambia solo la destinazione d'uso ma viene anche a mutare il significato dell'agire in quanto prassi specificamente umana; questa infatti è appiattita sulla poiesis sino a scomparire. Così, agire non è più quel comportamento tipicamente umano guidato da *phronesis* e da *psyche*, dall'anima individuale fattasi esperta e saggia nelle decisioni e nelle scelte (*proairesis*), supportato da mezzi atti a raggiungere un telos soggettivo e "particulare", ma ora è unicamente *Vollbringen*, un "portare a compimento", "un dispiegare", "un condurre fuori" l'essenza di qualcosa, ossia: *pro-ducere*. Anche "il pensiero è un portare a compimento", ma nel modo dell'offerta (le successive teorie sul donare derivano proprio da queste riflessioni heideggeriane[39]); esso offre "il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo", in questo senso il pensiero non è la causa efficiente di tale riferimento, anche perché, se così fosse, ci troveremmo ancora completamente all'interno dello schema metafisico del pensare. Ciò che il pensiero *offre* all'essere – il *Bezug* – è ciò che dall'essere stesso gli è stato *dato*: il linguaggio (logos); è "nel pensiero [che] l'essere perviene al linguaggio", cioè entra nel logos. In questo modo, il linguaggio diviene la *casa* dell'essere in cui abita l'uomo; l'uomo abita nella casa dell'essere che è linguaggio, ossia abita nel logos e

38 "E l'uomo solo tra gli animali ha la parola" (*Pol*., I (A) 2, 1253a 9); "l'uomo infatti è un essere sociale e portato per natura a vivere con gli altri" (Eth. Nic., I (A), 1169b 18); "l'uomo per natura è un essere socievole" (*Pol*., I (A), 2, 1253a 3).

39 Cfr., J.L. Marion, *Riduzione e donoazione*. *Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*; C. Canullo, *Fenomenologia e donazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010; imprescindibile sull'argomento M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit.; Id., *Teoria generale della magia*, tr. it. di F. Zannino, presentazione di E. De Martino, intr. di C. Lévi-Strauss, Parte Seconda *Saggio sul dono*. *Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2000[3]. Cfr. S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007; non concordiamo con la lettura che l'autrice fornisce di Heidegger, fondata su una lettura neoscolastica e tutta metafisica del filosofo di Meßkirch. Tuttavia il volume, forse troppo ponderoso, è utile per chi vuole accostarsi alla filosofia del dono da Marion a Derrida.

il suo compito è quello di *custodire*. Solo i pensatori e i poeti – non i filosofi o gli scienziati e nemmeno i sacerdoti –, un altro genere quindi di uomini, sono in grado di custodire il linguaggio, "il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere" (LU46, p. 31). Ma per poter far sì che il pensiero sia in grado di donare all'essere la sua manifestatività, mostrando il suo *engagement*, non tanto nell'azione, quanto "per e attraverso la verità dell'essere", è necessario che l'uomo si liberi dalla cosiddetta "interpretazione tecnica del pensiero", cioè da una *theoria* al servizio della prassi e della produzione. A riprova della volontà heideggeriana di eliminare la distinzione tra teoria e prassi/ produzione, si trova l'affermazione che caratterizzare il pensiero come theoria e il conoscere come atteggiamento teoretico può avvenire solo "già all'interno dell'interpretazione «tecnica» del pensiero", che domina fin dalla speculazione di Platone e Aristotele.

La differenziazione tra teoria, prassi, e poiesis è quindi del tutto fittizia in quanto, già in essa, è dominante la sfera onnicomprensiva del sapere tecnico; con ciò Heidegger ribadisce in altri termini quanto aveva già affermato nella *Rektoratsrede* a proposito di Prometeo, considerato dai Greci il primo filosofo. Ovvio che nell'interpretazione teoretica del pensiero viene meno il *Bezug*, e con esso il linguaggio, tanto che l'essere non ha più casa e, come l'uomo, è *heimatlos*, dimenticato, obliato e oscurato dalla manifestazione dell'ente. Allo stesso tempo il logos diviene *ratio*, razionalità tecnica volta alla ricerca dei mezzi necessari per scopi prefissati. Così la filosofia vuole farsi scienza, averne lo stesso statuto al fine di possedere un valore riconosciuto e una sicura considerazione; compaiono così vari «ismi» che rispondono alle esigenze del mercato dell'opinione pubblica, e "nomi come «logica», «etica», «fisica» compaiono non appena il pensiero originario volge alla fine. Nella loro età magna i Greci hanno pensato senza simili denominazioni. Il pensiero esssi non lo chiamavano neppure «filosofia»" (LU46, p. 25). La sola autentica modalità del pensiero consiste nel fatto che esso è pensiero dell'essere, nel doppio significato di genitivo oggettivo e soggettivo, anche se «soggetto» e «oggetto» sono "determinazioni improprie della metafisica" (LU46, p. 32). Essere, al di là ancora una volta delle definizioni metafisiche di *potentia* e *actus*, *essentia* ed *existentia*, è quella «tacita forza del possibile» (*»das Mög-liche«*) che nulla ha a che fare con "il *possibile* di una *possibilitas* solo rappresentata" e neppure con la *potentia* in quanto "*essentia* di un *actus* dell'existentia", ma il possibile è l'essere stesso.

Se il pensiero vuole tramontare, allora la sua ultima mossa è quella di cercare il proprio valore in quanto tecnica, cosicché anche la filosofia diverrà una tecnica, la tecnica della spiegazione e del pensiero dialettico, che parte

dalle cause prime per giungere agli effetti ultimi. Con un velo di ironia malinconica Heidegger scrive: "non si pensa più, ma ci si occupa di «filosofia»" (LU46, p. 37). I continui capovolgimenti, i rovesciamenti di prospettiva che Heidegger compie, manifestano la *Kehre*, cioè l'autentico andamento della storia dell'essere, o meglio il suo autentico significato[40] che tuttavia, all'interno di quella che Heidegger chiama la "peculiare dittatura della dimensione pubblica" non può essere colta, poiché l'uomo non ha ancora raggiunto la sua essenzialità, cioè il suo essere libero; egli, al contrario, asservito alla sfera pubblica, anche quando è nel suo "privato" – prodotto esso stesso dal pubblico – è all'interno dell'oggettivazione, uomo in quanto ente oggettivato.

Proprio il processo di oggettivazione copre il movimento della *Kehre* che caratterizza il *Seyn*, in quanto si differenzia dal movimento dialetticorettilineo specifico della razionalità umana. Essere asservito alla dimensione pubblica, vivere cioè secondo ragione e nella fede nei valori della civiltà occidentale moderna significa conferire al pubblico, ossia al fattore oggettivante, "l'istituzione e l'autorizzazione dell'apertura dell'ente nell'oggettivazione incondizionata di tutto", e ciò deriva dal "dominio della soggettività" . Pubblicità e opinione pubblica, processo di oggettivazione totale e soggettività sono le funzioni e le strutture "condizionate dalla metafisica"; in questa "*uniforme accessibilità* di tutto a tutti", il linguaggio non è il logos in cui l'Essere *può* venire a manifestazione, la sua casa, ma solamente uno strumento in mano alla dimensione pubblica, che avendo occupato tutti gli spazi – soggettivi e oggettivi – è in grado di decidere "*preventivamente*" ciò che rientra nella sfera della razionalità, e quindi a tutti comprensibile, e ciò che essendo fuori del territorio della ratio deve essere respinto come irrazionale e incomprensibile. In tal modo, l'uomo è perfettamente oggettivato come animal rationale; "il dominio della moderna metafisica della soggettività"[41] ha portato alla "devastazione" e alla "decadenza" del linguaggio che diviene strumento in possesso dell'uomo animal rationale per il dominio oggettivante sull'ente; l'oggettivazione del mondo e della totalità degli enti non avviene solo in virtù dell'agire che calcola – ossia

40 Cfr. M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso delle 'Kehre'*, in «aut aut», nr. 248-249, 1992; M. Heidegger, *La svolta*, tr. it. e saggio di M. Ferraris, *Cronistoria di una svolta*, il melangolo, Genova 1990.

41 Sul problema della soggettività nella filosofia di Heidegger si vedano i contributi di M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica,* cit; Id., *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1992; M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991; Id., *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996. Cfr. H. Mongis, *L'être et son être-là institué sujet: difficultés de la pensée heideggérienne*, in B. Pinchard (éd.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, cit., 183-198.

della razionalità fatta oggetto dalle analisi weberiane – ma anche tramite il linguaggio scientifico e quello filosofico, cioè metafisico. Nominare e definire sono le modalità attraverso le quali l'uomo della moderna metafisica del soggetto vive ed esiste nel mondo, avendo ormai dimenticato e rimosso il suo *Bezug* con l'Essere; se questo rapporto va ritrovato, se l'uomo sente nuovamente la necessità di essere vicino all'Essere, "di ritrovare la vicinanza all'essere", allora l'uomo, prima di tutto, "deve (...) imparare a esistere nell'assenza di nomi" (LU46, p. 39).

Queste sono le riflessioni heideggeriane prioritarie per comprendere l'elaborazione della risposta alla domanda posta da Beaufret: "Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?". La domanda, sottoline subito Heidegger, ha l'insito proposito di mantenere un significato alla parola «umanismo» e scrive: "io mi chiedo se ciò sia necessario" (LU46, p. 34). Ma chiedersi ciò, non è forse rivolgere l'interesse e la «cura» verso l'uomo e il suo essere *umano*? Allora, *homo*, *humanitas* hanno il solo significato di far diventare *humanus* un determinato ente, cosicché l'*humanitas* diviene il fondamento ma anche il fine del pensiero e *humanismus* viene a significare il "meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non-umano, «inumano»" (LU46, p. 40), cioè che l'uomo non devii dalla propria essenza, intesa appunto come animal rationale; e tuttavia, si chiede retoricamente Heidegger, in cosa consista l'umanità dell'uomo; ebbene, "essa riposa nella sua essenza".

Heidegger appronta poi una sorta di genealogia e una storia della nozione di umanismo, fornendone una precisa definizione: aver cura che l'uomo sia umano, che eviti l'inumanità ossia lo sviarsi dalla propria stessa essenza. Ma proprio in ciò, ossia nel determinare ciò che è l'essenza dell'uomo – l'*humanitas* dell'*homo* –, il suo essere *humanus*, consiste il problema. Se per Marx l'essenza dell'uomo sta nel suo essere naturale e sociale, mentre per il cristiano consiste nella delimitazione rispetto alla *deitas*, in quanto uomo e mondo sono pensati secondo la modalità dell'*humanitas* teoretico-platonica in vista di un aldilà, per cui la vita terrena è solo un transito causa del peccato, è nella Romanitas[42] – durante la Repubblica romana – che si ritrova la prima vera formulazione di ciò che è «umanismo»[43].

42 Si veda il paragrafo 3 del cap. VI.

43 Cfr. E. Faye, *Métaphysique et humanisme: raison cachées d'un déni heideggérien*, in B. Pinchard (éd.), *Heidegger et la question del l'humanisme*, cit., pp. 34-46; F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, in particolare i capp. III, *L'homme et l'animal* (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*) e IV, *Métaphysique et humanisme* (*Lettre sur l'humanisme*), Éditions Peeters, Louvain-Paris 2003, pp. 47-82.

Qui, l'*homo humanus*, il Romano, si oppone al barbaro (*homo barbarus*) in quanto ha coltivato la *virtus* "attraverso l'incorporazione della paideia assunta dai Greci"; quest'ultima viene tradotta con *humanitas*, cosicché la Romanitas – la virtù dell'uomo romano – viene a identificarsi con la stessa *humanitas* e l'*homo romanus* diviene il modello di uomo in generale. È proprio "a Roma [che] incontriamo il primo umanismo", e l'umanismo resta per Heidegger "un fenomeno specificamente romano, che scaturisce dall'incontro della romanità con la cultura della tarda grecità". In questo senso, allora, l'inumano è il barbaro, che ha mutato il significato di non-greco, per assumere quello di straniero, privo di civiltà e di *paideia*[44] . Ciò vale non solo per il mondo romano ma anche per quello rinascimentale che contrappone la cultura dell'umanesimo romano – gli *Studia humanitatis* – alla "presunta barbarie della Scolastica gotica del Medioevo". È chiaro – e ciò viene esplicitato in più luoghi e in tempi diversi – che Heidegger contrappone non solo in senso filosofico, ma si potrebbe dire in senso e con una intonazione politica, il mondo latino tanto al mondo greco quanto a quello germanico. Certo, anche la Germania è stata colpita dalla malattia dell'umanismo nel XVIII secolo con Winckelmann, Schiller e Goethe, ma poi ha trovato in Hölderlin il suo farmaco, giacché il poeta "pensa il destino dell'essenza dell'uomo in modo più iniziale di quanto non possa fare questo «umanismo»" (LU46, p. 42).

Ogni forma di umanismo, sia essa antica o radicata nella filosofia moderna o nell'esistenzialismo di Sartre, si fonda sempre su una metafisica[45]; i vari umanismi possono distinguersi per i fini – si pensi ad esempio al Cristianesimo e a Marx – ma hanno come denominatore comune la certezza che "l'*humanitas* dell'*homo humanus*" derivi da una specifica visione e interpretazione dell'uomo e del mondo, della natura e della cultura, della storia e dell'ente nella sua totalità; e a fondamento di tale interpretazione ci sta la metafisica, che Heidegger così definisce: "è metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questio-

44 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, tr. it. di P. Caruso e G. Neri, intr. di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967; Id., *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1976; Id., *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1975.

45 "L'antropologia e l'umanismo non erano il *milieu* del suo [di Heidegger, ndr] pensiero e l'orizzonte dei suoi problemi. È anzi contro l'umanismo che è indirizzata la «distruzione» della metafisica o dell'ontologia classica", J. Derrida, *Fini dell'uomo* in Id., *Margini. Della filosofia*, cit., p. 164. Cfr. J.M. Vaysse, *Heidegger et la question de l'antrhropologie*, in Pichard, *Op cit*., pp. 267-282.

ne della verità dell'essere" (LU46, pp.42/43). Così, ogni metafisica si caratterizza per essere *umanistica* e ogni umanismo è *metafisico*.

Infatti, se l'umanismo intende determinare "l'umanità dell'uomo", esso esplica la propria funzione eliminando la questione decisiva del *Bezug* (riferimento) dell'essenza dell'uomo all'Essere e viceversa, non ponendosela come *Grundfrage*, proprio in quanto l'umanismo, derivando e fondandosi sulla metafisica, non può ne conoscerla né comprenderla. E tuttavia, se da un lato è possibile portare a manifestazione il fatto che la metafisica è *presupposizione* – ossia formazione razionale dell'uomo e degli enti –, dominio della *ratio*, tanto che se uomo esiste, egli esiste soltanto in quanto *metafisico*, creatura della metafisica, e umanesimo coincide con metafisica, dall'altro lato il domandare sulla verità dell'essere e sull'essenza dell'uomo resta, almeno inizialmente, all'interno della sfera della metafisica stessa. È questa la difficoltà in cui, ancora all'altezza del 1946, si dibatte Heidegger: essere in grado di porre la differenza, e di renderla evidente, tra visione umanistico-metafisica dell'esistenza dell'uomo e proposta progettuale di un senso altro della verità e del rapporto Essere/Uomo, e non poterla esprimere se non con il linguaggio che rimane pur sempre quello della metafisica e della razionalità occidentale.

Ogni umanismo presuppone un'essenza universale dell'uomo che viene considerato *animal rationale* e che non corrisponde sempre e comunque alla definizione aristotelica di *zoon logon echon*, ma che nella sua determinazione razionale risulta una interpretazione condizionata dalla metafisica. Tuttavia, ciò che Heidegger vuole sottolineare non sta tanto nella differenziazione specifica, ma nell'appartenenza da parte dell'uomo alla dimensione dell'*animalitas* (zoé); questi, collocato in tale sfera, che è poi quella del vivente, si distinguerebbe, per un verso, dalle forme di vita vegetali e animali, e dall'altro da quella a lui superiore di un Dio vivente. L'uomo, in virtù della visione metafisica, è ingabbiato dentro l'ambito essenziale dell'*animalitas*, proprio quando vuole distinguersi dall'animale e da Dio; così l'*homo animalis* viene pensato "quando l'*anima* è posta come *animus sive mens*, e quest'ultima più tardi come soggetto, come persona, come spirito" (LU46, pp. 45/46). Ecco, allora, il capovolgimento ermeneutico heideggeriano: è proprio la metafisica che, a differenza di quello che sembra darsi come ovvietà, pensa l'uomo, non rispetto alla sua *humanitas*, bensì alla sua *animalitas*[46].

46 Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringieri, Torino 2002, pp. 52-82*;* J. Derrida*, L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, intr. di G. Dalmasso (*Il limite della vita*), Jaka book, Milano 2009[2]; Id., *La bestia e il sovrano. Seminari* voll. I (2001/2002) vol. II. (2002/2003), tr. it. di G. Carbonelli, ed. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2009/2010. Cfr. A. Séguy-Duclot, *Humanisme et animalité*, in B. Pinchard, *Op. cit*., pp. 329-346.

Al contrario, l'essenza dell'uomo consiste nell'essere chiamato e reclamato dall'Essere; in questo richiamo, al quale la metafisica per sua stessa costituzione è sorda, viene meno tanto l'*animalitas* quanto la *ratio*; la modalità propria (*eigentlich*, nel significato anche di 'autentica') d'essere dell'uomo è l'e-sistenza, ossia "lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'Essere". Solo all'uomo è data la modalità dell'e-sistere, "di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di «essere»" (LU46, p. 46). Da ciò si evince facilmente come il *Dasein* non si limiti ad essere l'esistenza umana quanto piuttosto, l'esistere della totalita degli essenti, l'esistenza neutra e a-formale, che permette al suo interno differenti modalità di essere degli enti; così, al suo interno, l'essenza dell'uomo si dà come ek-sistere, fuori-uscire nella *Lichtung*.

Da qui Heidegger si muove su un crinale pericoloso; infatti, l'ek-sistere dell'uomo, che coincide con il suo stare nella *Lichtung*, è per un verso ciò che rende possibile la *ratio* e per l'altro la determinazione originaria dell'uomo, la sua "provenienza". L'esistenza umana nella modalità dello stare nella radura dell'Essere consente anche lo sviluppo della vita come razionalità, permette – mantenendo la condizione di auntenticità – l'errare/errore della ratio in quanto differenza specifica dell'*animalitas* dell'uomo, pensata dalla metafisica come *humanismus*. A questo proposito Heidegger può affermare che "anche quella *animalitas* che attribuiamo all'uomo per averlo paragonato all'«animale» ha a sua volta il proprio fondamento nell'essere dell'e-sistenza", ciò significa che autenticità e inautenticità sono modalità possibili della storia dell'Essere (*Seyn*) e dell'e-sistere dell'uomo. Tuttavia, il passaggio più problematico si presenta quando Heidegger sostiene che si può parlare di e-sistenza solo riguardo all'uomo, cioè l'e-sistenza è il "modo umano di «essere»" e "solo l'uomo è coinvolto nel destino dell'e-sistenza". Sembrerebbe che Heidegger fosse ricaduto con tutti e due i piedi sul terreno metafisico che pone l'essenza dell'uomo nel possedere una modalità specifica di essere al mondo rispetto a tutti gli altri viventi; per il pensiero occidentale questa differenza consiste nel possesso della ragione, per Heidegger nel possesso di una forma specifica dello stare nel mondo, che è e-sistenza. In entrambi i casi l'uomo si differenzia e si pone su un altro piano rispetto alla totalità degli enti, dalla quale si distingue e si separa, privandola del suo stesso carattere di totalità. E tuttavia, subito dopo l'affermazione che "di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo", Heidegger scrive: "perciò l'e-sistenza non può mai essere pensata come una specie particolare tra le specie di esseri viventi". Sembra una palese contraddizione. E però, questa e-sistenza che è il modo d'essere dell'uomo non va disgiunta dalla modalità d'essere degli altri enti,

anzi è con essi nell'unità del *Dasein*. Solo se si pensa l'uomo come *animal* razionale, solo se a esso si dà un corpo mortale – un *organismo* – e un'anima immortale, gli si attribuisce il "carattere di persona"; ed è allora che si cade nel dualismo metafisico. Ma "il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro di un organismo animale", e considerare, come fa il biologismo o la fisiologia o la chimica che l'essenza dell'uomo consiste nell'«organico», "cioè nel corpo, come è spiegato scientificamente", ha lo stesso significato di pensare l'uomo come sinolo di materia e forma, di corpo e anima. L'essenza dell'uomo non consiste né nell'essere un organismo animale (*animalitas*), come vuole il pensiero scientifico, né nell'essere anima (la *psyché* socratica), ratio o persona[47]; l'essenza dell'uomo consiste altresì nella sua e-sistenza – nel suo stare nella Radura – e questo ek-sistere sta all'interno della totalità degli enti.

§ 3. *Sulla* Lichtung

E-sistenza non significa *existentia* così come «essenza» (*Wesen*) non può essere identificata con *essentia*; la dimensione della *Lichtung* non è quella della *realitas* (*existentia*) e dalla *possibilitas* (*essentia*); *Lichtung*, come lo stesso Heidegger spiega[48], non va messa in relazione con *Licht* (luce), non vi è alcuna metafisica della luce né la *claritas* della rivelazione[49]; la *Lichtung*, piuttosto, è apertura (*Offenheit*) che lascia apparire, in quanto è lo spazio del diradamento (*lichten*, diradare); essa non è una metafora, anche se l'ambito semantico rimanda al *Wald*, ma è altresi il

47 Questa interpretazione heideggeriana dell'uomo si muove tutta contro quella moderna di Cartesio, Hobbes e Spinoza ossia contro il meccanicismo e l'organicismo; cfr. Cartesio, *L'uomo*, in Id., *Opere filosofiche* vol. I, tr, it, di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009; J. Offray de La Mettrie, *Opere filosofiche*, tr. it. e intr. di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1974; Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, tr. it. e presentazione di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968; G. Deleuze, *Cosa può un corpo*, tr. it. e intr. di A. Pardi, ombre corte, Verona 2007; ma anche contro il darwinismo di matrice marxista e il personalismo cattolico. Cfr. P. David, *Heidegger et la récusation de la question «quid est homo»* in B. Pincard, *Op. cit*.

48 Si veda M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id, *Tempo ed essere*, tr. it. e intr. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1987, citato nel testo con la sigla FF46. Cfr. M. Heidegger *Tempo ed essere*, cit, pp. 72-73. Al proposito cfr. F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*?, cit., pp. 150-151.

49 Cfr. M. Cacciari, *"Lichtung": intorno a Heidegger e Maria Zambrano*, in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 123-130.

semplice (*leicht*), in quanto è il diradare, ossia "rendere qualcosa facile, aperto e libero [come] per esempio liberare la foresta (*Wald*) in un luogo dagli alberi. Lo spazio libero (*das Freie*) che così sorge è la radura, *Lichtung*" (FF64, p. 179). Certo, tra *Lichtung*-Radura e *Licht*-Luce ci può essere una "connessione oggettiva"; e tuttavia, se la luce "può (...) cadere nella radura", cioè cadere nell'Aperto[50] e in questo manifestare la propria "luminosità" (*Helle*) come pure l'oscurità (*Dunkel*), "giammai è la luce che crea originariamente la radura; invece è quella, la luce, che presuppone questa, la radura".

Se così è e se questo per Heidegger è il senso di *Lichtung* – "l'Aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente" – allora essa è lo spazio della libertà, proprio perché *lascia essere*, mentre al contrario la luce[51], illuminando, *fa essere*; la radura è quindi lo spazio, o meglio il luogo, che raccoglie la totalità nella sua libertà lasciandola apparire per com'è, nella sua presenza e/o nella sua assenza. La *Licthung*, quindi, è il *das freie Offene* e come dice Goethe un «Urphänomen», un fenomeno originario che per Heidegger è una *Ur-sache*; "il raggio non crea la *Lichtung*, l'apertura (*Offenheit*), esso la percorre e la *misura* soltanto" (FF64, p. 180 c.m.). Ciò significa che quello che Heidegger chiama il "pensiero dialettico-speculativo", ossia il pensiero metafisico, si fonda sul *visibile*[52], sull'immediatezza dell'*evidentia* e nell'atto stesso del *vi-*

50 BPE36/38, § 205, *L'Aperto*; "In base alla correttezza è indicato solo come condizione, ma così non è saltato fuori in se stesso. *L'aperto:*come lo *spazio libero* (*das Freie*) dell'audacia del creare, come lo *spazio scoperto* (*das Ungeschützte* [non protetto, ndr]) della disputa della gettatezza; entrambi in sé coappartenentesi come la *radura del velarsi*. Il *Ci* in quanto fatto-avvenire e fatto proprio nell'evento. Questo spazio libero contro l'ente. Il gioco dello spazio-tempo *della confusione e dei cenni*. L'appartenente all'*Essere*", cit., pp. 325-326. Cfr. G. Agamben, *L'aperto*, in particolare le pp. 75-95.

51 BPE36/38, § 214, pp. 324-325.

52 Cfr. I., Kant, *Critica della ragion pura*, tr.it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1963; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), MHGA Bd. 3, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1973, tr. it. di M.E. Reina, intr. di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981; E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti* (*1928 e 1931*), tr. it. e intr. di R. Lazzari (*"Critica della cultura" e "analitica dell'esserci" nel confronto fra E. Cassirer e M. Heidegger*), Uniclopi, Milano 1990; P. Aubenque, *Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968): genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggérien*, in B. Pinchard, *Op. cit.,* pp. 227-238; M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 35-44; M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in Id., *Holzwege* (1935-1946), MHGA Bd. 5, hrsg. von F.W.

dere; ancora una volta è la Romanitas a istituire la forma suprema di conoscenza, che resta tuttavia assegnata anch'essa "all'apertura che già vige, alla *Lichtung*", poiché è proprio il luogo dell'Aperto che permette la manifestazione di ciò che la filosofia e la scienza vedono come evidenza; ed è ancora lo spazio libero e aperto (*das Freie*) della Radura, che permette agli enti di soggiornare e di relazionarsi.

Se la filosofia è autenticamente fenomenologia, ossia metodo[53] indirizzato "alle cose stesse", essa allora è indirizzata nel suo cammino verso la libertà, verso la *Lichtung* che lascia essere; viceversa "il *lumen naturale*, la luce della ragione, può solo rischiarare l'Aperto", esso appartiene alla *Lichtung* ma non la costituisce in nessun modo; è per questo che "della *Lichtung* (...) la filosofia non sa nulla". Se è vero che ogni forma di metafisica "parla la lingua di Platone", allora bisogna anche dire che "la parola fondamentale del pensiero" è *eidos*, *idea*, cioè aspetto (*Aussehen*) in quanto rappresentazione (*Darstellung*) e ri-flessione dell'essere dell'ente, la modalità in cui l'ente si mostra, e dunque l'aspetto, l'immagine, diviene modalità della presenza (*Anwesenheit*). Non vi può essere alcun aspetto senza luce, e questo "lo sapeva già Platone", "ma non c'è alcuna luce e alcuna luminosità (*Helle*) senza *Lichtung*. Persino l'oscurità (*Dunkel*) ha bisogno di essa" (FF64, p. 181); la metafisica e il pensiero filosofico occidentale che credono nella potenza sempre più esatta e tecnologicamente misurata del *videor* e della cultura dell'immagine che da esso promana presuppongono e necessitano della *Lichtung*, dove "anche ciò che è assente (*Abwesendes*) non può essere come tale che essendo presente nella *libertà della Lichtung*" (ibid.), il luogo in cui *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*, velatezza o nascondimento e svelatezza coabitano.

Grazie al fr.1 vv. 28 e sgg. del poema di Parmenide, Heidegger è in grado di portare in superficie la possibilità del coappartenersi (*Zusammengehörens*) di essere e pensare, di *Anwesenheit* e *Vernehmen*, il *nous* come puro percepire[54]; e questa possibilità si dà come "disvelatezza"

---

von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2003², (1950), tr. it. e intr. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

53 Cfr. F. Mora, *L'ente in movimento*, cit., pp. 101-121.

54 " Il noein ha il carattere fondamentale del percepire. Il nous è il puro percepire, ossia ciò che contribuisce in generale a rendere possibile, a pre-determinare, qualcosa *verso-cui* una qualche pratica mondana si indirizza (...). Il percepire, come la luce, produce tutto quanto produce perché se ne possa disporre. Il *nous* dà in generale una prospettiva, un qualcosa, un qui. Il *nous* è come l'*idion tou anthropou* nella sua concreta realizzazione, in quanto energheia, – in quanto all'opera – alla sua opera – cioè in quanto dà una prospettiva che è tale sempre in rapporto ad una concreta pratica mondana, ad un realizzare, produrre, manipolare, determinare",

(*Unverborgenheit*) "nel luogo della quiete" (*den Ort der Stille*), ossia nella "radura dell'Aperto" che è la *Lichtung*. Essa è "la possibilità del cammino verso la presenza", verso l'Essere, e a questa presenza che è l'*Anwesenheit* del *Seyn*, la *Lichtung* offre "la possibilità di essere presente" (FF64, p. 182), ossia permette, nel senso che offre la possibilità, all'Essere di manifestarsi in essa.

Allora, il compito di chi pensa – Heidegger definisce l'opera parmenidea come "poema pensante" – è quello di "pensare l'*Aletheia*, la non ascosità, la disvelatezza come la *Lichtung*"[55]. Ma in questa, come convivono la *clairière* (la *claritas*) e l'oscurità (*Dunkel*), ossia – con il linguaggio ancora di *Sein und Zeit* – l'inautenticità, il pensiero ontologico ("da Aristotele, la cosa [*Sache*] della filosofia come metafisica è pensare ontoteologicamente l'essente come tale" [FF64, p. 183])? Accanto alla disvelatezza abita "il nascondersi, l'ascosità " e non nel senso che la *Lethe* appartenga all'*A-letheia* come "una semplice aggiunta, non come l'ombra appartiene alla luce", ma come il cuore stesso della verità. Il nascondersi è intimo alla radura e ad essa è proprio "un riparare e un servare" che assicurano la disvelatezza, così che ciò che è presente (*Anwesendes*) – l'Essere (*Seyn*) – "può apparire nella sua presenza (*Anwesenheit*)". Se un tale interrogare è possibile, la *Lichtung* non è solo "la radura della presenza", "l'Aperto dove essa si dispiega" ma anche "la *Lichtung* della presenza che si nasconde, *Lichtung* di un riparare che nascondendosi si preserva". L'Essere – la sua presenza – si nasconde nella radura che solo così può difenderlo e ripararlo; nascondendosi nella radura e in tal modo preservandosi, l'Essere mantiene intatta la possibilità del suo apparire[56].

NB22, p. 520; cfr. V. Vitiello, *Mondo tempo ipseità: con Heidegger, in dialogo*, in Id., *La voce riflessa*, Lanfranchi, Milano 1994, pp. 131-160.

55 Si veda BPE36/38, *L'essenza della verità*, pp. 324-362. Cfr. pure, V. Vitiello (a cura di), *Heidegger. Beiträge zur Philosopie*, in «aut aut», nr. 248-249, marzo-giugno 1992.

56 Cfr. E. Severino, *Destino della necessità. Kata to Chreon*, Adelphi, Milano 1980.

3. *Dasein e* Humanitas

1. L'essenza estatica dell'e-sistenza umana come si è visto non consiste nell'*animalitas*; il modo d'essere dell'uomo coincide piuttosto con il *Da*, il «ci» del *Da-Sein*, "cioè con la radura dell'essere". "Questo «essere» del «ci» [ossia il *Sein* del *da*, ndr], e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza (...). L'essenza e-statica dell'uomo riposa nell'e-sistenza". Dire che l'essenza dell'uomo consiste e riposa nel *Dasein* è differente dal dire che il *Dasein è l'esistenza umana*, così come era stato tradotto in Francia con la locuzione «réalité humaine»[57]; al contrario, questo Dasein, in quanto esistenza, ha il significato di *Hin-aus-stehen*, dello stare fuori nella *Lichtung*, che è il luogo della verità dell'essere. La differenza fondamentale tra e-sistenza e *existentia* o *existence*, cioè tra il senso dell'uomo e dell'essere heideggeriani e la filosofia dell'esistenzialismo, tutta all'interno della tradizione metafisica, consiste nel fatto che in questa nuova definizione di esistenza viene meno la nozione di *actualitas*, cioè di "che cosa" o di "chi" sia l'uomo[58]; porsi tali domande significa essere già all'interno della prospettiva "di chi pensa all'uomo o come una persona o come una cosa", come se si compisse nei confronti dell'essenza esistente dell'uomo una sorta di "secolarizzazione e di trasposizione all'uomo di

57 "«*Da-sein* è una parola chiave del mio pensiero, che dà perciò luogo a gravi fraintendimenti. Per me «*Da-sein*» non significa tanto «me voilà!» quanto piuttosto – se mi è consentito esprimermi in un francese forse impossibile – «être le-là» e «le-là» corrisponde ad *Aletheia*: svelatezza-apertura", *Lettera a J. Beaufret* (23. XI. 1945), in *Appendice*, a LU46, p. 108. Cfr. T. Gontier, *Finitude du Dasein, finité de l'homme*, in B. Pinchard, *Op. cit.*, pp. 13-34.

58 Cfr. M. Ruggenini, *Heidegger: la Grecia, Roma e il Cristianesimo*, cit.; con giusta attenzione, Ruggenini indica come nel corso del 1941 *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* Heidegger proponga "come decisivo passaggio dal *Griechentum* al *Römertum* la traduzione della *energheia* nella *actualitas* e di conseguenza dell'*ousia* nella *existentia*" (p. 89). Più avanti, però, Ruggenini mette in luce come in realtà Heidegger dica "troppo e troppo poco, dichiarando che «l'essere s'è allontanato dall'essenza iniziale della *energheia* per trasformarsi nell'actualitas", infatti la trasformazione dell'*ergon* in *agere*, proprio dell'ontoteologia cristiana, "questa trasformazione dell'attività nell'*actualitas* come causalità assoluta non è contenuta nella traduzione del latino di Roma, ma piuttosto in quella del latino della Chiesa" (p. 99). Ciò significa che Heidegger "dimentica di interrogarsi sulla trasformazione non solo della grecità, *Griechentum,* ma altrettanto della romanità, *Römertum*, che il cristianesimo ha la forza epocale di determinare" (ibid.). Dello stesso autore si veda, *Veritas e alétheia. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale*, cit.

un concetto enunciato dalla teologia cristiana a proposito di Dio (*Deus est ipsum esse*)" (LU46, p. 51).

Fin da *Sein und Zeit* "l'«essenza» dell'esserci sta nella sua esistenza" (SuZ, p. 106), il progetto di pensare l'uomo va in direzione contraria al modello rappresentativo e in opposizione a qualsivoglia forma di soggettività, conducendo, al contrario, verso l'estaticità dell'esistere dell'uomo all'interno della radura dell'essere; questo in definitiva sembra essere il senso autentico della «analitica esistenziale».

Affermare a differenza e in opposizione a Sartre[59] che l'essenza dell'uomo consiste nella sua esistenza, cioè che il modo d'essere dell'uomo è il suo e-sistere, "l'estatico stare-dentro" la *Lichtung*, non significa ripudiare o falsificare le singole interpretazioni che l'umanismo dà dell'uomo – sia esso primariamente inteso come animal rationale, persona o come unione di res cogitans e res exstensa, di anima e corpo – quanto piuttosto Heidegger intende affermare che le visioni umanistiche dell'uomo "non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo", e in questo senso il pensiero heideggeriano, fin da *Essere e tempo*, "è contro l'umanismo". E tuttavia, "*questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l'umano e propugni l'inumano, difenda l'inumanità e svaluti la dignità dell'uomo*" (LU46, pp. 55-56). Questa decisiva affermazione, oltre all'indubbio valore ermeneutico-teoretico – la critica all'umanismo è la critica alla filosofia in quanto metafisica – ne possiede in filigrana anche uno «politico»: opporsi all'umanismo non significa volere l'inumano, propugnare lo sterminio e il genocidio in nome del biologismo razziale e dell'eugenetica, non significa cioè aderire all'ideologia dell'hitlerismo. La critica, seppur implicita e tardiva, al nazionalsocialismo suona come un'autodifesa[60], a tal punto che Heidegger sostiene che pensare contro l'umanismo è ridare autentica (*eigene*) dignità all'uomo, elevarlo alla sua appropriata (*zu-geeignete*) *humanitas*, letta non metafisicamente come *animalitas*, e dunque come *nuda vita*[61], ma come e-sistenza che custodisce e si prende cura della verità dell'essere, proprio come un pastore; il senso, se proprio uno deve essere ricercato, dell'ek-sistere dell'uomo consiste per Heidegger nel custodire nella povertà, nell'essere pastore. Pastore, dunque, dell'essere, perché se ne cura, è la sua prima ed unica pre-occupazione, in cui la situazione della sua essenza è

59 Cfr. LU46, pp. 53-55; J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, 1970, *L'esitenzialismo è un umanismo*, tr. it. di G. Re, intr. di P. Caruso, Mursia, Milano 1964[2].

60 Cfr. LU46, pp. 78 e sgg.

61 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 77-127.

l'e-sistere nella più autentica povertà, non avendo cioè bisogno di strumenti concettuali né di mezzi tecnici per svolgere il proprio compito.

Breve nota su Sartre

A differenza di Sartre, Heidegger non condivide la tesi secondo la quale "l'uomo è condannato alla libertà". Per Sartre l'uomo è, come afferma nella conferenza *L'existentialisme est un humanisme*, quell'ente in cui l'esistenza *precede* l'essenza, cioè nessuna essenza lo predetermina e per tale ragione fondamentale l'uomo è libero di decidere attraverso l'agire che determina la sua esistenza storica. Le analisi, poi, dell'angoscia e della libertà mostrano la distanza stellare che vi è tra Heidegger e Sartre.

J. Derrida in *Fini dell'uomo* (pp. 159-161) sottolinea come in Francia dopo la guerra "con il nome di esistenzialismo, cristiano o ateo, e collegato a un personalismo fondamentalmente cristiano, il pensiero che dominava (...) si presentava come essenzialmente umanista" e il tema centrale della filosofia sartriana era la «realtà umana», termine con il quale Corbin aveva tradotto e divulgato la nozione di *Dasein* heideggeriana, "traduzione per tanti versi mostruosa" che ha potuto regnare per lungo tempo "grazie all'autorità di Sartre". Con «realtà umana» si intendeva pensare l'uomo su nuove basi, progettare una nuova umanità dell'uomo; era una nozione "neutra e indeterminata" che prendeva il posto di quella metafisico-sostanzialistica e si opponeva a "un certo umanismo intellettualista o spiritualista che aveva dominato la filosofia francese (Bruswieg, Alain, Bergson ecc.)". Con la nozione di «natura umana»[62], che neutralizzazva la tesi metafisca "sull'unità dell'*antrhropos*", veniva recepita tanto la fenomenologia trascendentale di Husserl quanto l'ontologia fondamentale di Heidegger. E tuttavia, anche eliminando i presupposti metafisici, l'unità dell'uomo rimaneva non interrogata; non solo l'esistenzialismo è un umanismo, ma anche quella che Sartre definisce come la sua «ontologia fenomenologica», riproponevano come loro terreno e orizzonte "l'unità della realtà-umana". Quindi, proprio in quanto "descrizione delle strutture della realtà umana, l'ontologia fenomenologica è un'antropologia filosofica", così come afferma Kojève rispetto alla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana. Tuttavia,

62 Cfr. n. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, cit. L'uomo di Foucault, come è noto, non è l'uomo biologico che parla e produce, ma è l'uomo che "si *rappresenta* la sua vita, il suo lavoro, il suo linguaggio", D. Marconi, *Il ritorno della natura umana*, ivi, p. 87.

con *La nausea* (1938) Sartre si stacca con decisione da quell'umanismo che "marchia in profondità il [suo] discorso filosofico". Scrive al proposito Derrida in nota: "È nel colloquio con l'Autodidatta che Roquentin fa il processo più terribile all'umanismo, a tutti i tipi di umanismo: «Io non voglio farmi assimilare, né voglio che il mio bel sangue rosso vada ad ingrassare questa bestia linfatica; non commetterò la sciocchezza di chiamarmi "antiumanista". Io *non sono* umanista, ecco tutto»".

Pur in un'epoca particolarmente attenta alla storia, "la storia del concetto di uomo" non viene mai interrogata e l'uomo, così pensato, non ha né un'origine né una fine storica. Anche in *L'essere e il nulla* la distinzione che Sartre pone tra metafisica e ontologia fenomenologica non oltrepassa il progetto di una unità della realtà umana. La neutralità e l'indeterminazione di tale espressione riproducevano "l'unità metafisica dell'uomo e di Dio, il rapporto dell'uomo a Dio, il progetto di farsi Dio come progetto costitutivo della realtà umana". In questo senso, allora, Derrida può ben dire che: "il tentativo sartriano è una verifica notevole della tesi di Heidegger secondo la quale «ogni umanismo rimane metafisico», essendo la metafisica l'altro nome dell'onto-teologia".

Nel saggio *La mano di Heidegger*[63], trattando il tema del *Geschlecht* – termine che non verrà mai tradotto ma che indica "sesso, razza, specie, genere, stirpe, famiglia, generazione o genealogia, comunità", Derrida prende le mosse da due dei *Discorsi alla nazione tedesca*[64] in cui Fichte costituisce il *Grundsatze*, il principio fondamentale del *Kreis* (circolo) e del *Bund* (alleanza, patto che è vincolo), che si danno nell'appartenenza al «nostro *Geschlecht*». Derrida pensa il nazionalismo di Fichte come quello di un "*progressista"*, repubblicano e cosmopolita; il connubio di nazionalismo, cosmopolitismo e umanismo all'inteno del *Geschlecht*, se al primo momento sembra paradossale, risulta decisivo per comprenderne altresì il senso dello stesso, che "non è determinato dalla nascita, dal suolo, dal suolo natìo o dalla razza, non ha nulla di naturale o di linguistico" (MH, p.33). Va detto inoltre che il «noi» sta a indicare quella "comunità presupposta ma ancora da costruire", che non è né politica, né razziale, né linguistica, "poiché si può dire «noi» in qualsiasi lingua e a partire da qualsiasi luogo di nascita" (MH, p. 34). In tal modo, allora, *Geschlecht* è *Versammlung*,

63 Cfr. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, tr. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, intr. di M. Ferraris (*A mano, troppo a mano*), Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 31-79. Citato nel testo con al sigla MH.

64 Cfr. J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, tr. it. e intr. a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Napoli 2003.

uno stare riuniti, "una comunità organica in senso non naturale ma spirituale", un «noi» infinito che tende alla libertà e alla spiritualità, unendosi nel *Bund* "di questa volontà infinita". E tuttavia, queste parole fanno parte di quella che Derrida chiama *Deutschheit*; in realtà il «noi» – ben diverso da quello che abbiamo visto nel corso heideggeriano del semestre estivo del 1934 – "pertiene in ultima istanza all'umanità dell'uomo", all'essenza teleologica di un'umanità che si annuncia per eccellenza nella *Deutschheit*". Già Fichte distingue tra «umanità» dell'uomo e *Menschlichkeit* (natura umana ?); il *Geschlecht* di cui parla è la *Menschlichkeit* tedesca e non più l'*Humanität* latina. In quanto discorso che ha "una remota assonanza con certi testi di Heidegger sulla latinità", esso ne rappresenta anche una solida dimostrazione. Mettendo in gioco questi termini "si tratta nientemeno, per così dire, del problema dell'uomo, dell'umanità dell'uomo, e dell'umanismo" (MH, p. 35); la *Menschlichkeit* tedesca si differenzia dalla *humanitas* latina per il fatto che la prima è un concetto sensibile, mentre la seconda è un'idea sovrasensibile, un simbolo; va anche detto, però, che fin da sempre il popolo tedesco ha riunito "le intuizioni concrete in un concetto intellettuale di umanità, costantemente opposto all'animalità. La distinzione tra *Humanität* e *Menschlichkeit* sta al centro della riflessione del pensiero tedesco sull'uomo e anche della filosofia heideggeriana: *Mensch* e *homo* possono trovare una sintesi all'interno del *Geschlecht*? O restano separati proprio dall'appartenenza a questa realtà, tanto dal punto di vista teoretico che politico?

Secondo Derrida, e questo è un passo sicuramente importante dell'interpretazione, nella *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger riesce a sottrarre la *Seinsfrage* "all'orizzonte metafisico e ontoteologico dell'umanismo classico: *il Dasein non è l'homo di questo umanismo*", (MH, p. 41 c.m.) con buona pace di Sartre ma anche di Levinas. Servendosi di Hölderlin e di Trakl, letti via Heidegger, Derrida mostra come la mano sia il contrassegno dell'uomo, la sua mostruosità, sempre che con questo termine si traduca il verso hölderliniano «*Ein zeichen sind wir*»[65], ove *zeichen* è tradotto con il francese *monstre*; al di là, se possibile, dei giochi linguistici, questa mano che fa dell'uomo un ente che si differenzia dagli altri viventi, non è la mano di cui parlano Aristotele o Spengler[66]. La mano di Heidegger è certamente

65 Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, pref. di G. Vattimo, Sugarco, Varese 1996, pp. 43-46; Id., *Wozu Dichter* (1946), in Id., *Holzwege*, cit., *Perchè i poeti?*, in Id., *Sentieri interroti*, cit. pp. 247-297; F. Hölderlin, *Mnemosyne*, in Id., *Liriche*, cit., pp. 694-703; J. Derrida, *La mano di Heidegger*, cit., p. 39.

66 Cfr. O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, cit., in particolare *L'origine dell'uomo:*

legata alla tecnica e quindi alla produzione e al progresso, così come alla violenza (l'uomo alza la mano contro Dio), ma anche al pensare (*Denken*), "pensare, dice espressamente Heidegger,[67] è un lavoro della mano" (MH, p. 45), in quanto essa "non è l'organo prensile del corpo", non è qualcosa che appartiene al nostro organismo, quanto piuttosto va rilevato che essa è essenzialmente diversa da qualsiasi organo prensile animale, poiché "solo un essere parlante, ossia pensante, può avere le mani, e compiere così attraverso la manipolazione, opere della sua mano". Tra l'afferrare e il prendere, tra il donare e il ricevere, il trattenere e il reggere, la mano traccia dei segni, "perchè probabilmente l'uomo è un segno"[68]. Sta in questa differente, non strumentale né organicistica, interpretazione della mano che Heidegger ripensa l'agire e la prassi dell'uomo, contro e in opposizione per un verso all'esistenzialismo sartriano ("l'uomo non è altro che ciò che si fa")[69] e per l'altro alla filosofia pratica di matrice aristotelica e alla nozione di prassi marxiana e marxista[70].

Nella definizione umanistico-metafisica di uomo come *animal rationale*, ciò che per Heidegger non funziona – e questo da sempre e non solo dal corso del WS 1929/30 – sta nell'accostare l'essere dell'uomo all'*animalitas*, considerandolo cioè essenzialmente "*nuda vita*", zoé in quanto organismo biologico, vivente. In ciò Heidegger riscontra un'insanabile contraddizione, un vero e proprio conflitto (*Streit*) tra *animalitas* e *humanitas*; "egli è stato, cioè, l'ultimo a credere (....) che la macchina antropologica, decidendo e ricomponendo ogni volta il conflitto fra l'uomo e l'animale, fra l'aperto e il non aperto, potesse produrre per un popolo storia e destino"[71]. L'uomo, per essere tale, si è fatto carico della propria animalità come qualcosa di umano, stabilendo di volta in volta con una decisione ciò che era *animalitas* – il semplicemente vivente – e ciò che era umano; con questo atto di decisione e di differenziazione, l'uomo si è costantemente, durante la storia, autodefinito. In questo senso, allora, si può comprendere l'accusa che Heidegger muove alla metafisica e alla scienza: quella di

mano e strumento, pp. 48-56; cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 15-21; *De partibus animalium*, 687, 2 sgg.; cfr. O. Longo, *La mano dell'uomo. Da Aristotele a Galeno*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», NS, vol. 66, nr. 3 (2000), pp. 7-27.

67 M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 108.

68 Ivi, p. 109.

69 J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 35.

70 Cfr. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, intr. di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1977; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit.

71 G. Agamben, *L'aperto*, cit., § 16 *Animalizzazione*, cit., pp. 78-80.

pensare l'uomo "a partire dalla sua *animalitas* e non in direzione della sua *humanitas*"; la metafisica come le scienze, infatti, pongono in primo piano la vita animale dell'uomo. Questi, per genere, è *zoon*, un ente al quale è stata data *vita* (zoé); solo in quanto mancante di *autarcheia* egli acquisisce logos – linguaggio in quanto *ratio* – e quindi si distingue per specie. L'*humanitas* che il pensiero metafisico scientifico ha prodotto è un *ibrido*: esso non è né pura vita né pura ratio, e proprio per questo motivo, la domanda che chiede se "il tentativo heideggeriano di cogliere «l'essenza esistente dell'uomo» sfugge al primato metafisico dell'*animalitas*?"[72], trova qui una prima, seppur parziale, risposta.

La nascita dell'uomo, quella che Kojéve chiama antropogenesi[73], è possibile in virtù della divisione tra umano e animale – si potrebbe dire anche tra zoé e bios, tra natura e società (polis), tra natura e storia –, tuttavia questa "cesura" è interna all'uomo, scissione che lo scinde essenzialmente e in modo definitivo in mente e corpo. In tal senso allora la metafisica "non è una innocua disciplina accademica, ma l'operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l'antropogenesi, il diventare umano del vivente". Il dissidio (*Streit*) fondamentale che sostanzializza la cultura e la civiltà occidentali consiste nella scissione e nella conflittualità tra l'animalità della nuda vita, del nostro essere biologico-vivente, e l'umanità dell'*homo*, la prima ingovernabile e involontaria, la seconda artificiale e innaturale. Ogni tentativo di dialettizzare tale dualismo in una sintesi superiore, l'uomo appunto, risulta un artificio intellettuale e un esperimento tecnico, che si svolge nel laboratorio che produce esseri umani.

L'uomo così ripensato è colui che esistenzialmente si prende cura dell'essere e "l'«essere» non è né Dio nè un fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano (*weiter*) di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualunque ente (...). L'essere è ciò che è più vicino. Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano" (LU46, p. 57).

Una prima osservazione va fatta intorno al *weiter* dell'essere che Heiddegger spiega in una nota come una *dimensione spaziale*, cioè come "lontananza" e "distesa " (*Weite*), che richiama il senso dell'ampiezza e della vastità, dell'estensione che si determina come *Ortschaft*, come luogo che tuttavia è abitato, è *località* ed evento, la *distesa* della radura.

Forse qui avviene la *Kehre*, in quanto dalla dimensione temporale – dall'essere come tempo – si svolta per una dimensione spaziale, all'essere

72 Ivi, § 15 *Mondo e terra*, p. 77.
73 Cfr. ivi, § 3 *Suolo*, pp. 16-20; § 17 *Antropogenesi*, p. 81.

come radura ("la radura stessa è l'essere"). Quindi, il *Denkweg* heideggeriano che segue il *Seinsweg* porta dall'essere come tempo all'essere come luogo, e in ciò consiste la *Kehre* che è essere a tutti gli effetti. E proprio in quanto *luogo*, l'essere è il più lontano e il più vicino all'uomo, imprigionato nel mondo della metafisica, che vede e pensa solamente l'ente e ha dimenticato il legame essenziale con l'essere; così la *Seisfrage* per la ratio metafisica dell'uomo si riduce a domanda sull'ente, e così facendo l'uomo parte dall'ente per giungere all'ente stesso; "la metafisica conosce la radura dell'essere o soltanto come la vista di ciò che è presente nell'«aspetto» (*idea*) oppure, in senso critico, come ciò che è avvisato nel ri-guardo (*Hinsicht*) del rappresentare categoriale della soggettività" (LU46, pp. 57-58). Il pensiero metafisico non accede – pur essendoci storicamente – alla radura in quanto è *certitudo* e rappresentazione, dualismo soggettivistico di res cogitans e res exstensa, di mente e corpo; al contrario, l'essere è *rapporto* (*Verhältnis*) che permette, in quanto *localizzazione*, di cogliere il senso dell'essere dell'ente, così come si decifra un sentiero su una carta topografica. Heidegger, risulta essere così il primo pensatore che abbia elaborato ontologicamente una geofilosofia[74].

In precedenza Heidegger aveva affermato che "se per umanismo si intende in generale la preoccupazione che l'uomo diventi libero per la sua umanità, e trovi in ciò la sua dignità, allora l'umanesimo è diverso a seconda della concezione della «libertà» e della «natura» dell'uomo" (LU46, p. 42). A questo proposito si rivela illuminante la tesi sostenuta da Derrida in *Fini dell'uomo*[75]. L'affermazione del pensiero dell'essere e della sua verità che permette a Heidegger di delimitare tanto l'umanesimo quanto la metafisica "resta un pensiero dell'*uomo*". Nel *Brief* non si ha uno svilimento dell'uomo ma al contrario la *riappropriazione* dell'essenza e della dignità *proprie* dell'uomo. Si insiste volutamente sul «proprio» (*eigentlich*) – che, come dice bene Nancy, non va tradotto con «autentico» – poiché i temi della casa (*oikos*) e del proprio "sono regolarmente associati" nella *Lettera sull'«umanismo»*, come scrive Derrida in nota. Il processo di neutralizzazione e omologazione messo in atto da metafisica e tecnica produce una vera e propria minaccia per l'essenza dell'uomo che dovrebbe altresì "essere pensata anteriormente e al di là delle sue determinazioni metafisiche". In Heidegger, dunque, per Derrida, c'è un'autentica "preoccupazione per

74 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, intr. di M. Guareschi, Cooper & Castelvecchi, Roma 2003; Id., *Geofilosofia*, in Id., *Che cos'è la filosofia*, tr. it. di A. De Lorenzis, postfazione di C. Arcuri, *(«Le ultime lezioni sono già state fatte, da sempre»)*, Einaudi, Torino 1996.

75 J. Derrida, *Fini dell'uomo*, cit., pp. 176-183.

l'uomo"; ma cosa significa tale affermazione "se non che l'uomo (*homo*) diventa umano (*humanus*)?"; l'uomo, l'animale uomo, *diviene* umano e ciò fa pensare che l'uomo non sia *naturalmente* tale ma che egli si appropri della propria umanità storica (*geschichtlichen Menschentum*) solo in virtù di un processo – guidato non tanto dal desiderio non naturale di riconoscimento come vuole Kojève – che parte dalla esigenza/pretesa (*Anspruch*) dell'essere nei confronti dell'uomo. Allora l'uomo diviene *humanus*, trova la sua *humanitas* unicamente nel lasciarsi re-clamare (*ansprechen*) dall'essere; "*humanismus* è questo: è meditare e curarsi (*sinnen und sorgen*) che l'uomo sia umano e non non-umano (*unmenschlich*), cioè al di fuori della propria essenza". Se l'umanità dell'uomo sta nella sua essenza, allora affermare che "l'uomo e-siste" non dice che cos'è la «natura umana» ma intende rispondere alla domanda e porre la questione circa l'essenza dell'uomo. Riproporre il problema dell'essenza dell'uomo ha lo scopo di oltrepassare la questione della naturalità (*animalitas*) dell'uomo, restaurando la dignità della vicinanza, "la dignità co-rispondente dell'essere e dell'uomo". Certo, in Heidegger vi è tutta una "metaforica della vicinanza" dell'essere, alla quale vengono associati i termini "di rifugio, di casa, di servizio, di custodia, di voce e di ascolto", tutte figure non retoriche che costituiscono un vero e proprio paesaggio. La vicinanza di cui tratta qui Heidegger "non è la vicinanza ontica", bensì è il luogo della *Lichtung*, ove "l'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente, perché è la radura stessa". Vicinanza e lontananza determinano il luogo del rapporto essere/uomo, rapporto che tuttavia si dice ancora tramite la dimensione metaforica ontica, ossia all'interno della dimensione della presenza; "distruggere il privilegio dell'ora-presente (*Gegenwart*) riconduce sempre, sul sentiero heideggeriano, ad una presenza (*Anwesen*, *Anwesenheit*) che nessuno dei tre modi del presente (...) può esaurire, condurre a un termine". La *Lichtung* si apre come *Verborgenheit* e *Unverborgenheit* dell'essere, latenza/illatenza, Aperto/Chiusura. Il vicino (*prope*, *Nahe*) come il proprio (*proprius*, *eigentlich*) e il lontano (*Weit*) sono pensati da Heidegger preteoreticamente e fenomenologicamente, sono pensati anteriormente alle definizione e alle opposizioni di spazio e tempo, come dimensioni di una *località* (*Ort*, *Ortschaft*) – Derrida chiama questa apertura "*spaziamento*" – che non *appartiene* cioè non è propria né del tempo né dello spazio, località che "disarticola, nel produrla, ogni presenza del presente". L'essere è il più lontano di ogni ente ma il più vicino all'uomo di qualunque altro ente; se così è, allora si può dire che " l'essere è *il vicino* dell'uomo e che l'uomo è *il vicino* dell'essere. Il vicino è il proprio; il proprio è il più vicino (*prope*, *proprius*). L'uomo è il proprio dell'essere (...), l'essere è il proprio

dell'uomo". L'uomo parla all'orecchio dell'essere[76] in un legame di stretta vicinanza, così come parla la verità dell'essere in quanto esso è il proprio dell'uomo e tale dire "dà il *ci* della verità dell'essere e della verità dell'uomo". Il proprio dell'uomo non è una qualità metafisica, un suo attributo essenziale, ma "la proprietà, la co-proprietà dell'essere e dell'uomo, è la vicinanza come inseparabilità".

Se si ha qui presente quanto afferma Schmitt riguardo la definizione di nemico ("egli è semplicemente l'altro, lo straniero" [*der Fremde*]), allora quell'essere proprio, quel co-appartenersi di essere e uomo, il senso essenziale di appartenere al luogo (*Ort*), alla *Lichtung*, possono venir letti come una riaffermazione di limitazione e parzialità dell'humanitas dell'uomo, gettando una luce plumbea sul *Brief*.

Il senso del decadere (*Verfallen*) consiste nel mancare la possibilità della *Lichtung*, cioè nell'assoluta dimenticanza dell'essere e al contemporaneo imporsi dell'ente. Si viene così a determinare una sorta di globalizzazione dell'ente che costituisce un mondo virtuale fondato sulle leggi della ragione e sul dominio del vedere; ciò determina la cancellazione di ogni alterità, attraverso lo sviluppo di dialettiche artificiali che pongono tra parentesi quello che il giovane Heidegger, Privatdozent a Freiburg, chiamava *faktisches Leben* e che ora chiama *Da-Sein*.

Il luogo dell'appartenenza del Ci (l'uomo) al *Seyn*, l'esser-dentro e tuttavia in una dimensione ek-statica del fuori, è la *Lichtung* in cui l'angoscia dell'indistinzione e dell'omologazione del dentro e del fuori viene meno[77]. Essa appartiene alla dimensione di un paesaggio ipotetico, come *L'altra parte* di Kubin[78], o con espressione deleuziana è la *piega* del dentro, l'autentico reale che viviamo, ed è per questo che l'opera di chi fa filosofia è quella di essere un geografo di contrade a venire[79]; dentro e fuori non possono più essere scissi da una linea che li separa, cosicché Heidegger diviene il fenomenologo del come si sta sulla linea[80]. E in questo luogo l'essere

76 Cfr. J. Derrida, *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*, in Id., *La mano di Heidegger*, cit., pp. 81-170.

77 Cfr., M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, tr. it. di V. Del Ninno, postfazione di F. Ferrari (*Non rappresento più, sono*), SE, Milano 1998

78 A. Kubin, *L'altra parte*, tr. it. di L. Secci, Adelphi, Milano 1974².

79 G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990; Id., *Foucault*, tr. it. di P.A. Rovatti, F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002; G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 35-65.

80 E. Jünger, *Über die Linie*, M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Enst Klett, Stuttgart 1980, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, *Oltre la linea*, tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi, intr. di F. Volpi (*Itinerarium mentis in nihilum*), Adelphi, Milano

si dà in quanto ritegno e riserbo che indicano il rifiutarsi e il sottrarsi[81] ed è per tale ragione che "l'essere rimane misterioso"; misterioso come la semplice vicinanza di un dominare non evidente (LU46, p. 60).

Se l'umanità dell'uomo consiste nella sua e-sistenza ed essere la "dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza" medesima, ciò significa che non si può attribuire il termine «umanismo» a questo pensiero, "in quanto l'umanismo pensa metafisicamente"; e tanto meno se questo umanismo si configura come esistenzialismo. In precedenza Heidegger aveva criticato l'impostazione della filosofia di Sartre, sostenedo che rovesciare la tesi capitale della metafisica – l'*essentia* precede l'*existentia* – non mutava il valore e il senso dell'esistenzialismo sartriano. Affermare, infatti, che l'*existentia* precede l'*essentia* resta una affermazione metafisica, in quanto i due termini sono pensati tradizionalmente, ossia in senso metafisico come *actus* e *possibilitas*; perciò "come tale, anche questa tesi resta, con la metafisica, nell'oblio della verità dell'essere" (LU46, p. 53). Ora Heidegger contesta a Sartre la proposizione secondo la quale "siamo su un piano dove ci sono solo uomini"; al contrario, per Heidegger, siamo su un piano in cui vi è principalmente solo l'essere, anzi l'essere è lo stesso *Plan*, inteso non in senso spaziale ("spazio non accanto al tempo, né risolto nel tempo, né dedotto dal tempo" [LU46, p. 61, nota a]), ma come *Lichtung*, ossia come *es gibt*, il dar-si dell'essere stesso che in questo modo si differenzia dall'è che abitualmente – cioè metafisicamente e in modo inautentico – "viene detto di qualcosa che è. Questo qualcosa noi lo chiamiamo ente. Ma l'«essere» appunto non e l'«ente»". La formulazione della differenza ontologica permette a Heidegger di prendere definitivamente le distanze dall'argomentare esistenzialista sartriano e metafisico in generale; nell'*es gibt*, infatti, convivono i significati del "si dà" ma anche del "ci è", e questo "ci" è l'apertura del *Da-Seyn* in quanto radura il cui avvenire è la medesima destinazione (*Schickung*) dell'essere. L'essere è dunque "il destino della radura", il destino del *da* del *Daseyn*, dell'uomo che esiste e degli enti che sono.

E tuttavia, l'uomo e-siste e abita il nel *ci* del *Daseyn* "senza essere già oggi capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla" (LU46, p. 67), venendosi a trovare così nella condizione della *Heimatlosigkeit*.

1989. Per il corretto riferimento bibliografico si rimanda alla nota nell'*Introduzione* di F. Volpi, p. 44.

81 Nella *Nota a*. di LU46, p. 58, Heidegger scrive: "*La dottrina platonica della verità*, 1ª edizione 1947: rapporto (*Verhältnis*) da ritegno (*Verhaltenheit*), ri-serbo (*Vor-enthalt*), del rifiutarsi (*Verweigerung*), del sottrarsi (*Entzug*).

4. Heimatlosigkeit. *La condizione dell'uomo metafisico*

Dopo la *Lichtung*, Heidegger introduce nella *Lettera sull«umanismo»* la figura della *Heimatlosigkeit*, termine che viene tradotto con "spaesatezza", ma che contiene in sé una polivalenza semantica in grado di riunire differenti famiglie di significati; l'essere senza patria (*Heimat*), non ha però alcun riferimento con l'ambito "patriottico o nazionalistico", non vi è insomma alcuna "contaminazione etnico-nazionalistica". Piuttosto, il concetto di *Heimat* apre alla critica della condizione in cui l'uomo metafisico-tecnocratico si trova a esistere. Quest'uomo vive la *Ratlosigkeit* – il disorientamento e la perplessità della confusione, il che determina un essere senza *riparo*, un non trovar *rimedio*, a causa della mancanza di *decisione* e di *consiglio*, tutti questi significati di *Rat* –; vive la *Bodenlosigkeit* – lo sradicamento che indica la mancanza di terra – ma è essenzialmente nella condizione della *Heimatlosigkeit*, in quanto appartiene alla «storia dell'essere» che si manifesta come metafisica[82].

Il dominio totale sull'ente – la *Mobilmachung* jüngeriana – assieme alla condizione di "spaesamento", ridanno l'immagine dell'uomo contemporaneo, ossia di un'antropologia che non è più in grado di fornire basi (*Boden*), modelli sociali e valori se non quelli ormai privi di ogni forza sostenuti dalle democrazie occidentali; questo non tanto per il venir meno dello «*jus publicum europeum*», quanto per l'intrinseca contraddizione che solca la visione del mondo metafisico-occidentale (alla quale non si sottrae l'organizzazione orientale del socialismo sovietico e reale), ossia la volontà di dare fondazione e certezza di sé da un lato, e dall'altro l'effettivo risultato di sradicamento e spaesatezza dell'uomo. Ciò non significa però che il fallimento della metafisica consista in un *gap* nel rapporto teoria-prassi; queste due teorie sono, infatti, fondanti il pensiero metafisico stesso. Se l'uomo è definito da Herder "un essere manchevole" (*Mängelwesen*) e Nietzsche – tra le tante – lo considera un "animale non ancora stabilizzato" ("das noch nicht festgestelte Tier"), definizioni queste riprese poi da Ge-

82 M. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, I. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39); II. *Das Wesen der Nihilismus*, MHGA Bd. 67, hrsg. von H.J. Friedrich, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1999, *L'oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Metafisica e nichilismo*, tr. it. di C. Badocco e F. Bolino, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2006; M. Heidegger, *... Nietzsche*, cit. Si veda in particolare il cap. VIII, *La metafisica come storia dell'essere* e il cap. XI, *Schizzi per la storia dell'essere come metafisica*, pp. 809-929. Cfr.P. Caye, *Destruction de la métaphysique et accomplissement de l'homme (Heidegger e Nietzsche)*, in B. Pinchard, *Op. cit.*, pp.153-182.

hlen[83], in Heidegger, che fa emergere "il potenziale simbolico" del termine *Heimat* dall'elegia hölderliniana *Heimkunft* – il rimando è al discorso pronunciato da Heidegger il 6 giugno del 1943 nell'Aula Magna dell'Università di Freiburg – l'uomo è «senza patria» (*heimatlos*), in quanto la forza delle determinazioni tradizionali – il soggettivismo e l'oggettività – che lo radicavano nella «natura» e nel «cosmo» sono definitivamente tramontate. Se nelle varie epoche si sono date altrettante antropologie – dall'animal rationale alla creatura Dei, da quella che Boezio chiama *rationalis naturae individua substantia*, alla res cogitans cartesiana, al *Geist* hegeliano per giungere al *Wille zur Macht* nietzscheano – queste forme-uomo hanno esaurito il loro compito e non sono in grado di rappresentare condizioni valide di radicamento e di condivisione[84] dei valori comunitari; le visioni dell'uomo finora proposte non ne ridanno più l'essenza, terminologia questa ancora tutta metafisica, ma riproducono soltanto il "progetto di padroneggiamento conoscitivo e operativo che la soggettività umana ha messo in atto nel corso della storia occidentale"[85].

L'*homo technologicus*, variante dell'*homo metaphysicus*, cioè dell'animal rationale, vive nella desertificazione nichilistica della sottomissione che il soggetto pone in atto del mondo e degli altri, attraverso l'applicazione della tecnica che si fa prassi e divenendo così tecnologia, ossia capacità di produrre (*poiesis*) *arte*fatti[86]: la *praxis* greca, e il suo concetto moderno occidentale, vengono sostituiti dal sapere tecnico, meccanico e organicistico, che trova la sua applicazione nella tecnologia, la quale, a

83 Cfr. J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der sprache*, SW, Georg Olms, Hildesheim 1967, (pp. 26 sgg., 93 sgg.), *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Milano 1966; F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, vol. II, tomo II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 11 (= fr. 25 [428]); A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, tr. t. di G. Auletta, presentazione di E. Mazzarella, prefazione di K.S. Rehberg, Guida, Napoli 1990; Id., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit. Cfr. M. Marino, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008; cfr., il nr. 39, anno XVI, maggio-agosto 2003 della rivista «Iride» dedicato a *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, interventi di A. Borsari; K.S. Rehberg, J. Fischer, G. Gauber, C. Wulf; A. Honneth, H.P. Krüger, F.J. Wetz.

84 Assolutamente differente è il punto di osservazione circa la figura concettuale della condivisione espresso da E. Jabes, *Il libro della condivisione*, tr. it. di S. Mecatti e A. Panicali, Raffaello Cortina, Milano 1992.

85 F. Volpi, *«Noi senza patria». Heidegger e la «Heimatlosigkeit» dell'uomo mederno*, in A. Pasinato (a cura di), *Heimat. Identità regionali nel processo storico*, Donzelli, Roma 2000, pp. 183-190.

86 M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 154-161.

sua volta, va a sostituire il senso della *poiesis* come produzione in quanto imitazione della natura; ora, la produzione è frutto dell'ingegno umano e del sapere tecnico e tecnologico. Questo uomo non è il lavoratore titano di Jünger, signore e dominatore della tecnica e simbolo del superamento della scissione metafisica di teoria e prassi, in virtù dell'azione violenta e della violenza dell'azione; ma non è neppure l'uomo faustiano di Spengler. Quest'uomo tecnologico vive nella spaesatezza e la sua assenza di patria è apolitica, incapace di qualsiasi etica, sostituita dall'organizzazione tecnica di tutta l'esistenza. Se *Heimat* non va letta come una categoria etnico-nazionalista, ciò significa che essa possiede il carattere della apoliticità, il che ha due risvolti: l'*Heimat* apolitica si oppone alla *polis* e alla forma di società che da essa scaturisce, come pure all'uso strumentale fattone dall'ideologia *völkisch* e dai regimi totalitari[87]. All'etica aristotelicamente intesa come studio delle cose dell'uomo, come *phronesis*, riattualizzata dal neoaristotelismo di matrice emeneutico-gadameriana[88], Heidegger oppone la *Seinsgeschichte*; in questo senso la sostenuta impossibilità che all'interno del pensiero heideggeriano non sia presente una "preoccupazione etica" sembra essere un'ipotesi difficilmente praticabile[89]. J. L. Nancy a questo proposito specifica che se la filosofia non ha il compito di prescrivere norme o valori essa "deve piuttosto pensare l'essenza o il senso di ciò che costituisce l'agire in quanto tale"[90]; se in ciò consiste la "preoccupazione etica" di Heidegger, allora si può facilmente convenire – anche perché qui etica ha il significato di *hethos*, quell'abitare dell'uomo nel linguaggio che è dimora dell'essere[91] – che l'*etica originaria* altro non sia se non "il soggiorno dell'uomo", cioè pen-

87 CFr. E. Faye, *La question de l'homme et la «pricipe volkisch»*, in B. Pinchard, *Op. cit*., pp. 313-328.

88 F. Volpi, *Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp. 111-135; J. Ritter, *Metafisica e politica*, tr. it. di R. Garaventa, G. Cunico, intr. di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Jouvence, Roma 1987; M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i.B. 1972-1974.

89 J.L. Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.

90 Cfr. M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare* (1951), in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 96-108. "Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura", LU46, pp. 102-103.

91 LU46, p. 93. "*Hethos anthropos daimon*, dice lo stesso Eraclito: «Il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto per il presentarsi del dio (dell'in-solito)»", ibid.

sare la verità dell'essere "come elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente" e questa è già l'etica originaria. E tuttavia, "questo pensiero non è nemmeno etica per il fatto che prima è ontologia"[92]. Nancy sottolinea come il soggiorno (*hethos*) sia lo stesso «ci» in quanto *Aperto*: "un soggiorno è quindi molto più una condotta che una dimora". Il filosofo francese legge l'etica originaria come prassi di vita identificabile con la cura e la custodia della verità dell'essere, e quindi la pensa come più fondamentale di qualsiasi ontologia, allo scopo di dimostrare che "il pensiero dell'essere non soltanto implica un'etica, ma molto più radicalmente si implica come etica"[93]. Per quanto il filosofo francese prenda le distanze dal dibattito anglosassone, schematicamente riassunto nelle posizioni contrapposte circa il fondamento o non-fondamento della morale, che vede gli aristotelico-tomisti da una parte e i liberali dall'altra, alla fine sembra condividerne gli esiti, ossia il fatto di "accedere all'etica come fondamento dell'essere"[94]. Il secondo carattere dell'*Heimat*, allora, consisterebbe nell'assenza di un'etica tradizionalmente intesa e, al contrario, in un *hethos* che è comportamento e prassi di vita in quanto custodia e cura.

L'errore/errare dell'uomo consiste nell'allontanarsi, a causa del pregiudizio naturalistico (l'animalitas) e metafisico (la ratio) intorno all'essenza della sua humanitas, dalla *Heimat*, che coincide con il suo proprio "abitare storico come vicinanza all'essere", vicinanza che "si preserva e si vela l'essere stesso" (LU46, p. 61, nota a). L'essere senza patria – la spaesatezza – consiste allora in un duplice andamento: da un lato essa manifesta l'abbandono da parte dell'essere dell'ente, abbandono che non è solitudine esistenziale[95] ma isolamento, e dall'altro l'oblio dell'essere da parte dell'ente ek-sistente, "in conseguenza del quale la verità dell'essere rimane impensata"; l'oblio si mostra con le sembianze della manipolazione tecnica che l'uomo attua nei confronti dell'ente, proprio in quanto l'uomo si rapporta nel suo sapere e nel suo lavorare e operare unicamente all'ente. Va detto però, che tale situazione non è specifica dell'epoca moderna e dell'età avanzata della tecnica, ma "fin dai tempi

92 J.L. Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger*, cit., p. 36.
93 Ivi, p.24.
94 Ibidem. Cfr. H. Putnam, *Etica senza ontologia* , tr. it. di E. Carli, prefazione di L. Perissinotto, B. Mondadori, Milano 2004.
95 Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, tr. it. e note di A. Fabris, intr. di C. Angelino il melangolo, Genova 1983; Id., *Perché i poeti*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit.; M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, tr. it. di G. Zabonetti, Einaudi, Torino 1975.

antichi l'«essere» è preso per l'«ente», e viceversa l'ente per l'essere; ciò significa che sin dai tempi di Platone e Aristotele era invalso il capovolgimento della metafisica[96]. Il totale e onnipervasivo oblio dell'essere fa si che la spaesatezza divenga "un destino mondiale" e per questo motivo essa deve essere pensata in relazione alla *Seinsgeschichte*, in quanto prodotta dallo stesso destino (*Geschick*) dell'essere che si dà nella modalità della metafisica, "fase eminente della storia dell'essere, e finora la sola che possiamo abbracciare con il nostro sguardo"[97].

Nessuna delle articolazioni o forme in cui la metafisica storicamente si è costituita – siano esse l'idealismo, il materialismo, o quella cristiana – possono cogliere, "in senso pieno", ciò che dell'essere "ora è". Nella nota corrispondente (a. *La dottrina platonica della verità*, I ed. 1947, LU46, p. 72), Heidegger si chiede "che cosa c'è ora – ora, nell'epoca della volontà di volontà? Ora c'è incuria (*Verwahrlosung*) [trascuratezza, abbandono, ndr] incondizionata; questa parola è pensata rigorosamente nel senso della storia dell'essere: senza-cura, senza-custodia (*wahr-los*); il suo contrario è: appartenere al destino". È questo un passo essenziale; l'epoca post-bellica, che già preannuncia lo scontro tra le due superpotenze – tra americanismo e comunismo, radicalizzando l'opposizione Occidente/Oriente – è il tempo non solo della mancanza di patria ma anche dell'assenza di quel esistenziale fondamentale che è la *Sorge*, per cui e in cui consiste l'essenza propria dell'uomo come "pastore dell'essere". Senza cura, senza custodia, in un mondo in cui vige l'assoluta incuria, l'uomo vive – inconsapevolmente – nella più profonda spaesatezza, in una temporalità anch'essa oggettivata[98] e

96 Cfr. W. Beirwaltes, *Il ritorno di Heidegger ai Greci*, tr. it. di E. Peroli, «Annuario Filosofico», n. 12, 1996, Mursia, Milano 1997, pp. 53-77; E. Berti, F. Bianco, M. Vegetti, *Heidegger e i* Greci, in «Paradigmi», Anno XXI, n. 61, Nuova Serie, gennaio-aprile 2003, pp. 177-205; H.G. Gadamer, *I Greci*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, cit., pp. 124-137; M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), MHGA Bd. 22, hrsg. von F.K. Blust, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, tr. it. di G. Gurisatti, saggio introduttivo di F. Volpi, pp. 17-64, Adelphi, Milano 2000.

97 M. Heidegger, *L'oltrepassamento della metafisica*, cit.

98 Cfr. SuZ, cap. VI, *Temporalità e intratemporalità come origine del concetto ordinario del tempo*, pp. 576-620 (404-437); J. Derrida, *Ousia e Grammé*, in Id., *Margini. Della filosofia*, cit., pp. 61-104; F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit., pp. 217-265; Id., *Tempo che dissolve e tempo che produce. Osservazioni in margine ai paragrafi 65-83 di Sein und Zeit*, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 303-316; nello stesso volume si vedano i contributi di L. Ruggiu, *Anima e tempo in Aristotele*, pp. 37-62; G. Severino, *Il tempo in Hegel*, pp. 256-265; C. Esposito, *Heidegger e l'esperienza*

seriale che fa dell'esistenza un transito insensato, in una dimensione storica che è semplice *Historie*, susseguirsi irrazionale di fatti, che devono essere incasellati secondo una catalogazione razionale – la cronologia – come libri di una biblioteca negli scaffali (*Gestell*)[99].

Questa "ricaduta" tecnico-metafisica dell'uomo e del suo modo di pensare e di operare provoca la *fine della filosofia*[100], sia perché essa viene totalmente assorbita dalle scienze, sia perché quest' *uomo in-curante* non sente il bisogno della filosofia, ma solo dell'immagine riflessa del mondo che viene costruita e sempre nuovamente elaborata dalla tecnica.

L'uomo che, in quanto animal rationale, soffre l'*Heimatlosigkeit*, vive la condizione di "esiliato"; certo, "esiliato dalla verità dell'essere", che è lo status in cui ogni uomo si trova, e non la condizione politica di esiliato. Eppure Heidegger sembra servirsi qui della famiglia terminologica dell'*esilio*, anche per ricordare l'esperienza storica sofferta dagli esuli. La mancanza di patria può dunque essere pensata nella sua evenienza e fatticità storica come esilio e l'uomo che la vive come esule. L'esiliato, il senza patria, è sì l'uomo che abita nell'oblio della verità e nell'assenza dell'essere, quell'uomo che "gira attorno a se stesso come *animal rationale*" (LU46, p. 73), ma anche l'uomo della Shoah, l'ebreo senza patria, apolide – espulso o internato, sradicato dalla propria casa (*Heimat*) ed espropriato della propria lingua[101].

Anche Cioran vive la sofferenza dell'esilio; egli tuttavia rinuncia alla sua lingua natale, il rumeno, per esprimersi e scrivere in francese; si può dire che la perdita della patria è la perdita dell'origine e del radicamento alla terra, la perdita, che è lutto, della propria lingua e dunque della propria identità. Esiliare, come internare, è togliere ciò che rende uomo l'uomo, privarlo della sua stessa modalità di essere-nel-mondo; la nostalgia – il dolore del peregrinare e della lontananza che è assenza e perdita della propria casa e della propria lingua – non viene attenuata dall'apprenderne una nuova, per poter ricominciare a comunicare; e Cioran, a differenza di Jean

protocristiana del tempo (un promemoria), pp. 291-302.

99 "«La scienza» fa parte dell'impianto (*Ge-stell*) che ancora occulta (*verstellt*) l'evento", LU46, p. 71, (nota a I ed. 1949). Cfr. A. Boutot, *La science moderne et la métaphysique de l'humanisme*, in b. Pinchard, *Op. cit.*, pp. 347-364.

100 Cfr. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit.

101 Decisivo sull'argomento è il testo di J. Derrida, *Il monolinguismo dell'altro. O la prolessi dell'agire*, tr. it. e intr. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 2004; Cfr. pure, Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, cit.

Améry[102] che continuerà a esprimersi e a scrivere nella sua lingua madre, il tedesco, sente tutta la sua *inadeguatezza* verso la nuova lingua che deve usare, nel cercare parole che lo aiutino a rompere l'abisso dell'oscurità dello straniero[103], attraverso un estenuante lavoro di limatura, perfezionamento e riscrittura, che lo possa portare – lui "emigrato danubiano" che possiede quella "cadenza melodica in lui natia" – a una lingua che sfiori la perfezione, ricercata, ma tutta irrorata dalla violenza dell'odio, dalla forza del nichilismo, che la rendono vera e autentica[104].

E la riflessione su esilio e lingua materna è al centro anche dell'intervista rilasciata il 28 ottobre 1964 alla televisione della Repubblica Federale Tedesca da H. Arendt a Günter Gaus[105]. Alla richiesta dell'intervistatore se ad Arendt mancasse l'Europa prehitleriana e cosa le mancasse o sentisse irrimediabilmente perduto, la risposta fu netta: "non mi manca affatto (...) che cosa resta? Resta la lingua". Arendt si è sempre rifiutata in modo deliberato di perdere la propria "madre", mantenendo un distacco significativo dalle altre lingue, che pure parlava molto bene (il francese) e con le quali ora scriveva (l'inglese). Ma la differenza tra la lingua madre e un'altra lingua consiste nel fatto che "in tedesco conosco a memoria gran parte della

102 Cfr. J. Améry, *Levar la mano su di sé*, tr. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1990; Id., *Intellettuale a Auschwitz*, tr. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Forse meglio di altri che riflettono sull'olocausto, Jean Améry (pseudonimo di Hans Mayer) denuncia come le colonne liberali su cui poggia la civiltà occidentale non siano ben piantate in profondità se hanno potuto sopportare l'orrore di Auschwitz. L'esiliato è stato privato della sua patria, del suo luogo d'origine e una "nuova patria non esiste"; cfr. K. Imre, *Essere senza destino*, tr. it. di B. Griffini, Feltrinelli Milano 2004; Id., *Il secolo infelice*, tr. it. di K. Bandor, Feltrinelli, Milano 2007; J. Derrida, *Sopra-vivere*, tr. it. di G. Cacciavillani, Feltrinelli 1982; P. Sloterdijk, *Derrida egizio*, tr. it. e postfazione di R. Kirchmayr (*A margine di un dialogo impossibile. Derrida/Sloterdijk*); G. Anders, *Saggi dall'esilio americano*, Palomar, Bari 2003; P. Celan, *Di soglia in soglia*, tr. it. e intr. a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 1996.

103 Cfr., A. Camus, *Lo straniero*, cit.; J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 2003; E. Levinas, *Tra noi.Saggi sul pensare l'altro*, tr. it. e intr. di E. Baccarini (*L'altro im-presenstabile. Amore e/o giustizia*); G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, cit., pp. 580-584; B. Giacomini*; Relazione e alterità. Tra Simmel e Lévinas*, Il Poligrafo, Padova 1999.

104 Cfr. G. Ceronetti, *Cioran, Lo squartatore misericordioso*, nota introduttiva a E.M. Cioran, *Squartamento*, tr, it. di M.A. Rigoni, Adelphi, Milano 1981; E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, L. Colasanti, C. Laurenti, Adelphi, Milano 2002.

105 Cfr. H. Arendt, *"Che cosa resta? Resta la lingua". Una conversazione con Günter Gaus*, tr. it. dall'inglese e intr. di P. Costa (*Il dono di un cuore comprensivo. Hanna Arendt di fronte al Novecento*), in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 1-25

poesia tedesca; le poesie sono in un certo senso sempre lì, sullo sfondo dei miei pensieri. Questo può accadere una sola volta nella vita (...). La lingua tedesca è la cosa essenziale che è rimasta e che ho sempre volutamente conservato"[106].

Sono due modalità di esilio e due scelte di identità linguistica differenti quelle messe in atto da Cioran e da Arendt; da una parte, vi è l'abbandono della lingua madre e la perfezione della lingua seconda tecnicamente ricercata e che mostra tutta l'alienazione e lo sradicamento nichilistico dell'esistenza; dall'altra, il preservare e il difendere la lingua materna dalla violenza e dall'esilio, non tanto per ricordare con rabbia o nostalgia, quanto piuttosto per affermare l'impossibilità da parte dei carnefici di estirpare ciò che ci è di più proprio. Si scontrano così non solo due comportamenti di fronte alla Storia, ma soprattutto due interpretazioni dell'esistenza umana. Molti altri potrebbero essere gli esempi di filosofi e intellettuali che hanno vissuto l'eperienza dell'esilio e della perdita, di Benjamin suicida come di Canetti, quest'ultimo un caso assolutamente specifico in quanto ha saputo acquisire la ricchezza della plurilinguisticità[107].

5. *Poesia e terra natìa*

L'uomo della ratio non sfugge, in virtù della sua *logica*, alla perdita della patria, ma non sembra esserne conscio, avendo innalzato il muro protettivo della certitudo progressiva e infinita della tecnica; l'esperienza di estraneità, di sradicamento, di mancanza di luogo (*Ort*)[108] è l'esperienza dello straniero e dell'esser-altro (l'*Ent-ausserung* hegelo-marxiana), in quanto non

106 Ivi, p. 14.

107 Cfr., E. Canetti, *La lingua salvata*, tr. it. di A. Pandolfi, R. Colorni, Adelphi, Milano 1980; Id., *La coscienza delle parole*, tr. it. di R. Colorni e F. Jesi, Adelphi, Milano 1994. Per tentare una "complessa tassonomia" che distingue tra ebrei tedeschi di lingua tedesca (come Adorno, Anders, Arendt, Benjamin, Buber, Rosenzweig, Scholem e tanti altri) da ebrei non tedeschi di lingua tedesca (come Canetti, Celan, Cioran, Kafka e molti altri), che tuttavia hanno avuto uno stretto rapporto con la lingua tedesca (come Levinas), è interessante vedere l'articolo di Donatella di Cesare, *La lingua madre parlò la lingua della morte*, in «il Manifesto», 26 agosto 2003.

108 Cfr. M. Heidegger, *Georg Trakl. Erörterung seines Gedichtes*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, ora in Id., *Unterwegs zur Sprache*, (1950-1959), MHGA Bd. 12, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Trakl*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo, M. Caracciolo Perotti, presentazione di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1984, pp. 45-81.

appartiene ad alcun luogo; la mancanza di *appartenenza* è *Heimatlosigkeit* in quanto estraneità e perenne esilio che porta l'uomo a una introspezione scompositiva, a quel dualismo insanabile anima/corpo, che gli permette tuttavia di pensarsi in prima battuta come animale, vivente appartenente al genere della vita biologica (zoè) e in seconda battuta, arricchita tale sua vitalità tramite la ratio, scoprendosi cioè dotato di logica[109], si determina come soggettività. Anestetizzato dalla cultura del vedere, dall'operare tecnico e dall'economia monetaria, dall'idolo denaro livellatore universale[110], l'uomo della tarda modernità non percepisce più i confini della estraneazione (*Ent-fremdung*) e dello sradicamento (*Entwurzlung*) che dovrebbero causare sofferenze e angoscia per il distacco dalla verità dell'essere; al contrario, l'uomo si mostra sempre più certo e convinto della correttezza (*Richtigkeit*) della modalità di vita scientifico-tecnologica.

Chiunque lasci la propria patria, la terra natìa, diviene straniero – e forse è proprio tale consapevolezza che induce Heidegger a rinunciare alla cattedra di Berlino – non solo rispetto alla comunità in cui approda, ma anche ai luoghi, precipitando in una condizione di radicale distacco e isolamento. Qualsiasi ricerca di un rifugio sembra vana e l'esule diviene colui che oltre a essere un *heimatlos* è costretto pure a peregrinare. Tuttavia, questo andare di luogo in luogo non corrisponde affatto alla modalità di vita del *Waldgänger*, l'essere viandante per i boschivi *Holzwege*; il *Waldgänger* non è *heimatlos*, anzi è l'uomo radicato nella terra natia; egli, a differenza di chi emigra, non fugge dai propri luoghi, piuttosto nel suo continuo cammino li abita come proprio rifugio e dimora; il suo allontanarsi non è isolamento, ma solitudine, perché egli non soffre l'inconoscibilità dei luoghi che altresì affligge l'esule, che vive in una diversa temporalità e appercezione spaziale, determinate dal passato e dal ricordo dei luoghi abbandonati[111]. Per l'esule, l'uomo della *Heimatlosigkeit* – l'uomo della tarda modernità – non c'è futuro né possibilità di cammino; per quest'uomo, che è l'uomo con-

109 Cfr. M. Heidegger, *Logica e linguaggio*, cit., pp. 7-35.

110 Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit., p. 70.

111 Cfr. E. Borgna, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2003. Seppur la nostra interpretazione non si rifaccia a un piano psicologico-fenomenologico, il testo offre suggestioni e analogie di interesse per il nostro percorso. Si veda anche, M. Zambrano, *Beati*, tr. it. e intr. a cura di C. Ferrucci, SE, Milano 2010 (Feltrinelli, Milano 1991); Id., *Chiari del bosco*, tr. it. e intr. di C. Ferrucci, Bruno Mondadori, Milano 2004 (Feltrinelli, Milano 1992); L. Bonesio, *Terra*, *singolarità*, *paesaggi*, in L. Bonesio (a cura di), *Terra e luoghi nell'epoca della mondializzazione*, Arianna editrice, Bologna 2000; Id., *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano 1997; C. Resta *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero in M. Heidegger*; L. Boella, C. Resta, *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei Titani*, cit.

temporaneo dell'Occidente, il mito del progresso sembra definitivamente tramontato[112].

Di *Heimat* e di *Ort* parlano i poeti. Essi sanno distinguere la terra natìa dalla patria nazionale, il luogo dalla geografia, e per Heidegger, Hölderlin con la sua elegia *Heimkunft*, il ritorno a casa, si prende cura "che la «gente della sua terra» trovi la propria essenza" (LU46, p. 67). Nell'arrivare, uomini, luoghi e cose "ispirano la fiducia di ciò che è intimo"[113]; e tuttavia, ciò che hanno di più proprio lo tengono ancora nascosto; "arrivando, colui che ritorna a casa non ha ancora raggiunto la patria" (PH43, p. 17). La *Heimat* preserva il tesoro – che è "il destino (*Geschick*) di una destinazione (*Schickung*), ossia è, come noi diciamo adesso, storia (*Geschichte*)" –, ciò che ha di più proprio, per gli uomini che abitano il "paese natio", il tesoro che è l'essere tedesco; coloro che vivono nella patria, affannati dalle preoccupazioni quotidiane, "non sono ancora pronti ad avere quanto è più proprio della patria, «il tedesco» come loro proprietà" (PH43, p. 18).

Il testo del 1943 fornisce un'interpretazione di «patria» legata ancora all'ideologia etnico-nazionalistica, diversamente da come avviene nel *Brief* del 1946. Se questa è una prima sostanziale differenza che non svincola ancora del tutto Heidegger da una lettura «politica» di Hölderlin – l'*Heimkunft* è l'appartenenza, il divenire di casa (*heimisch*), all'essenza della patria –, una seconda possibile analogia va smontata. Anche Hölderlin scende dalle montagne per giungere al paese, ma questa discesa è un ritorno in patria che non ha nulla a che vedere con la discesa dai monti di Zarathustra verso la Città. Infatti, nella *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger sostiene che Nietzsche "è stato l'ultimo a esperire la spaesatezza", restando tuttavia ancorato alla metafisica, dalla quale ha cercato di evadere con una operazione di "rovesciamento della metafisica" – l'errore che come si è visto sarà ripetuto in altro modo da Sartre – che altro non era se non "portare a compimento l'impossibilità di una via di uscita" (LU46, p. 67). Le due differenti modalità di discesa, il ritorno alla terra natìa e quindi al radicamento nell'essenza segreta – l'essere proprio tedesco – e l'andare verso il mondo degli ultimi uomini mostrano da un lato la possibilità, attraverso

112 Cfr. S. Latouche, *La fine del sogno occidentale*, tr. it. e postfazione di C. Milani, Eleuthera, Milano 2010²; G. Sorel, *Le illusioni del progresso*, tr. it. di F. di Montereale-Mantica, intr. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

113 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, (1936-1968), MHGA Bd.4, hrsg. von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, *La poesia di Hölderlin*, tr. it. e avvertenza a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, in particolare, «*Arrivo a casa. Ai miei familiari*», pp. 7-37. D'ora in poi il testo sarà citato con la sigla PH43.

il dire del poeta, di avvicinare il segreto più lontano – il senso dell'essere e la sua verità – ove *Heimat* e *Lichtung* si sposano – e dall'altro il senso tragico dell'oltreuomo, di chi cerca un nuovo radicamento nel superamento (*über*) della civiltà occidentale. La casa di cui parla Hölderlin "indica qui lo spazio che apre per gli uomini quello spazio nel quale soltanto essi possono essere «a casa propria» e così nel proprio del loro destino" (PH43, p. 20), *Heimat* come *Lichtung*, come terra che dona spazio agli uomini e che li dispone storicamente; "questo spazio è un dono della terra intatta. Essa dispone i popoli nel loro spazio storico". Anche Hegel aveva parlato di «sentirsi a casa propria»[114], e si potrebbe, vista la vicinanza dei due, tracciare anche un'analogia; ma qui interessa far vedere come l'*Heimat* sia essenzialmente la terra natìa, che sola concede all'uomo di trovare la sua essenza di pastore dell'essere.

La terra è la Suevia, terra madre che ha come dimora il focolare della casa (*Heimat* ha anche questi due significati). Ma il focolare non è solo il luogo di ritrovo e di racconto, è anche il luogo che custodisce il fuoco, ossia l'elemento essenziale dell'officina, l'essenza del lavoro, officina "in cui viene forgiato ciò che è stato deciso in segreto". Il «focolare della casa», l'*Heimat*, la terra materna, "la Sueva abita vicino all'origine"; la terra natìa "è il luogo della vicinanza" alla comunità del lavoro e alla verità dell'essere. Questa sua vicinanza che non è propria unicamente del suo essere luogo ma anche *voce* è l'essenza stessa della patria e per questa ragione alla Suevia è innata"la fedeltà verso l'origine". Abbandonare la terra natìa – andare in esilio – è sempre una costrizione, poiché significa allontanarsi dall'origine e perdere così la propria essenza, come al contrario "l'arrivo a casa è il ritorno nelle vicinanze all'origine" (PH43, p. 28). Ma chi può far ritorno? L'anarchico *Waldgänger*, il viandante che ha intrapreso con il suo fardello il viaggio verso l'origine "per farvi esperienza di ciò che va cercato, per tornare indietro, in quanto cercatore più esperto". Questa decisiva pagina del commento heideggeriano della poesia di Hölderlin – poesia che non è tale: "L'elegia *Arrivo a casa* non è una poesia (*Gedicht*) sull'arrivare a casa, ma invece questa elegia è, in quanto è la poesia (*Dichtung*) che è lo stesso arrivare a casa" (PH43, p. 30) – oltre all'arrivo che presuppone una partenza, un allontanamento, dice anche un *nostos*, un ritorno che è ri-appropriazione della propria essenza.

114 Su questa locuzione che è un vero e proprio *Grundbegriff*, insiste giustamente L. Ruggiu, *Logica, Metafisica e politica. Hegel a Jena*, cit.

Porre il tema della vicinanza, che abbiamo già visto essere centrale nel *Brief*, propone due specifiche riflessioni circa la terra e il viandante. Per motivi di architettura del lavoro si partirà con l'analisi del secondo tema.

La terza parte dello Zarathustra nietzscheano inizia con il paragrafo che titola "*Il viandante*"[115] e qui sì le analogie sono difficilmente aggirabili. Zarathustra mentre sale verso la montagna – nel commento all'elegia di Hölderlin citata, Heidegger. afferma che il viandante "è andato lassù, all'origine" (PH43, p. 28) – ripensa alle molte peregrinazioni fatte in *solitudine*, ai tanti monti già saliti, "io sono un viandante e uno scalatore di montagne"; nel suo destino e nelle sue esperienze ci sarà sempre e solo un peregrinare e un salire montagne, "si vive alla fine solo ciò che si ha in sé", e Zarathustra che ha caricato su di sé il peso del viaggio – Heiddegger dice: "può ritornare solo colui che prima e forse già per lungo tempo si è caricato sulle spalle in quanto viandante, il peso del viaggio" (ibid.) – si chiede: "che cosa *potrebbe* ora ancora accadermi che non fosse già mio proprio? *Esso non fa che ritornare*, *che ritornare a casa*, il mio stesso è ciò che di esso fu a lungo in *terra straniera*" (Z83/85, p. 175). Si potrebbe obiettare che qui Nietzsche è ancora vincolato alle catene del soggettivismo metafisico e quindi la sua riflessione si sviluppa su un piano ontico, mentre per Heidegger l'ascesa verso l'origine come l'*Heimatkunft* stanno sul piano della verità dell'essere, nella vicinanza/lontananza dell'apertura della *Lichtung*. Eppure, anche per Nietzsche il *ritorno a casa* lenisce e cura il sentimento di sradicato che si agita nell'esistenza in *terra straniera*, e in quanto camminatore solitario che non ama le pianure e non sa stare fermo a lungo, ha già raggiunto ciò che gli è suo proprio.

Ma oltre a ciò, a dimostrazione che lo Zarathustra viandante è l'uomo che Heidegger reperisce in Hölderlin, Zarathustra sa di trovarsi "di fronte all'ultima cima e di fronte a ciò che più a lungo mi fu risparmiato"; ora Zarathustra deve mettersi in cammino per l'ultima volta, ora gli aspetta il cammino più lungo e più duro, quello di abbandonare definitivamente il suo esser uomo, di tagliare la strada dietro di sé, di non farsi seguire dagli "ultimi uomini" – coloro che preferiscono volere il nulla piuttosto che non

115 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, t. 1 a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, 1976; Piccola Biblioteca Adelphi, 1979, *Il viandante*, pp. 185-188. Qui si è fatto riferimento alla versione a cura di G.Pasqualotto, tr. it. di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1985, pp. 175-178. Nel testo con la sigla Z83/85. Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare. Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, cit., pp. 34- 142.

volere[116] –, di incamminarsi da solo "sulla strada della (...) grandezza", ove cima e abisso sono la medesima esperienza, i medesimi luoghi; "tu ti incammini sulla strada della tua grandezza; è divenuto ora il tuo estremo rifugio ciò che è stato finora il tuo estremo pericolo!" (Z83/85, p. 176).

Sono queste tutte caratterizzazioni che ritroviamo nello Hölderlin heideggeriano, la cui lettura si impernia sulla centralità dell'arrivare come verbo senza soggetto; non si tratta qui dell'arrivo di Ulisse né delle peripezie di Mr. Bloom, qui invece viene meno l'uomo come agente e al suo posto si impone fenomenologicamente l'azione verbale, quel più alto arrivare a casa, cioè l'essere in atto della potenza dell'essenza. Zarathustra deve salire "al di là del proprio cuore", poiché ora l'imperativo è "imparare a distogliere lo sguardo da sé", operazione necessaria "per vedere *molto*"; Zarathustra ha ormai superato "l'uomo della conoscenza" che guarda e vede solo cause. In quanto il suo sguardo è rivolto alla sostanzialità , "al fondo e al sottofondo" di tutte le cose, "per questo devi salire al di sopra di te stesso"; l'*ultima* cima che Zarathustra deve ascendere è quella che gli permette di guardare giù verso se stesso, verso quell'io che ora non è più perdita di identità e di coscienza, il precipitare nel vuoto della persona; essa conduce Zarathustra verso la libertà, lo libera dall'essere uomo e lo porta all'essere un Sè. Questa cima, tuttavia, è il luogo in cui comincia "l'ultima solitudine di Zarathustra"; se le montagne vengono dal mare, "dal più profondo deve giungere alla sua altezza la cima più alta" (Z83/85, p. 177). Non si intende in questa sede discutere l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche – cosa alla quale si può solo rimandare – quanto si tenta di far vedere come sia in Nietzsche che nello Hölderlin di Heidegger vi sia una *metamorfosi* dell'uomo così come viene magistralmente descritta da Kafka in chiave allegorica; se l'inquietante racconto kafkiano può essere letto come il ritornare dell'uomo al suo stato primario e, aristotelicamente, al suo genere prossimo, inteso come *animalitas*, animale tuttavia dotato di ratio e sentire, tanto che lo scarafaggio rimane pur sempre Gregor Samsa, ossia un individuo raziocinante che ha abbandonato le sembianze umane, la *forma* uomo, per divenire nuda vita e *homo sacer*, vittima sacrificale, questa metamorfosi è più vicina a Zarathustra che all'uomo di Heidegger. Per quest'ultimo, infatti, se metamorfosi deve esserci dev'essere una metamorfosi d'essenza, per la quale genere e specie (animalitas e ratio) vengono meno in quanto elementi distintivi dell'essere dell'uomo, pur non scomparendo nella sua composizione; per Heidegger, cioè, "l'arrivo a casa (*Heimkunft*) è l'avvenire (*Zukunft*) dell'essenza storica dei Tedeschi" (PH43, p. 36).

116 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale,* cit., p. 157.

3. Rimanendo ancora al tema della relazione tra linguaggio poetico e terra natia è utile prendere in considerazione un testo del 1961 che titola *Sprache und Heimat*[117]. Heiddeger in questo saggio prende in considerazione la figura del *dialegein* – "l'effetto del parlare reciproco" – in quanto *Dialeckt*, lingua madre; il linguaggio, scrive Heidegger, inteso come comunicazione universale – come "linguaggio planetario universalmente comprensibile (decisivo è l'aspetto per la nostra contemporaneità dominata dall'imperialismo linguistico anglo-americano) – ancora non c'è e per linguaggio s'intende sempre e ancora la lingua delle popolazioni e delle stirpi in cui "vengono destinalmente alla nascita [e] in cui crescono e abitano". Ciò per Heidegger significa che "su questa terra non *c'è la* terra natìa". Senza un autentico e proprio linguaggio che parli e ascolti la voce della casa dei genitori non vi è nemmeno *Heimat*. La terra natìa è destino; e il linguaggio dev'essere linguaggio di quella casa; solo allora il linguaggio diviene lingua materna, dialetto (*Dialeckt*).

Ma in questa epoca il rapporto e i legami che erano stati tramandati tra linguaggio inteso come lingua materna, ossia dialetto e *Heimat* "sono già sfasciati"; l'uomo è senza terra natìa – *ohne Heimat* – come aveva già sottolineato Nietzsche[118] – anche se tutti luoghi o quasi sono stati ormai antropizzati (ma forse è proprio questa la ragione della mancanza di patria). In questo tempo in cui la pianificazione e la "manovra umana detengono il predominio del linguaggio neutro e piano", dimentico del dialetto che è la lingua madre, l'uomo occupa la terra ma è privo della propria terra natìa. Allora Heidegger, attraverso la *Alemanische Gedichte* di J. P. Hebel e dell'apporto di una breve poesia di J. von Eichendorff vuole porre il dialetto, sia esso quello tedesco meridionale o della Slesia superiore, come il linguaggio del radicamento, che parla in un ambito del territorio o in un ceppo di popolazione che abita la propria terra natìa. Al dialetto corrispondono i luoghi: il fiume Wiese che nasce dal Feldberg nella Foresta Nera e sfocia presso Basilea nel Reno, non è solo un paesaggio ma anche e soprattutto

117 Cfr. M. Heidegger, *Sprache und Heimat*, in *Dauer im Wandel*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt, Verlag Callwey, Müinchen, *Linguaggio e terra natìa*, tr. it. e note a cura di R. Cristin, in «aut aut», nr. 235, gennaio-febbraio 1990, pp. 3-24. Il testo heideggeriano riguarda l'opera poetica di J.P. Hebel, ma tutto il volume è di interesse per il rapporto di Heidegger con la poesia, in particolare con Rilke e René Chair.

118 "Le cornacchie gracchiano/E compiono sibilanti voli verso la città/ – presto nevicherà,/ Guai a colui che non ha terra natìa/», F. Nietzsche, *Senza terra natìa,* citato da Heidegger a p. 4; in F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (1882-1888)*, «Opere Complete di Friedrich Nietzsche», vol. IV, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1982.

una saga, "la Wiese appare poeticamente nella forma di una ragazza in fiore che si sposa a Basilea con il giovane Reno, che nasce dal San Gottardo". La poesia, dice bene Heidegger, non parla "per enunciati, ma "per immagini" e l'immagine (*Bild*) è il produrre (*bilden*) del dire poetico (*sagen*). *Bilden* in quanto portar-fuori (*Her-vor-bringen*) – come Heidegger scrive riguardo all'agire umano nell'incipit della *Lettera sull'«umanismo»* – "portare davanti (*vor*) nel non- nascosto, nel manifesto" è ciò che è portato fuori, cioè "formato", "è la creazione (*Gebild*)". L'immagine appartiene originariamente alla creazione, la *Bild* alla *Gebild*, essa è produzione (*Hervorbringung*) della prima e non viceversa. Così l'immagine del ritorno a casa della stanca signora, che è la metafora del sole che tramonta, non svela la località che "rimane misteriosa". Il dialetto ridà l'immagine del paesaggio della terra natìa, ove le valli della Foresta Nera e le attività delle fattorie si integrano a vicenda; vi è insomma solo qui il *Wälderbülblei* – il ragazzo dei boschi – un *Wälder* che non vive di logica e calcolo ma che deve la propria origine alla *Heimat*, al prato, ai monti e alle valli. Il paesaggio non è dunque una visione unicamente bucolica o ecologista ma è la concreta e fattiva esistenza della *Quadratura* – recinto di cielo e terra, divini e mortali – in cui il linguaggio originario riecheggia nel dialetto, cioè in quel "linguaggio che è infinitamente diverso da una lingua moderna universale"; in questo senso vi è una inscindibile relazione tra dialetto e linguaggio originario, che si dà come "l'essenza poetica del linguaggio destinalmente radicata nel suolo" (SH61, p. 21). Il *sagen* poetico, e solo esso, concede agli uomini di abitare "sulla terra sotto il cielo dinanzi ai divini"; poter trovare rifugio in un luogo radicato alla terra è ciò che permette "il soggiorno nel cammino terreno degli uomini che abitano la terra". Quindi, *Sparche und Heimat* – linguaggio e terra natìa – va letto come Sprache *als* Heimat, ossia linguaggio *come* terra natìa.

In una lettera a H. Arendt del 19. II. 1928, Heidegger scrive che durante le vacanze di Natale ha letto *Un vagabondo* di Knut Hamsun[119]; "Hamsun – continua – è un filosofo, ma lo è senza che la sua arte ne risulti appesantita"; ma è il seguito che mette in luce l'aspetto per noi più significativo: la "splendida vicinanza alla terra, al paesaggio, agli istinti, alle cose elemen-

119 Cfr., K. Hamsun, *Il risveglio della terra*, tr. it. di L. Taroni, Edizioni Librarie Italiane, Milano 1945; Id., *Vagabondi*, tr. it. di E. Pocar, postfazione di C. Magris (*Il ritorno del viandante*), Mondadori, Milano 1979; Id., *Pan e altri racconti*, tr. it. C. Giannini, intr. di C. Marzi, Sansoni, Firenze 1966. In particolare si vedano i racconti lunghi *Un viandante canta in sordina*, e *Cespugli*. Cfr. J. Hillman, *Saggio su Pan*, tr. it. di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1997.

tari – questa totalità ininterrotta della vita" sono già i temi che diverranno centrali nello Heidegger dei primi anni Trenta.

Qui ci interessa in modo specifico il riferimento alla terra; va ricordato, tuttavia, che lo scrittore norvegese viene citato da Heidegger nella *Einleitung in die Metaphysik* anche circa il problema del nulla[120]; la terra di cui parla Hamsun e in cui Heidegger riconosce l'elementare e l'originario può essere vista pericolosamente vicina all'*Heimat* esaltata dagli esponenti del movimento nazional-patriottico, contrapposta alla grande città sede del «manchesterismo» e del proletariato e proprio per tali ragioni considerata un pericolo mortale per quell'ambiente rurale incontaminato che era stato elevato "a modello" per la struttura sociale (...); nella contrapposizione naturale di campo e foresta [Riehl, l'autore del best seller *Land und Leute* del 1863, n.d.r.] vedeva la giustificazione a preservare le differenze, altrettanto naturali, tra ceti sociali"[121]. Ma in realtà in Hamsun così come in Heidegger, ciò che prevale è il sentimento del non-fondamento e del non-radicamento, che non è alienazione e fuga dalla realtà, ma una sorta di nomadismo anarchico, che caratterizza tanto lo Jünger del dopoguerra, quanto quel "passeggiatore solitario" che è stato Robert Walser[122].

In un illuminante saggio[123], Magris mette in luce le tematiche essenziali dei romanzi e dell'estetica di Hamsun; l'eroe non è solo il fannullone perdigiorno come aveva sottolineato Benjamin e come Thomas Mann "aveva celebrato" nelle sue *Considerazioni di un impolitico*[124], riprendendo la

120 In *Il viaggio di Augusto intorno al mondo* Hamsun "ci rappresenta gli ultimi anni e la fine di questo augusto in cui s'incarna l'onnipotenza sradicata dell'uomo moderno, nella forma di un'esistenza che non può perdere il suo rapporto all'insolito, in quanto rimane, pur nella sua disperata impotenza, autentica e sovrana", EM35, pp. 37-38. Heidegger poi cita un passo finale del libro in cui Hamsun scrive: «Qui il nulla si incontra con il nulla, e non c'è nulla, nemmeno un pertugio». Per Heidegger "la questione del nulla si pone (...) in modo tutto particolare " e proprio per tale ragione diviene necessario riprendere l'interrogazione "portarla fino in fondo". Si veda pure, R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

121 Cfr. G. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich*, cit., p. 33.

122 Cfr. R. Walser, *La passeggiata*, tr. it. di E. Castellani, Adelphi, Milano 1976; M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2002.

123 Cfr. C. Magris, *Fra le crepe dell'io: Knut Hamsun*, in Id., *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1999², pp. 142-163.

124 Cfr. W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione*, tr. it. di A. Marietti, nota introduttiva di C. Cases, Einaudi, Torino 1973, p. 91; Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, cit., pp. 327-332; J. von Eichendorff, *Vita di un perdigiorno* tr. it.

"schiera randagia" di personaggi liberi e fuggiaschi dal capostipite del buono a nulla di Eichendorf. Il rifiuto di qualsiasi etica borghese e di un qualsivoglia impegno politico o sociale e il ritorno a una dimensione naturale, sicuramente panica, della foresta e del bosco sono centrali nel romanzo *Il risveglio della Terra* (1917): "tutte le mie radici sono nella terra e nella foresta. In città vivo una vita artificiosa, tra caffè, battute di spirito e stranezze"; così dice di sé Hamsun. Ma le sue pagine sono infarcite di ribellione, di solitudine, di illusioni d'amore, che altro non rappresentano se non un reazionarismo anarchico e romantico; la decisione contro la civiltà che ha prodotto "la disgregazione dell'io psicologico-borghese, per fuggire alla barbarie della cultura e divenire di nuovo selvaggio e viandante povero contro la ricchezza", tutto ciò, come sottolinea Magris era già stato messo in luce nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller. E proprio a questo testo Heidegger nel semestre invernale del 1936/37 – quando affrontava il pensiero abissale di Nietzsche – dedicava un seminario, perduto e ricostruito su appunti di alcuni partecipanti – "primo e tuttora insuperato diagnostico del disagio della civiltà", che aveva tratteggiato "la progressiva frantumazione della totalità dell'individuo"; così anche Hamsun che "smaschera genialmente gli aspetti patologici della moderna società di massa" pensa la modernità come lacerazione e disgregazione dell'uomo. Accostato a Nietzsche e a Dostoevskij, Hamsun è tuttavia più arcaico nel suo modo di sentire ed esperire la natura così come la lotta contro ogni forma di *Bildung*, contro l'Occidente inglesizzato, contro ogni mediazione dialettica e democrazia rappresentativa, lui pure che era stato emigrante negli USA. Più vicini, forse, a *L'Unico* stirneriano, i suoi eroi sono dei singoli che intendono ritrovare il proprio radicamento fuori e al di là del mondo e della società, ritrovare l'anima e non lo spirito. "I personaggi di Hamsun – scriveva Benjamin – provengono dal mondo primitivo dei fiordi, sono individui mossi dalla nostalgia dei troll"; Jünger ha scritto che "chi pensa per concetti e non per immagini, tratta la lingua con la medesima crudeltà di vede soltanto le categorie sociali e non gli uomini" e questa riflessione può servire a comprendere meglio l'opera di Hamsun dalla quale Heidegger, per molti aspetti, si sente attratto, in una comunanza empatica che supera la diversa profondità di indagine e di analisi dell'uomo e della sua esistenza.

L. Magliano, intr. di G. Schiavoni (*Eichendorff e l'«idilio» lacerato*), Rizzoli, Milano 1976.

Il luogo (*Ort*) diviene così l'*Erörterung*[125], l'apertura di una discussione e di una serie di domande, un discutere domandando, ove tutto si concentra come nella punta di una lancia; l'*Ort* dunque come il luogo che "riunisce, trae a sé, custodisce ciò che ha a sé tratto", non come in uno "scrigno" ma come apertura del domandare. In questo senso l'*Ort* è sì paesaggio, ma paesaggio che parla e chiede, che dice e tace, è il linguaggio poetico dell'opera poetica di Trakl, in cui l'anima è "straniera sulla terra", "solitaria" ed "estranea": *fremd*, che nel suo significato più antico dà il senso di chi va avanti verso un altro luogo "ma non erra senza destinazione e come alla cieca", non è il camminare errante (*Irren*/*Irrtum*) dell'uomo della modernità. Qui lo straniero cerca "il luogo dove poter restare come viandante" (PT53, p. 48) e questo luogo che l'anima cerca è la terra; essa vuole la terra, non la fugge proprio in quanto nella sua essenza è straniera, non come voleva Platone, ma in quanto viandante che cerca. Molti sono i luoghi che l'anima tocca; il tramonto, la notte, la profondità del Sacro, tutti luoghi dello spirituale che non è «*das Geistige*»[126] in quanto opposto a materiale, opposizione che parla della scissione platonico-occidentale, che descrive nei termini metafisici "lo *hiatus* tra il metasensibile (*noeton*) e il sensibile (*aistheton*)". Questo spirito è la ratio dell'uomo animal rationale, "l'animale pensante, l'uomo non ancora consolidato di Nietzsche" (PT53, pp. 52-53), il momento intellettuale e ideologico della "stirpe in disfacimento" (TP53, p. 62). Lo spirito di cui altresì qui si tratta risulta assolutamente divergente e altro anche dal *Geist* della *Rektoratsrede*, esso è uno spirito che si stacca dalla stirpe umana in disfacimento e in questa sua "dipartenza" fornisce la possibilità all'anima di peregrinare. *Geist* è una duplice possibilità: "mitezza" e "fiamma" distruttrice, ma una non sopprime l'altra né tanto meno si superano dialetticamente in una superiore sintesi; "lo spirito spinge l'anima sulla via del peregrinare. Lo spirito trasporta in terra straniera (...). È dallo spirito che viene il dono dell'anima. Lo spirito è l'animatore" (TP53, p. 63) e l'anima lo custodisce nella sua essenziale verità. Il percorso segnato dalla poesia di Trakl è quello dell'anima che "«straniera sulla terra», peregrinando, conquista la terra patria (*Heimat*) più quieta della stirpe che ad essa fa ritorno". Nessuna rovina per l'anima straniera, ma solo tramontare. L'eco, e non solo quella, dell'Opera di Nietzsche, è in questo saggio del 1953 ancora eccezionalmente presente.

125 Cfr. M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, cit.

126 Cfr. J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, cit., p. 23 e sgg.

6. *Ancora sulla Lettera sull'«*umanismo*»*

L'essenza dell'uomo, il suo essere storico-fattivo, è un *plus* rispetto alla sua rappresentazione di essere vivente dotato di ragione (*animal rationale*) un «più» che non è un'aggiunta, un aumento quantitativo alla determinazione base all'uomo, qualcosa che può allargarsi ed estendersi dal punto di vista della quantità – rimanendo sempre misurabile, calcolabile e controllabile – ma «più» è più originario, ossia un "«*minus*»" rispetto all'uomo che si pensa come soggettività: "l'uomo non è padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere"; in ciò consiste metaforicamente la povertà[127]; il «meno» dell'uomo, guadagnando "l'essenziale povertà", ha la sua *dignitas* non tanto nell'essere persona e nella sua intangibile individualità, in quanto dotato di diritti, fornitigli dalla natura e dal suo statuto ontologico creaturale, e da doveri richiestigli dalla società, ma nel suo venir chiamato dall'essere in qualità di pastore e di custode della sua verità. L'uomo che trova la propria essenza nella custodia della verità dell'essere è, all'interno della *Seinsgeschichte*, "quell'ente il cui essere, in quanto e-sistenza, consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere. L'uomo è il vicino dell'essere" (LU, pp. 73-74). Questo pensiero pensa l'*humanitas* dell'uomo e dunque, in senso eminente, esso è autentico *umanesimo*, in quanto pensa l'essenza dell'uomo, la sua stessa *humanitas*, cioè il suo essere-uomo, come vicinanza all'essere. E tuttavia, tale umanismo non è quello pacificante e pacificato, tranquillizzante ed egualitarista della metafisica moderna "illuministico-massonica", come Heidegger definisce la filosofia del XVIII e XIX secolo nel corso del semestre estivo 1942[128]; in questo umanismo è in gioco non tanto l'uomo pensato come soggettività e persona, quanto piuttosto la stessa "essenza storica dell'uomo", è in gioco – finalmente – l'e-sistenza dell'uomo, la sua essenza e il suo esserci storico-modale. Ek-sistere è quel soggiornare[129] dell'uomo, quel suo abitare ek-statico – cioè propriamente e autenticamente *esistenziale* e non *esistentivo*[130]–, quel suo stare fuori nel

127 Cfr. M. Heidegger, *Perché i poeti*, cit.; Id., *L'origine dell'opera d'arte*, in, Id., *Sentieri interrotti*, cit., J. Derrida, *Psyché: L'invenzione dell'altro*, vol. I, tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2008, pp. 85-102. Cfr. LU46, pp. 91-92.

128 Cfr. M. Heidegger, *Höldelins Hymme »DerIster«*, MHGA Bd. 53 (SS 1942), hrsg. von W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1984 *L'inno «Der Ister» di Höldelin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2003.

129 Cfr. M. Heidegger, *Soggiorni. Viaggio in Grecia*, tr. it. di A. Iadicicco, Guanda, Parma 1997; Id., *Costruire abitare pensare*; *«...Poeticamente abita l'uomo»*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 96-108 e pp. 125-138.

130 Su tale differenza fondamentale cfr. SuZ § 9 *Il tema dell'analitica dell'Esserci*, pp. 106-110 (41-45).

«ci» (*Da*), la *Lichtung* dell'Essere (*Seyn*) che è cura e custodia (*Sorge*), e-sistenza che, con linguaggio che richiama ancora il gergo militare, è "la guardia (...) dell'essere".

Questo pensiero che pensa *il semplice* è qualcosa d'altro dal pensiero rappresentativo, "tramandato con il nome di filosofia", dall'opinare abituale; "il difficile" non consiste nella ricerca della profondità di concetti via via più complicati e complessi ma nel mettere in atto – nell'impegnarsi cioè in una prassi autentica, in una nuova modalità dell'agire – un "passo indietro" (*Scnittzurück*)[131], che introduce al pensiero. Tradizionalmente, noi pensiamo l'introduzione come un passo in-avanti iniziale, un prodromo; ma la prassi propria del pensiero iniziale dei poeti e dei pensatori – non dei filosofi e degli scienziati – è compiere un "passo-indietro"; questa modalità di azione, questo comportamento, caratterizza anche il cosiddetto uomo non metafisico.

Tale situazione rimane però un'utopia anarchica: salvare la terra in virtù del superamento (*Überwindung*) dell'uomo e del pensiero metafisico, della loro volontà di potenza che li determina nella loro essenza, è attualmente di là da venire. L'epoca che viviamo, quella della volontà di volontà – il nichilismo compiuto – è l'epoca dell'"incuria" (*Verwahrlosung*), cioè dell'esistere "senza-cura, senza-custodia" (*wahr-los*), nella non appartenenza al destino ma unicamente alla cronologia. L'uomo metafisico è in-curante di sé e degli enti in quanto si pensa nel frastuono della civiltà della macchina, avendo abbandonato, fin dall'imporsi della filosofia platonica il "sentiero del silenzio". L'uomo contemporaneo si vieta e si chiude alla "cosa del pensiero" – cioè alla verità dell'Essere (*Seyn*) – per darsi completamente al pensiero rappresentativo e "per questo c'è un abisso tra il «filosofare» sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga"[132], non Zarathustra deve tramontare ma il pensiero che ancora lo guida.

La domanda di Beaufret[133] – "come ridare un senso alla parola «umanismo»" – lascia intendere per Heidegger non solo la volontà di mantenerne il concetto tradizionale, pur ammettendo implicitamente la sua perdita di senso, ma esprime anche la profonda consapevolezza che "l'essenza dell'umanismo è metafisica" (LU, p. 77); ciò significa, sempre secondo Heidegger, che la verità dell'essere è preclusa dalla concezione umanisti-

131 Cfr. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit.

132 Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. di F. Rigoni, intr. di R. Bodei (*Distanza di sicurezza)*, il Mulino, Bologna 1985

133 Cfr. J. Beaufret, *In cammino con Heidegger,* cit.; J. Guitton, *Visita ad Heidegger*, tr. it. e prefazione di R. De Benedetti, Medusa, Milano 2008.

co-metafisica dell'uomo. Ripensare dunque in modo più iniziale l'essenza dell'uomo è il lascito della metafisica e il compito del pensatore che ha definitivamente oltrepassato (*Verwindung*) la rappresentazione filosofica del mondo. Solo così si perviene a una più autentica e propria, ossia originaria, "*humanitas* dell'*homo humanus*", ove l'*animalitas* (la *zoe*), il suo essere meramente vivente, viene meno, e con essa il suo stesso essere *historisch*.

Animalitas e storiografia, ossia pensare la vita dell'uomo in termini cronologici di nascita e morte – gli unici due momenti che l'uomo non può decidere come ci dice Simmel – significa fondare quell'umanismo che darà vita alla moderna condizione umana e alla civiltà che la governa; metafisica come *zoe* e *bios* di un uomo che è dentro la temporalità *historisch*, dentro il tempo cosalizzato e misurabile della serialità fisica, un uomo che solo così – in quanto *animalitas* (*zoon*) politica e logica – può essere soggetto e persona umana. Umanesimo, dunque, come *historisch*[134] ; e tutto ciò si lega in un gangleo di fili che portano, se sciolti, alla visione del mondo metafisica. Senza metafisica non ci sarebbe tempo lineare, non ci sarebbe nascita e morte – intese come il venire alla luce e lo scomparire –, non ci sarebbe uomo creatura raziocinante; tutto diviene storia, prassi, politica (*phrónesis*). Ma se alla parola umanismo si vuole restituire il suo senso, esso dev'essere *geschichtlich*, storico in quanto destino, e destino significa: non calcolabile, né misurabile, ciò che sfugge alla ragione in quanto più originario di ogni *ratio*. L'uomo se vuole riacquistare un suo senso deve allora abbandonare l'umanismo artificiale (tecnico) che fa di esso un animale superiore dotato di ragione (è proprio la storia in quanto *Historie* a contraddire tale superiorità, a dimostrare l'assoluta irrazionalità dell'agire umano,

134 Forse anche per questo motivo Heidegger mostra apprezzamento per le ultime opere di Georg Simmel. Mi riferisco qui in particolare a G. Simmel, *Il problema del tempo storico* (1916), *La formazione storica* (1917/18), in Id., *La forma della storia*, tr. it. e intr. a cura di F. Desideri, presentazione di G. Cantillo, Edizioni 10/17, Salerno 1987; cfr. F. Desideri, *Il confine delle forme. Dalla Philosophie des Geldes alla Lebensanschauung*, in «aut aut», nr. 257, settembre-ottobre 1993, pp. 105-119. Si veda pure, G. Simmel, *Intuizione ella vita. Quattro capitoli metafisici*, cit., e H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit..: "Fin dal 1923 ho sentito Heidegger parlare con ammirazione degli ultimi scritti di Georg Simmel. Questo non era solo un generico riconoscimento della personalità filosofica di Simmel, ma indicava che Heidegger aveva trovato in tali scritti obiettivi stimoli di pensiero", nota (*), p. 288. In una nota di SuZ, Heidegger scrive: "anche Simmel ha incluso esplicitamente il fenomeno della morte nella sua definizione della «vita», benché, certamente, senza una netta distinzione della problematica ontico-biologica da quella ontologico-esistenziale", nota *a*., p. 376 (249); sul problema della storia e della storicità: SuZ, p. 540 (375), su quello del tempo storiografico: SuZ, nota *a*. p. 595 (419), in cui Heidegger cita *Das Problem der historischen Zeit*.

contraddicendo in tal modo la stessa metafisica), per riappropriarsi della dimensione destinale – la sua più propria *destinazione* – che è *Geschichte* e *Geschick*, rendendolo nella sua essenza esistenza storica.

Restituire senso alla parola «umanismo» significa per Heidegger riandare all'essenza dell'*humanum* e dell'*humanitas*, e "rideterminare il senso della parola" necessita di ripensare in modo originario l'uomo stesso e la sua essenza come destino; soltanto così si può comprendere il fatto per cui un individuo vive in un'epoca piuttosto che in un'altra, non tanto dal punto di vista seriale cronologico quanto da quello destinale. Ognuno di noi ha una *destinazione* e tutti siamo nel destino; la forma della razionalità, le formazioni sociali e statuali vengono istituite allo scopo di frenare il panico creato dalla cronologia e dalla mancanza relativa di senso, dal passare ineluttabile del tempo, vissuto dall'uomo come avvicinarsi alla morte e alla fine di tutto, allo stesso modo che la scienza medica cerca nella cura il prolungamento del vivere biologico. La modalità di esistenza dell'uomo – il suo specifico *Da-sein* – consiste nell'essere il guardiano, colui che si prende cura (*Sorgen*) cioè il pastore, della verità dell'essere; nel nuovo senso che si può attribuire alla parola «umanismo» e che oltrepassa il significato affidatogli dalla metafisica, "ciò che importa non è più (...) l'uomo come tale ma la sua *funzione* – che è tutt'uno con la sua e-sistenza – di guardiano e pastore della verità; diversamente, se continuiamo a pensare in modo metafisico, la parola «umanismo», con la conseguente centralità dell'ente-uomo e la sua intangibilità come propria essenza, allora umanismo finisce per essere un "«lucus a non lucendo»".

È a questo punto della *Lettera* che Heidegger mette definitivamente in chiaro la sua posizione nei riguardi ciò che è uomo e di ciò che è umanismo, e lo fa attraverso una domanda retorica: ciò che egli ha risignificato come «umanismo», che si oppone a ogni forma storica dell'umanismo metafisico[135] e della relativa antropologia, "*senza però farsi affatto con questo portavoce dell'inumano*" (LU, p. 78, c.m.), dev'essere chiamato, e quindi inteso, «umanismo»?

Decisivo è il passaggio teoretico che mostra come la decostruzione dell'umanismo metafisico non possa essere assolutamente equiparata all'*inumano*. Ciò ha una doppia valenza: politica e filosofica. Dal punto di vista politico, si può leggere tale distinzione nel senso che l'*inumano* è rap-

135 Cfr. E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesismo*, intr. di C. Vasoli, Guida, Napoli 1985; R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960. Cfr. R. Messori, *Ernesto Grassi et la question de l'humanisme*, in B. Pinchard, *Op cit*., pp. 61-76.

presentato dalla biopolitica che si trasforma in thanatopolitica[136], con la decisione da parte della dittatura hitleriana di adottare una politica eugenetica e razziale che lo condurrà alla decisione della soluzione finale (*Endlösung der Judenfrage*); se è vero che Heidegger non ha mai detto una parola sul genocidio perpetrato non solo verso gli ebrei ma anche verso quei tedeschi ritenuti un peso per la società che vivevano una vita indegna di essere vissuta (*Leben Unwertensleben*)[137], e se anzi malauguratamente lo aveva paragonato alle culture agricole intensive – considerazione poi espunta[138] – in quanto entrambi espressioni della violenza della tecnica planetaria, in questa considerazione sull'«inumano» si può, forse benevolmente, leggere il giudizio di condanna heideggeriana del genocidio avvenuto nei lager. Se invece tale affermazione viene interpretata filosoficamente, la critica che essa contiene è quella al biologismo che fa dell'uomo uno *zoon*, un *animal* che in ciò trova la sua essenza e la sua ragion d'essere. Paradossalmente le concezioni umanistiche dell'uomo, che si radicano nella metafisica greco-cristiana e nella sapienza biblica, affermando l'essenziale animalità dell'uomo, lo caratterizzano come semplice vita biologica; lo scontro tra spiritualismo e idealismo, materialismo e empirismo non muta il fatto che l'uomo è nel suo fondamento ontologico *vita*[139], e persino la sfera sentimentale e religiosa – l'amore, il paolino agape[140]- sono espressioni decisive di tale teoria dell'esistenza umana. Ma in realtà, è proprio tale visione, che dialetticamente si fraziona al suo interno mostrando una millantata pluralità di orientamenti – e in ciò consiste la *storia della filosofia* – a condurre l'uomo nell'alveo dell'inumano. Il regime nazista, proprio perché fondato sulla teoria della razza – che trova la sua origine nel francese De Gobineau e nell'inglese naturalizzato tedesco H.S. Chamberlein[141] – e sul biologi-

136 Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., pp. 105-215.

137 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 129-211.

138 Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit. e Id., *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit.

139 Cfr. G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, tr. it. e intr di G. Bianco (*La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson* , postfazione di F. Worms (*La materia e lo spirito in Bergson o la differenza assoluta*), Mimesis, Milano-Udine 2006; M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, tr. it. e presentazione di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, pp. 95-104. Cfr. pure J.L. Viellard-Baron, *La question de l'humanisme et l'essence du spiritualisme*, in B. Pinchard, *Op. cit*., pp. 47-60.

140 Cfr. S. Paolo, *Prima Lettera ai Corinzi*, 13, 1-13.

141 A. De Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, cit.; H. S. Chamberlai, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, F. Bruckmann A.G., München 1899; G. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich*, cit., pp. 133-158. Il

smo eugenetico è l'espressione storica matura del nichilismo dell'età della tecnica – applicata qui alla logica dello sterminio – e quindi la fase più chiaramente *inumana* della storia della metafisica. Il dominio tecnocratico e vitalistico-biologico appartengono alla storia dell'oblio dell'essere; per tali ragioni essere contro l'umanismo in tutte le sue manifestazioni non significa affermare il dominio della "bestia bionda" o di un qualsiasi *Übermensch*[142], o dell'«inumano», ma ribadire la necessità per l'uomo di pervenire alla propria e autentica essenza. Al di là di ogni etica – strumento di massificazione e di stabilizzazione dell'agire (*práttein*) –, al di là di ogni *epistéme* – di ogni scienza che nasce dalla filosofia delle Scuole, scienza che fa perire il pensiero (LU, pp. 89-90) – vi è "la resistenza aperta all'«umanismo»" e il tentativo del pensatore di ricercare l'originaria *humanitas* dell'uomo.

Ciò che la filosofia fraintende è la totalità del pensiero, parcellizzato nelle forme della metafisica; per questo, schierarsi contro l'umanismo non significa tout-court sposare le tesi dell'in-umano, "l'esaltazione della barbara brutalità"; certo, logica vuole che chi nega l'umanismo affermi di fatto e di diritto l'inumanità. Resta da stabilire però con precisione che cosa significhi «inumano»; sembra quasi che secondo Heidegger l'inumanità consista, per la *Kultur* occidentale, nell'illogico annientamento dell'individuo inteso come persona e autocoscienza soggettiva; «inumano» è tutto ciò che fuoriesce dal «logico». Allo stesso modo chi argomenta contro la «logica» sostiene l'irrazionalismo; chi critica i valori è visto come un nichilista; chi con Nietzsche sostiene la morte di Dio è tacciato di ateismo, di essere un senza Dio. Insomma, parlare contro l'umanità e contro ciò che essa ritiene buono e giusto è fare professione di "un «nichilismo» irresponsabile e distruttivo" (LU, p. 80), è insegnare il *negativo* che distrugge[143].

---

capitolo V che titola *Razzismo*, è una fonte utilissima per la ricostruzione delle teorie biologistighe ed eugenetiche, anche di derivazione darwiniana, curvata in senzo razziale.

142 Cfr.F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit.; "La differenza glaciale e profonda che il tedesco provoca ancora oggi, non appena arriva al potere – è sempre un'eco di quell'orrore inestinguibile con cui per millenni l'Europa aveva guardato la bestia bionda germanica" (la tr. it. è quella di V. Perretta, intr. di S. Moravia, ed. a cura di F. Masini, Newton Compton Editori, Roma 1977, p. 62; p.30 ed. Piccola Bilioteca Adelphi, Milano 2010).

143 Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, I. *Die Negativität* (1938/39, II. *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes* (1942), MHGA, Bd. 68, hrsg, von I. Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, *Hegel*, tr. it. di C. Gianni, intr. di G. Moretti, Zandonai Editore, Milano 2010.

In realtà, per Heidegger, appellarsi alla logica della *ratio* e non alla «distruzione fenomenologica» proposta in *Sein und Zeit*, significa rimanere nella "abituale sonnolenza dell'opinare", nella "nota e amata positività", al di fuori della quale c'è solo nichilismo. Ma, si chiede Heidegger, «opposizione» all'abituale porta immediatamente "alla mera negazione e al negativo?".

L'assunzione a priori di ciò che si opina essere il positivo determina immediatamente il negativo e decide "in modo assoluto" la contrapposizione positività/negatività. E tuttavia, è proprio il continuo rifarsi dell'uomo alla logica presupponente che impone con violenza la visione metafisica del mondo (*Weltanschauung*) e dell'umanità. "Che l'opposizione all'«umanismo» non implichi affatto la difesa dell'inumano, ma apra altre prospettive, dovrebbe essere ora un po' più chiaro"; la filosofia dell'umanismo, in realtà, è una filosofia dell'inumano proprio in quanto pensa l'uomo come animale, mentre ciò che va ripensata è l'essenza dell'uomo e del Logos, essenza quest'ultima "apparsa all'alba del pensiero"; questo "darsi da fare per preparare un simile ripensamento" è il compito della filosofia.

In tal modo tutto si capovolge – è questo il senso dell'essere come *Kehre* [144]–: la ratio che non pensa il Logos è il vero irrazionale; l'affermazione dei valori è la privazione della loro "dignità"[145], la loro estrema soggettivazione che "non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare" che ne determina la validità, la valutazione e il suo valore intrinseco[146]. Se poi si pensa a Dio come "«il valore più alto», allora "si giunge alla più grande bestemmia". Così pure l'essere-nel-mondo, che è la situazione propria dell'uomo inteso come *humanitas*, se da un lato risponde alla visione cristiana di un uomo in quanto "essere mondano", ossia "lontano da Dio", dove lontananza è il sentimento terreno e umano troppo umano della trascendenza – con questo termine per Heidegger si dovrebbe indicare in modo più chiaro il *trascendente*, l'ente sovrasensibile –, per un altro verso «mondo» autenticamente e pensato in modo proprio non è la Terra contrapposta al Cielo, il terreno allo spirituale; il mondo non è un ente, così come non lo è il tempo[147], ma è "l'apertura dell'essere", e l'uomo è tale in quanto è colui che ek-siste nel mondo, cioè vive "fuori

144 Ruggenini, *La questione dell'Essere e il senso della Kehre*, cit.

145 Cfr. C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit.; si veda anche la tr. it. e l'intr. a cura G. Accame, Pellicani Editore, Roma 1972.

146 G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., pp. 93-195.

147 Cfr. SuZ,, "La temporalità non 'è' assolutamente un ente. Essa non è ma si temporalizza" ("Die Zeitlichkeit 'ist'kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich"), pp. 478-479 (328).

nell'apertura dell'essere", apertura – il fuori – che è l'essere medesimo; mondo, allora, "è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata" (LU, p. 84).

Se l'essenza dell'uomo è un *esser-fuori* nell'apertura donata dall'essere all'uomo stesso come propria (*eigentlich*) ek-sistentia, allora questo uomo non si pone più come soggetto di fronte e "al di qua" del mondo, e non ha nessun rilievo il fatto di concepire tale soggettività come un io individuale e cartesianamente solipsistico oppure come comunità, come un "noi"; l'uomo non instaura più una relazione all'interno del mondo tra soggetto e oggetto, così come la sua essenza non consiste in un rapporto di dominio; al contrario, "nella sua essenza l'uomo è innanzitutto e-sistente nell'apertura dell'essere", apertura che apre nella *Lichtung* – nel *Da* del *Da-Seyn*, ossia in quell'*Ort* che è la località (*Ortschaft*) dell'e-sistere umano – il «tra» (*Zwischen*) che può dar vita a "una «relazione» tra soggetto e oggetto". La relazione soggetto/oggetto è dunque unicamente una mera possibilità e una modalità ma non la verità dell'essenza umana. Contro il soggettivismo solipsistico, contro il comunitarismo dell'uomo animale sociale, ma anche contro una definizione di uomo "in senso teologico-metafisico", come quell'ente che appartiene all'al di qua (ateismo) o all'al di là (teismo), Heidegger pensa l'uomo come colui che smarritosi "nella sua ascesa verso la soggettività" intraprende ora una discesa molto più pericolosa e difficile di quella salita: "la discesa conduce nella povertà dell'e-sistenza dell'*Homo humanus*. Nell'e-sistenza viene abbandonato l'ambito dell'*homo animalis* della metafisica" (LU, p. 87). Pensare l'uomo come *animalitas* significa pensarlo nella modalità del biologismo – la modalità del totalitarismo – e del pragmatismo – la modalità delle democrazie occidentali americana ed europea –, modalità quest'ultima che si configura come "l'attuale destino del mondo" in cui l'uomo viene al suo "soggiorno storico" (*hethos*). E tuttavia, questo pensiero che pensa l'uomo non più metafisicamente come *animal rationale* ma come ek-sistentia, proprio in quanto appartenente alla verità dell'essere e determinato nella sua essenza come custodia di essa, è ancora una "rappresentazione teoretica dell'essere dell'uomo?" oppure da tale pensiero si possono trarre indicazioni utili "per la vita attiva" dell'uomo? Ebbene, per Heidegger, questo pensiero "non è né teoretico né pratico. Esso avviene prima di questa distinzione", è il riportare alla memoria come frammenti l'essere, *Andenken*; perciò esso non porta a risultati – non è indirizzato a... – né ha alcun effetto, non serve a niente se non a lasciar essere l'essere; l'e-sistenza umana storica è "l'*humanitas* dell'*homo humanus*" guidata dal pensiero preteoretico fino all'aperto della *Lichtung* dell'essere; l'abitare dell'uomo è disposto dall'essere "di volta in volta secondo il de-

stino". Eraclito e Hölderlin[148] si incontrano nel senso originario di *Hethos*, ove casa e abitare riacquistano il loro proprio significato; l'uomo così trova il proprio autentico soggiornare nella verità dell'essere e il soggiorno (*Aufenthalt*) è protetto (*Hut*) dall'essere; l'essere cioè protegge "l'uomo nella sua essenza e-sistente", e-sistenza che dimora nel linguaggio e "per questo il linguaggio è ad un tempo la casa dell'essere e la dimora dell'essere umano" (LU, p. 99). Certo, "le umanità storiche e gli uomini possono non essere di casa nel loro linguaggio, cosicché questo diviene per loro l'abitacolo delle loro macchinazioni"; l'uomo storico può – come succede da Platone in poi – non riconoscere il linguaggio come la casa della verità dell'essere e attribuire ad esso una funzione tecnica; da casa diviene abitacolo, tana di una umanità sottomessa alla produzione e alla macchina. In questo modo l'uomo non dimora nella casa dell'essere e non lo custodisce; il suo pensiero, fattosi filosofia, non ricorda più ma anzi ha dimenticato e rimosso l'essenza originaria della verità dell'essere. Ma il pensiero che pensa l'essere ha già da sempre superato theoria e prassi metafisicamente intese; *questo* pensare è il *fare* autentico "che supera ogni prassi", è un "portare a compimento, privo di successi". In ciò consiste la *povertà* e dunque l'essenza dell'uomo, la sua superiorità rispetto a qualsiasi sapere dell'agire (*phronesis*) e del produrre (*techne*). A differenza della complessità ricercata dalla filosofia, che si manifesta e si costituisce nelle forme "dell'insolito che è accessibile solo a 'iniziati", il pensiero dell'essere "è la semplicità". E tuttavia, noi ci rappresentiamo da più di duemila anni questo pensiero come conoscenza scientifica, misurando le nostre azioni e la loro correttezza in base al successo e all'impatto che hanno sulla vita attiva degli uomini e della società. La semplicità del pensiero dell'essere – che lo rende a noi inconoscibile – è la destinazione dell'essere stesso verso il pensiero reclamato nella sua essenza; l'essere nel pensiero è ciò che deve avvenire (*das Ankommende*, l'*avenant*), e il pensiero attende – ossia si prende cura, custodisce come un pastore – l'avvento (*Ankunft*) dell'essere.

Zur Sprache bringen: l'avvenire dell'essere che "nel suo rimanere (*Halten*) attende l'uomo", ne prende cura, "è l'unica casa del pensiero. Per questo i pensatori essenziali dicono sempre la stessa cosa". Ma questo pensiero

148 Cfr. Eraclito, fr 119: "Per l'uomo il carattere è il suo demone", in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. primo, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1975². "Questa traduzione pensa in modo moderno e non greco. *Hethos* in greco significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare; la parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo", LU46, p. 91. La traduzione heideggeriana suona "Il soggiono (solito) è per l'uomo l'ambito aperto per il presentarsi del dio (l'insolito)", ivi, p. 93.

– "il pensiero a venire" – "non è più filosofia", proprio in quanto "pensa in modo più originario della metafisica". Fine della filosofia, cioè fine della metafisica, significa fine dell'uomo e dell'umanismo, una fine che deve ancora avvenire in virtù della concezione tecnico-scientifica dell'esistenza umana che tuttavia già la preannuncia. Nessun catastrofismo in tutto cio, solo il mutamento radicale del paradigma dell'essenza dell'uomo, un nuovo inizio.

§1. *Umanismo e Comunità*

A partire da Nietzsche ha inizio quello che Vattimo ha definito "la scuola del sospetto"[149], ossia la messa in discussione dell'essenza dell'uomo moderno come soggettività autocosciente, detentore di certezza e verità e pienamente in possesso delle proprie facoltà razionali che permettono un'interpretazione della verità come presenza sostanziale. Da qui ha inizio quella critica della metafisica che segnerà in maniera indelebile la storia della filosofia occidentale.

Dare una definizione precisa e cogente di «antiumanismo» significa ripercorrere le tappe della decostruzione della metafisica; troppo semplice e forse anche fuorviante è pensare la rivolta e il ribellismo antiumanista come la dissoluzione e la morte dell'uomo; le diverse posizioni argomentative antiumanistiche – l'ideologia *völkisch* non può essere paragonata alla rivoluzione conservatrice di Spengler, Jünger e Schmitt, né questa ha a che fare con la demolizione che Heidegger pone in opera del sistema storico-teoretico della metafisica – hanno tuttavia in comune un aspetto fondamentale: liberare l'uomo dalla potenza – tutta virtuale come la ricchezza dell'economia borsistica – della propria soggettività e riportarlo all'interno di una *comunità*, in cui il suo radicamento sia dato non dalla libertà individuale e dalla responsabilità dell'autocoscienza soggettiva bensì dai vincoli reciproci della comunità medesima.

È sulla nozione di comunità che si viene a determinare il vallo tra umanismo e antiumanismo; se da una parte gli individualismi[150] di fine millennio e del primo decennio del XXI secolo – con gli slogan della valutazione permanente, della riscoperta della meritocrazia, entrambe decise a tavolino da un potere politico autoreferenziale – hanno messo in piedi una nuova

149 Cfr. G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza*, Paravia, Torino 1997, p. 38. M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., pp. 227-261; F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

150 J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.

quanto estrema forma di umanismo, fondata su presunte capacità e su pratiche esistenziali e filosofiche[151], evoluzioni di un sistema capitalistico camaleontico nelle forme quanto omologante nel suo movimento globalizzante, dall'altra parte la domanda sempre più pressante, unitamente alla ricerca di nuove «strutture» che siano in grado di rifondare su differenti e più articolate forme la comunità, è espressione anch'essa di un umanismo che intende superare lo spettro tanto della *Volksgemeinschaft* quanto del comunismo staliniano. È probabile che questa seconda modalità comunitaristica derivi dal neoaristotelismo e dall'ermeneutica gadameriana degli anni Sessanta del secolo scorso, indirizzate a una riabilitazione della filosofia pratica, cioè della vita in società il cui primo modello è rintracciabile nella vita pubblica e nell'*agorá* della *polis* greca. Al fondo di tali interpretazioni e di tali culture dell'intersoggettività e del riconoscimento reciproco, vi è la convinzione che la comunità "sia una «proprietà dei soggetti»" che li accomuna, "un attributo, una determinazione, un predicato che li qualifica come appartenenti ad uno stesso insieme"[152]. Questa comunità che viene a costituirsi dopo l'epoca drammatica dei totalitarismi non è più la *Gemeinschaft* di Tönnies né quella più neutra di Weber, anche se resiste il senso di *appartenenza* che via via si sta facendo sempre più forte nell'Europa unita e allargata e che si coniuga con il senso della proprietà individuale, cosicché questa nuova comunità vive esattamente la contraddizione che Hegel aveva messo in luce tra la perfezione armonica della *polis* greca e l'impossibilità di scalzare la proprietà privata, fondamento della modernità[153]; qui l'antitesi è tra l'appartenenza al «comune» e la proprietà individuale. Ma in tale comunità non c'è più conflitto e scontro, poiché gli uomini che vivono all'interno di essa mantengono la propria personale proprietà, "sono i proprietari del loro «comune»"; è ovvio che tale dialettica ha il fiato corto.

Se per comunità s'intende l'insieme di uomini e donne che si riuniscono assieme e trovano il loro legame nell'appartenenza a un territorio, a una lingua, a doveri e valori, allora questi non possono essere uniti dalla «proprietà»; il senso del *pamphlet –Mercanti ed Eroi* (1915)[154] – mostra come la

151 Diversamente, cfr. R. Mádera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003 che non ha nulla a che vedere con l'aziendalizzazione della filosofia e la «pratica filosofica» al servizio del capitale, come si è già sottolineato in precedenza.

152 R. Esposito, *Communitas*, cit.

153 G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit.; L. Ruggiu, *Logica metafisca e politica*, pp.529-593; L. Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 233-242.

154 W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnung*, Dunker & Humblot,

Germania sia, a differenza dell'Inghilterra, una vera *communitas* di popolo, radicato in quello che già Fichte aveva sostenuto nei suoi *Discorsi alla Nazione tedesca* – sebbene la finalità fosse assai diversa in quanto tendeva al cosmopolitismo –, radicato cioè nei valori della terra europea e dell'unità linguistica che è unità di *héthos*, di quell'abitare assieme, ritrovando la propria *Heimat*, elemento essenziale, come si è visto, anche nella riflessione heideggeriana.

Schmittianamente si può dire che in Inghilterra vige la separazione tra pubblico e privato e che anzi la proprietà privata – i mercanti di Sombart – domina sul potere politico dello Stato senza correrne i rischi. La comunità inglese è una comunità civile, il *Commonwealth* o *la res publica* di Hobbes – e in ciò consiste la critica schmittiana al fallito assolutismo del *Leviathan* –, la *koinonia politike*, la *societas civilis* fondata da Smith e dalla Scuola classica sull'economia di mercato e su quella finanziaria che ha portato all'imporsi dei valori anglo-americani, il Nuovo Mondo, rispetto a quelli europei tellurici. Siamo ancora sul piano della *Kulturkritik* e della critica all'Occidente, ormai dominato dalle democrazie fondate sull'unico valore che è quello dell'economia monetaria, il denaro. Contro il popolo dei mercanti, formati da individui e da *self made man*, si deve imporre il modello immunitario comunitaristico[155] che forma un popolo di eroi pronti al sacrificio per l'esistenza dell'Europa e della Germania, in quanto radicati in un *Volk*. Due *poleis* si confrontano e si battono: quella libero-scambista, fondata sul denaro; quella etico-comunitaria fondata sul popolo.

Forse la distinzione tra comunitarismo e società individualistica è troppo riduttiva e schematica per poter comprendere ciò che è antiumanismo e umanismo. E tuttavia, come afferma Nancy nella sua introduzione al testo di Blanchot [156], i totalitarismi europei, a differenza dei comunismi orientali, agivano sulle «masse»[157], mentre i secondi operavano sulle «classi», ma entrambi si sentivano investiti da una missione storica; ora questa sintesi va letta non più in termini politici bensì in termini ontologici, ossia non come

---

München 1915; Id., *Il socialismo tedesco*, (1934), cit.; O. Spengler, *Prussianesimo e socialismo*, (1919), cit.

155 Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit.

156 J.L. Nancy, *La comunità affrontata*, in M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, tr. it. e postfazione di D. Gorret (*La comunità, l'opera, la morte*), SE, Milano 2002; G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

157 Cfr. G. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., pp. 25-80; Id., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, tr. it. di P. Negri, Laterza, Roma-Bari 2002²; A. Speer, *Memorie del terzo Reich*, cit., pp. 60-100; E. Nolte, *Nazionalsocialismo e Bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945*, cit., pp. 267-267.

un problema di "buon governo" ma riassunto nella domanda «che cos'è la comunità?»; e questa domanda darà come risultato una biforcazione, porterà a un bivio, che è quello tra *umanismo* e *antiumanismo*.

Vi è dunque una separazione sempre più larga tra la politica e l'essere-in-comune, che non corrisponde alla distanza tra istituzioni e società civile, ma tra organizzazione sociale della vita e dell'esistenza umane e il vivere in comunità, il *Mitdasein* heideggeriano. Se per Blanchot il problema consiste nel far riemergere il «comune» occultato dai totalitarismi, l'inconfessabile della comunità consiste nella "condanna a morte della società" e nella "necessità di una comunità che si rifiuta di fare opera, preservando in tal modo l'essenza di una comunicazione infinita (poiche si comunica un «senso assente»)", e tale «a-senso» segnala l'inconfessabile che non è dicibile; "al contrario l'inconfessabile non finisce di essere detto o di dirsi nell'*intimo silenzio* di coloro che potrebbero ma non possono confessare"[158]. È questo uno degli accostamenti più riusciti di ciò che Heidegger intende per «Seyn»: inoperosità, silenzio, intimità più nascosta, assenza *inconfessabile* sono i tratti di un «comune» *segreto* che aderisce perfettamente al *Seyn* heideggeriano. Per questi motivi allora Heidegger può ben dire che il suo antiumanismo, lungi dall'essere l'inumano, conduce altresì all'essenza propria dell'uomo e della comunità. L'antiumanismo heideggeriano ha una genesi lontana che risale al dibattito di Davos con Cassirer, in cui Heidegger mette in atto una "declinazione ontologica dell'etica", il che significa che l'imperativo categorico, la legge, non è più considerata come un dover essere bensì come "*essere* ciò che deve"; in ciò consiste l'identità tra etica e ontologia[159].

Secondo la lettura di Nancy[160] che legge il § 26 di *Sein und Zeit*, tutto ciò che esiste, esiste nella modalità del *Mit* (*con*, *avec*), cioè coesiste; ciò

158 Nancy, *La comunità affrontata*, cit., pp. 18-19; Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it di D. Tarizzo, M. Bruzzese, Einaudi Torino 2003.

159 R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. 92-97; H. Putnam, *Etica senza ontologia*, cit. La valenza politica di tale interpretazione heideggeriana sta in una citazione tratta dal *Kantbuch*: "un essere profondamente interessato al dovere sa di trovarsi nello stato di chi 'non ha ancora adempiuto' per cui deve chiedersi che cosa debba, in generale" pag. 187, cit. in R. Esposito, ivi, p. 95. Queste parole implicitamente pongono una separazione netta tra la dialogicità democratica e la dialettica parlamentare da un lato e, dall'altro, ciò che pochi anni più tardi Heidegger affermerà nel suo discorso di rettorato. E tuttavia, ha ragione Esposito quando scrive che "quella heideggeriana non è una filosofia politica, ma precisamente la sua decostruzione nel pensiero della comunità", ivi, p. 100. Di seguito terremo presente il capitolo quarto del testo di Esposito che titola *Estasi* e che approfondisce la tematica della comunità all'interno del pensiero heideggeriano.

160 Cfr. J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, tr. it di D. Tarizzo, intr. di R. Esposito in

significa che in Hedegger non c'è un io (ego, ipse) ma solo un *noi*. In tal modo l'esistenza si declina unicamente alla prima persona plurale, il che non significa sposare una visione che ha come fulcro l'intersoggettività[161] e/o l'intenzionalità, quanto un'esistenza comunitaria e condivisa che è il contrario dell'individualità personale.

Heidegger dunque annullerebbe il *me* per partire dal *Mit* (*cum*) ossia dall'"essere da sempre gli-uni-con-gli-altri e gli-uni-degli-altri"[162]; nessun carattere esposto dall'antropologia, dalla sociologia e dalla filosofia politica può entrare nel piano del discorso heideggeriano che è ancora quello dell'analitica esistenziale e dell'ontologia fondamentale; tuttavia, la lettura ontologica della comunità (bisogna però sottolineare che essa resta all'interno del piano dell'intramondanità, ossia di ciò che è improprio e inautentico) abbisogna della determinazione dell'essenza dell'uomo. Heidegger quando mette in campo figure quali *Mit-Sein*, *Mit-Dasein* o *Mit-Welt* intende prendere le distanze dalle letture umanistiche e antropologiche; per questa ragione egli non parla di umanità: "ciò che gli uomini condividono è precisamente la loro impossibilità a 'fare' la comunità che già sono", ossia il loro essenziale destino di esseri mancanti, che si caratterizzano per un difetto e una caduta – la gettatezza che si trasforma subito in *Ruinanz* –, originaria condizione dell'esistenza umana: "il Dasein non è né il

dialogo con J.L. Nancy, Einaudi Torino 2001.

161 Cfr. E. Husserl, *Gemeingeist II. Personale Einehiten höherer Ordnung und ihre Wirkungskonelate* (Bernau 1918 ovvero St. Morgen 1921), in *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass*, Zweiter Teil 1905-1920, hrsg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 194-204, tr. it. di M. Bianchin, «La società degli individui», n. 11 Anno IV 2001/2, pp. 97-111. Cfr. Id., *Meditazione cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, tr. it. F. Costa, presentazione di R. Cristin pp. 113-166.

162 Su come vada inteso questo *cum* o *mit* vanno tenuti presenti i seguenti contributi di: I.E. Schluck, *Il rapporto inter-umano in «Essere e tempo» di M. Heidegger*, in «Fenomenologia e società», n.1, 1998, pp. 72-138.; K. Löwith, *Saggi su Heidegge*, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1974; H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, tr. it. e intr. di S. Maletta (*Hanna Arendt: una filosofia della cultura*), Jaca Book, Milano 1998; I. Bachmann, *La ricezione critica della filosofia dell'esistenza di Martin Heidegger*, tr. it. di S. Cresti, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992; E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, tr. it. e intr. a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano 1997; E. Levinas, *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'altro*, cit., pp.169-191; Id., *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. e prefazione di F.P. Ciglia, il melangolo, Genova 1993; M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collége de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. di F. Paracchini, A. Pinotti, intr. di M. Carbone, prefazione di C. Lefort, Raffaello Cortina, Milano 2003.

risultato né il soggetto della caduta, ma la caduta stessa, il «là» dell'essere gettato-là"[163]. Ciò significa che l'essere-con è collocato da Heidegger a livello dell'inautenticità[164], cioè l'essenza propria (*eigentlich*) dell'uomo consiste nel suo essere improprio (*uneigentlich*); la perdita della proprietà del Sé – l'improprietà – l'essenza autentica, l'uomo può reperirla solo nella modalità del *negativo*[165]. La comunità di Heidegger, il noi che è il popolo, e costitutivamente, come in Schmitt, l'elemento impolitico, il destino «comune» che si dà come storicità e storicizzazione dell'uomo e della comunità. Ma questo *pensiero negativo* si traduce presto nell'elaborazione politica che conduce Heidegger ad aderire all'ideologia nazionalsocialista: "questo – e non altro – è stato il nazismo di Heidegger: il tentativo di rivolgersi direttamente al proprio, di separarlo dall'improprio, di farne parlare affermativamente la voce primigenia. Di conferirgli un soggetto, una terra e una storia – una genealogia e una teleologia"[166]. Il Dasein neutro e neutrale assumerà i tratti nazionali del *deutsche Dasein* e la sua terra sarà la Suevia solcata dall'Istro; in questo senso il *Geist* diverrà il *sangue* e il *fuoco*, e la comunità "dovrà farsi 'finale' nel senso sinistro di portare la fine a tutto ciò che non le appartiene e da ultimo anche a se stessa". Il rifiuto della politica – che è rifiuto della prassi, dell'operosità, simbolo del mercantilismo, della dialettica come forma principe della razionalità e della liberalità umanistica – si trasforma in un engangement che ben presto Heidegger si accorge essere l'essenza stessa, più forte e più violenta del nichilismo[167].

7. *Umanismo e Antiumanismo*

§ 1. *L'origine biblica dell'umanismo*

L'umanesimo ha origine con *Genesi*, 1, 26: "E Dio disse: «facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del

163 "Il *Dasein* stesso (è) conosciuto nella sua propria improprietà. Non solo, dunque, il *Dasein* si rivela fin dall'origine improprio. Ma impropria è la stessa origine che fa tutt'uno con la nostra concezione comunitaria", R. Esposito, *Communitas*, cit., p. 104, cfr. pure pp. 108-109; Th.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, cit.

164 C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodproblem in der Philosohie Martin Heidegger*, Bonn 1974.

165 Cfr. M. Heidegger, *Hegel*, cit., pp. 5-30.

166 Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, cit., p. 110.

167 Cfr. R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000.

mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano per Terra"[168]. Ciò che si nota in prima battuta è una *inversione di origine*; gli uomini già dominavano *sulla terra* e sugli animali e tale dominio lo avevano sviluppato attraverso le tecniche; ma ciò che è più importante e che se è Dio a conferire potere all'uomo su ciò che Egli ha creato, come si dice nel *Salmo* 8, 4-7 (Se guardo il cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate/ che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi/ Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi), creando gli dona il *dominio* sulla Terra; fin da sempre, dunque, l'uomo è un essente dotato di vita , e quindi un *animale*, che tuttavia domina su tutti gli altri enti animati e inanimati (Dio dona all'uomo l'erba che produce seme e che ricopre la terra, l'albero che produce frutto e a sua volta produce seme e questo Egli dice "sarà il vostro cibo").

Animalitas, cioè vita biologica (zoé), potere, dominio sono parole originarie e coessenziali all'uomo-creatura: "avendogli assoggettato ogni cosa, nulla ha lasciato che non gli fosse sottomesso"[169]. La giustificazione del dominio umano sulla Terra e sugli animali, come sul territorio e il paesaggio, ha la sua ragion d'essere nel rapporto creaturale Dio/uomo che separa l'uomo dagli animale e pone in atto una "similitudine generale di natura" che si concretizza nella facoltà di intelligenza, volontà e potenza; in questo modo l'uomo-creatura, che domina la Terra, è *persona*. Dal dominio sugli animali e sulla terra, che implica di per sé violenza intesa come il luogo proprio dell'uomo, dominio sull'animalitas considerata mera zoé e yle[170], l'uomo creatura, in quanto *immagine* e somiglianza – che non significa ovviamente *parità*, uguaglianza in quanto *egalité*, parità di status e di diritti – diviene persona. A tale forma di potenza, essenziale alla creatura umana, fa da contraltare la coscienza della sua finitezza e inanità; il pessimismo antropologico di alcuni passi della *Lettera ai romani*[171] si sposa

168 Il testo Masoretico (ebraico) legge: "su «tutta la terra»".

169 Paolo, Lettera agli ebrei, 2,7. "L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perchè *ogni cosa ha portato ai suoi piedi*. Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare colui che gli ha sottomesso ogni cosa. E quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perchè Dio sia tutto in tutti", Paolo, *I Lettera ai Corinzi*, 1, 15.

170 Cfr. E. Levinas, *Umanesimo e an-archia*, in Id., *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. e intr. di A. Moscato, il melangolo, Genova 2009[3], p. 112.

171 "Sono sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?", Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 24. "Nessuno di noi (...) vive per se stesso e nessuno muore per se stesso, perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo

tanto con il senso ultimo del *Libro di Giobbe* che esprime la condizione umana come dolore, quanto soprattutto con il *Siracide* e il *Libro della sapienza*. Questi ultimi due sono particolarmente significativi circa il tema dell'uomo; nel primo, infatti, viene ripreso il tema della creazione: Dio crea l'uomo dalla terra, elemento al quale ritorna, origine e scaturigine ma anche luogo del suo abitare mondano, dimora e grembo, sede della comunità, simbolo della nascita e della morte, ma anche luogo dello sviluppo della vita. Se questo è lo spazio da cui deriva e in cui dimora l'uomo, a questi sono assegnati "giorni contati e un tempo fissato", una dimensione che esprime la finitezza dell'uomo e una temporalità finita, in opposizione – lasciata nell'implicito – all'eternità e in-finitezza del Creatore. Agli uomini fu dato potere e forza e agli animali fu infuso "il timore dell'uomo", perchè egli li dominasse; "discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro perchè ragionassero" (17,5); ossia la conoscenza sensibile, il linguaggio e la facoltà di scelta necessarie per la ragione. Già qui l'uomo è quella creatura che domina sugli altri enti creati, non solo per la forza ma anche e soprattutto per la facoltà della ragione – facoltà sicuramente ancora composita, ma già differenziante –; è cioè già l'animal rationale di qualche secolo successivo. Dio "pose davanti a loro [gli uomini] la scienza e diede loro in eredità la legge della vita" (17,9); sono queste parole decisive. Se è più lineare comprendere cosa significhi mostrare la scienza, cioè il sapere, aprire la dimensione veritativa che viene accolta dall'uomo in virtù delle sue facoltà sensibili-razionali, sicuramente più complessa risulta la comprensione del lascito ereditario da parte di Dio della "*legge della vita*" agli uomini. Cosa significa, infatti, «legge della vita»? Essa non si riferisce ovviamente alla Legge di Mosé – all'alleanza eterna tra Dio e Uomo –; avanzando un'ipotesi si potrebbe dire che l'unico detentore della vita, in quanto creatura vivente fra altre creature viventi, in possesso tuttavia della ratio che lo rende uomo e persona, è l'Uomo; egli eredita da Dio, in ciò consiste il suo essere figlio, la legge della vita, che non è un insieme di precetti morali, ma che in modo ben più cogente rispecchia la struttura – quasi il dna – della vita medesima. All'uomo è stato fatto *dono* dell'ordine legale della vita che verrà da esso imposto a tutti gli altri suoi simili e alle altre creature; in ciò consiste la superiorità umana, il suo essere «differente» e «dominante» dagli e sugli altri esseri

per il Signore", ivi, 14, 7. Sul Libro *Siracide* va notato che esso non figura nel canone ebraico ma fa parte della Bibbia greca; "è uno dei libri deutero-canonici accolti dalla Chiesa cattolica" ed è scritto in ebraico, anche se il testo canonico è in greco.

viventi. Senza questa eredità, senza il possesso della *legge della vita*, non vi sarebbe umanismo e la storia dell'uomo sarebbe stata assolutamente diversa, o forse, non ci sarebbe stata nemmeno.

Se tale è la costituzione dell'uomo, l'essenza del suo essere, al versetto 18,7, tuttavia ci si chiede: "che è l'uomo? E a che può servire. Qual è il suo bene e il suo male?". È facile intuire che sono queste stesse domande a solcare la storia della filosofia in quanto metafisica umanistica, e che risuonano con accenti laici, ma con i medesimi interrogativi, circa il che cos'è dell'uomo, il senso del suo agire e del suo essere nel mondo dell'esistenzialismo primo novecentesco[172]. E così si ritorna alla riflessione sulla caducità e la finitezza – che poi fa tutt'uno con l'insensatezza dell'esistere, di cui Cioran è uno dei più eleganti narratori[173] – dell'uomo stesso: "quanto al numero dei giorni dell'uomo, cento anni sono già molti. Come una goccia d'acqua nel mare e un grano di sabbia, così questi pochi anni in un giorno d'eternità" (18, 8-9)[174]. Il senso del dileguarsi dell'uomo che pure accetta la sua mortalità, il pessimismo antropologico che sta alla base anche del comportamento degli "empi", di coloro che si danno ai piaceri, che negano Dio e la sua legge, perché sanno che sono venuti al mondo per caso e questa terra va sfruttata e utilizzata per il personale arricchimento, ma soprattutto che la vita è breve[175] e va goduta in tutte le sue forme, entrambi questi uomini sono all'interno di una concezione della vita, della morte[176], dell'essere finito dell'uomo, tradizionalmente metafisico-umanistica, o se si vuole onto-teo-logica, che nulla ha a che fare con la figura, o meglio con l'esistenziale, della *Endlichkeit* heideggeriana.

Altre due riflessioni sono rilevanti per determinare e comprendere in tutte le sue pieghe «cos'è umanismo». La prima è suggerita da *Genesi* 3, 21-22 dove si dice "Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì. Il Signore Dio disse allora: «Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male»"; l'affermazione è di portata capitale, in questo luogo infatti, dopo la trasgressione del divieto di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, si viene a dire che

172 Si confronti diversamente quanto Heidegger afferma nel corso del SS1934 su *Logica e linguaggio*, in particolare il capitolo II, analizzato nel capitolo quarto.

173 E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, tr. it. di L. Colasanti, C. Laurenti, Adelphi, Milano 1984.

174 "L'uomo è come un soffio e i suoi giorni come ombra che passa", *Salmo* 144 (143), 4.

175 Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, in Id., *Tutti gli scritti*, cit.

176 Cfr., Jankélévitch, *La morte*, tr. it. di V. Zini, intr. di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2009.

l'Uomo – per quanto riguarda la scienza – è come Dio. Il sapere umano fa dell'Uomo Dio, ma questa uguaglianza non è d'essenza poiché l'uomo, cibandosi del frutto dell'albero proibito, è divenuto contemporaneamente *mortale*[177]. L'uomo perde l'immortalità ma acquista il sapere che lo fa divenire come Dio; e allo stesso tempo Dio, essendo privato dell'esclusività del potere della conoscenza sul bene e sul male, diventa come l'uomo e quindi mortale. Il "Dio è morto" di Hegel e di Nietzsche ha qui la sua origine; Dio muore poiché non è più l'unico Ente a possedere il sapere assoluto; anche l'uomo ha ora la possibilità di diventare onnisciente e di riconquistare quella immortalità che originariamente possedeva e che ha perduto per poter conoscere e riconquistarla attraverso il potere della conoscenza.

La seconda riflessione riguarda un passo del *Libro del Profeta Ezechiele* e ci riporta al tema del potere; in esso, al passo 36, 26-27 si dice: "vi dono un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi". Questo potere assoluto sugli uomini è paragonabile a quello espresso nel *Leviatano* di Hobbes e nella *Teologia politica* di Schmitt; Dio è sovrano assoluto, sciolto da qualsiasi vincolo; la sua volontà è quella di creare un *uomo nuovo*, che è l'uomo che vive in Cristo (Paolo, II Corinzi., 5, 17), una "nuova creatura" che superi la differenza tra ebrei e cristiani – essere o meno circoncisi (Paolo, Galati, 6, 15) –, un uomo suddito ma anch'esso dotato di potere sulla terra e sui suoi abitanti, potere che gli è dato, ormai baconaniamente, da scienza e conoscenza. L'Uomo nuovo paolino è l'uomo tuttavia che – come ha messo in chiaro nelle sue interpretazioni giovanili Heidegger riguardo la *parousia* [178]– rifiuta il sapere teoretico per il vivere in comunità, senza chiedersi ed elucubrare sul ritorno di Cristo in terra, perché Egli arriverà "come un ladro di notte". L'in-attendere dà il senso di una diversa temporalità, di una diversa forma-di-vita. Ma non è questo che avverrà. Anzi, l'appello paolino così disperato proprio nel suo essere pieno di speranza – il Dio della speranza è il Dio di san Paolo – viene totalmente trascurato e lasciato cadere nel vuoto. L'uomo che si affermerà sarà l'uomo della metafisica e poi dell'etica protestante: teoretico, mercantile, tecnologico, dualistico e scisso; insomma, l'uomo umano troppo umano dell'umanismo: l'uomo-persona.

177 "Ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti", *Genesi*, 2, 17.

178 Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit.

§ 2. *Attualizzazione dei temi emersi*

Attraverso la lettura di alcuni passi biblici sono emerse figure e tematiche che ora devono essere portate alla nostra attualità attraverso l'analisi critica di alcuni autori che hanno preso in considerazione quelle che potrebbero essere definite delle vere e proprie parole-chiave per intendere ciò che significa umanismo.

Ciò che si impone come prioritario è il concetto di *animalità*; la zoè greca e la definizione di uomo aristotelica, così come del Vecchio e del Nuovo Testamento, si incentrano su quello che il mondo latino definirà come *animal*. Il genere animale, ossia ciò che comprende tutti i *viventi* (ma già qui si presenta una difficoltà insormontabile, cioè quella di definire «che cos'è vita» e non tanto cosa si intenda per vita[179], domanda che richiedendo una determinazione, un preciso *orismos*, rischia, proprio in quanto facente parte del domandare metafisico, di cadere in un circolo vizioso) definisce anche l'uomo. Nel primo libro della *Politica*, Aristotele definisce l'uomo, come è noto, come un vivente in comunità, ossia all'interno della *polis*, di quella formazione sociale e politica in sé perfetta e in grado di garantire l'autosufficienza[180] agli uomini che in essa si riuniscono, autosufficienza che non ha solo la funzione di rendere possibile la vita, ma soprat-

179 In realtà, Aristotele in più luoghi cerca di fornire una risposta a ciò che è vita; uno di questi si trova in *Eth. Nic.* I, 7, 1097b 34-1098b 6: "È manifesto infatti che il vivere è comune anche alle piante, mentre qui si sta cercando ciò che è proprio dell'uomo. Bisogna dunque escludere la vita che si riduce a nutrizione e crescita. Seguirebbe la vita dei sensi, ma anch'essa è, manifestamente, comune anche al cavallo, al bue e ad ogni altro animale. Dunque rimane la vita intesa come un certo tipo di attività (*praktike tis*) della parte razionale dell'anima (e di essa una parte razionale in quanto è obbediente alla ragione (*to logo*), mentre l'altra lo è in quanto possiede la ragione, cioè pensa). Poiché anche questa ha due sensi, bisogna considerare quella che è in atto (*kat'energheian*), perché è essa che sembra essere chiamata vita nel senso più proprio". Ciò significa che per Aristotele la vita umana è una certa sua forma di attività e l'attività (*energheia*) – l'essere all'opera – è una funzione operativa dell'anima, che è essa stessa un fine; la vita rimanda all'*energheia* e questa alla *psyche*. Si veda sulla questione il famoso passo di *Met*., 1048b 28-35.

180 La *polis* stessa è autosufficiente, ossia ciò che "anche preso singolarmente, rende la vita degna di essere scelta, senza che le manchi alcunché", *Eth. Nic*., I, 7, 1097b 14-15; la *pólis* è "ciò per cui una cosa esiste", *Pol*., 1253, 1, poiché è per natura ed è il fine e la condizione migliore delle cose e degli uomini. Per queste ragioni la polis rende possibile non solo la vita ma la vita felice (*Pol*., 1252b 29-30). Sulle condizioni che rendono la vita degna di essere scelta si veda quanto scrive G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 150-159, che riguardano la concezione di vita che non merita di essere vissuta.

tutto quella di rendere possibile una vita felice (*eu zen*). L'uomo dunque è zoon come gli altri animali ed è prima di tutto, ossia essenzialmente, *politikon zoon kata physin*, originariamente, per natura. Se non fosse *politikon* non sarebbe uomo, poiché chi non vive all'interno di una comunità politica "è o bestia o dio". E tuttavia l'animale (la bestia), che pure è vivente, lo è unicamente in virtù dell'anima sensitiva, esso è in vita nell'orizzonte meramente sensibile, "è tale, dice Aristotele, per la sensazione"[181]; mentre l'uomo, che è tale perchè "politico", è "solo tra gli animali" colui che ha logos, la parola, che ovviamente si serve della voce; ma quest'ultima che esprime gioia e dolore e tutti gli altri stati della sensibilità, appartiene anche agli animali, e perciò non è la voce ma il parlare (il linguaggio, la parola) che distingue l'uomo dall'animale. L'essere umano diventato *zoon politikon*, animale che vive in comunità e *zoon logon echon*, quel vivente che si differenzia dagli altri viventi in quanto parlante e dotato di parola. Questa differenza tra uomo e animale resta tuttavia incompiuta in quanto entrambi condividono l'essere in vita; l'attacco heideggeriano all'animal rationale della Romanitas e della metafisica, consiste nell'intenzione di eliminare dall'essenza dell'uomo la *animalitas* che continua ad essere fondamento della definizione metafisica e umanistica dell'uomo. Per Heidegger, dunque, animalitas non significa vita e non traduce il greco zoè, questo vuol dire anche che Heidegger è alla ricerca di una nuova nozione di vita che sia applicabile all'essere dell'uomo e la figura che ne scaturirà sarà quella neutra del *Dasein*, che unicamente nel caso dell'uomo, si dà in quanto ek-sistentia, ma che riunisce in sé tutti gli essenti. La difficoltà, o meglio l'aporia, in cui viene a trovarsi la metafisica, sta nell'attribuzione alla *humanitas* dell'essenza di *animalitas*, così come tutti gli altri esseri viventi, per poi trovarsi costretta a interpretare *logos* come *ratio*, ossia come quel linguaggio specifico che fa dell'uomo quell'ente intermedio tra Dio e la bestia; ma, per Heidegger, come si è visto nel *Brief*, l'humanitas dell'uomo non può fondarsi sull'animalitas, cioè l'essenza dell'uomo non può essere compresa in quanto vita biologica (zoé) e in quanto processo che, come illustra Aristotele nei *Parva Naturalia,* si svolge dalla nascita alla morte. È ovvio che tale visione dell'esistenza umana, invalsa tutt'oggi, rappresenta la teorizzazione da un lato ebraico cristiana e dall'altro metafisica che produce tutta una serie di questioni – quando inizia la vita, il finis vitae, l'eutanasia, la procreazione assistita ecc. – bioetiche che sono legate non all'essenza dell'uomo ma alla sua ermeneutica e alla valutazione individuale basata unicamente su scelte di campo ideologiche, religiose o genericamente eti-

181 *De An*., B2, 403b2.

che. In tal modo tali questioni fondamentali sono lasciate non a una decisione comune – a una *koinonia politike* – ma all'interiorità della scelta individuale del singolo soggetto divenuto *responsabile* e perciò libero, o al dominio economico-tecnologico. Paradossalmente è dall'essenza dell'uomo in quanto *animal* rationale che deriva la sua caratterizzazione in quanto *persona*, ciò per cui si distacca definitivamente dal mondo animale per elevarsi ad autocoscienza e soggettività individuale dotate di diritti e doveri verso sé e verso gli altri, regolate da valori, che pur mutando nel corso dell'evoluzione e del progresso storico umano, restano degli a priori per l'esistenza di ciascuno. In ciò Carl Schmitt indicherà la tirannia dei valori, "espressione mutuata dall'*Etica* di Nicolai Hartmann"; e tuttavia, proprio da tale interpretazione di «che cos'è l'uomo» derivano le peggiori aberrazioni della storia in quanto si nega ad alcuni uomini il valore di persona, arretrandoli a quello di bestia; queste dottrine che possono essere economiche, razziali o etnoantropologiche[182] non hanno alcun legame con l'uso della schiavitù antica, poiché nella Grecia di Aristotele come in tutto il mondo antico non si era venuta a formare la nozione di persona e lo schiavo, sostituto della macchina, era considerato uno "strumento animato". Esempio di ciò che si va sostenendo è il termine-concetto *Untermensch*, tradotto in italiano con *sub-umano*, fatto proprio dall'ideologia razziale ed eugenetica del nazismo; ma tale dizione fu utilizzata la prima volta dall'americano Stoddard in controtendenza, in un testo del 1922 che vedeva la rivolta contro la civilizzazione e il progresso macchinico come la minaccia dello *Under Man*[183]. Il sub-umano è quell'essere che vive non solo al di sotto di quelli che sono gli standard fissati dalla società, ma anche al di là di essa; il sub-umano è il drop-out, il disadattato, chi non fa fortuna, ma soprattutto è il russo comunista, il bolscevico slavo che con la Rivoluzione di Ottobre ha provocato il conflitto inevitabile tra civiltà occidentale e masse asiatiche. Oltre a una innegabile difesa dell'economia di mercato e

182 Esempio di ciò è lo schiavismo americano e inglese, il colonialismo, le teorie razziali di De Gobineau e di H.S. Chamberlain. Contro tali concezioni l'opera di Levi-Strauss è forse il momento più alto e significativo che il Novecento ha espresso e che si può sintetizzare nella affermazione "barbaro è chi crede nelle barbarie", C. Levi-Strauss, *Razza e storia e altri saggi di antropologia*, cit., pp. 97-144.

183 Si veda al proposito D. Losurdo, *Toward a Critique of the Category of Totalitarism*, «Historical Materialism», 12. 2, (april 2004), pp. 25-50. L. Stoddard, *The Revolt against Civilization: The Menace of the Under Man*, C. Stribner's Sons, New York 1922. Va ricordato che già nel 1898 in un suo romanzo (*Der Pharrt*) Th. Fontane aveva usato il termine *Untermensch* in opposizione all'*Übermensch* nietzscheano.

finanziaria, questo pamphlet si ammanta anche di uno spirito razziale: i bianchi, gli uomini della civilizzazione e della cultura, devono sconfiggere i sub-umani, le non-persone, per difendere i valori e le idee liberali anche tramite una politica che introducesse un programma di eugenetica. È' questo l'argomento fondamentale che sarà ripreso dagli "intellettuali" e dai gerarchi nazisti. Alfred Rosenberg, come Himmler, utilizzeranno il concetto di *Untermensch* per indicare i "popoli inferiori", i popoli dell'Est che vengono identificati negli ebrei, negli zingari, nei bolscevichi e negli Slavi in generale; in *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* del 1930[184], Rosenberg sostiene l'opposizione del *Mensch* europeo-tedesco contro l'*Untermensch* sovietico. Ciò servirà poi ai tedeschi per "giustificare" le efferattezze e le politiche di genocidio, l'aggressione all'Unione Sovietica nel 1941 per conquistare il *Lebensraum* tedesco; tutto ciò, già da tempo pianificato nel *Generalplan Ost*, prevedeva la schiavizzazione o l'eliminazione di non meno di 50 milioni di *Untermenschen* che non potevano essere germanizzati. Oltre a ebrei, slavi, zingari, elementi asociali e oppositori in genere, anche i disabili mentali e fisici – ma anche gli omosessuali, le prostitute, i criminali, i mendicanti ecc. – e tutti gli individui considerati degenerati morali erano reputati *Untermenschen*. Già nel 1920 il giurista Binding e un medico che si occupava di questioni di etica della professione, A. Hoche, pubblicarono un testo – *Die Freigabe der Vernichtung Lebensunverten Leben* [185]– che aveva come scopo quello di sostenere l'idea moderna di euta-

184 A. Rosenberg, *Der Mithos des 20.Jahrhunderts: Eine Wertung der seelischgeistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit*, Hoheneichen, München 1930; cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringieri, Torino 1991, in particolare il cap. 3 (*Tedeschi, europei, zingari, pagani*), pp. 53-92.

185 Il nucleo di questo ragionamento e la ricostruzione storico-teoretica si trovano nell'imprescindibile contributo di G. Agamben, *Homo sacer*, cit., e in particolare le pp. 138-177. Se gli argomenti in esso trattati riguardano la nozione di biopolitica, noi li utilizzeremo riguardo la questione dell'uomo in quanto persona e in relazione alla critica di ogni biologismo, caratteristica fondamentale che ha segnato i totalitarismi e l'età tardo-moderna. Ma tali riflessioni sono anche utili a giustificare la presa di posizione heideggeriana contro l'umanismo, in quanto espressione valoriale del disvalore, del bene contro il male, espressioni entrambi di quella metafisica e di quella tecnica che hanno portato all'orrore del genocidio come prassi politica, sia dell'Occidente che dell'Oriente.
Annota Agamben: "Non stupisce che il saggio di Binding abbia destato la curiosità di Schmitt che lo cita nella sua *Theorie des Partisianen* nel contesto di una critica all'introduzione di concetto di valore nel diritto. «Chi dtermina un valore – egli scrive – fissa *eo ipso* sempre un non-valore. Il senso di questa determinazione di un non-valore è l'annientamento del non-valore»". Per Agamben, "Schmitt non

nasia. Il punto di partenza era la constatazione dell'impunibilità del suicidio in quanto "espressione di una sovranità vivente sulla propria esistenza (*Dasein*)"; di più, Binding sosteneva con buone argomentazioni che l'uomo vivente era sovrano sulla propria esistenza e quindi nessun ordinamento giuridico poteva vietare il suicidio. Tuttavia da tale affermazione di libertà decisionale dell'individuo circa la sua esistenza, affermazione di progresso civile, deriva "la necessità di autorizzare «l'annientamento della vita indegna di essere vissuta»"; il *Lebensunwerten Leben* – "la decisione sul valore (o sul disvalore) della vita come tale – si applica alla vita e non all'esistenza, diviene cioè qualcosa che è radicato nel biologico. La vita senza valore è quella dei malati incurabili e terminali che *chiedono* di morire, ma è pure quella dei minorati mentali e dei pazzi rinchiusi negli *Idiotenistituten*.

Se vi è una vita che è *Wertvollsten Leben* – la vita piena di valore e su di esso fondata, che si esprime nella volontà e nell'*elan vital*, nella forza diveniente del vivere – essa rappresenta l'esistenza dell'uomo cosciente di sé, l'uomo-persona, che lavora ed è perfettamente integrato nella società, rispetta i doveri e crede nei valori; dall'altra parte c'è una vita che non merita di essere vissuta, poiché chi la vive ha perduto la *dignità* di persona: sono tutti quegli individui, quegli esseri umani che per nascita o per malattie degenerative "non hanno né la volontà di vivere né di morire (...). La loro vita è assolutamente senza scopo (...), questi uomini (...) non sono altro che la spaventosa immagine rovesciata (*Gegenbild*) dell'autentica umanità"; così Binding. Annientare questi *non-uomini* non è reato; la decisione spetta al malato stesso se cosciente, nel caso contrario al medico o a un parente dello stesso malato. I non-uomini che appartengono alla categoria giuridica di coloro che vivono una vita senza valore, *indegna* di essere vissuta, non sono persone, sono pesi sociali ed economici, non hanno alcuna *utilità*; privi di dignità, deboli di raziocinio, colpiti nella loro corporeità – segno di una colpa atavica e di una punizione divina – mancano di quella qualità fondamentale dell'essenza dell'uomo moderno che è l'utilità, e per queste ragioni essi non sono uomini, cioè persone, ma solo esseri viventi, animali con tratti bestiali. Così, afferma Agamben, il *Lebensunwerten Leben* corrisponde alla "nuda vita dell'*homo sacer*", quella *vita sacra* che può essere, senza alcuna pena né rimorso, soppressa; ma allora, il pericolo della perdita della dignità di persona, di essere considerato persona umana intangibile,

sembra rendersi qui conto di come la logica del valore che egli critica assomiglia a quella sua teoria della sovranità, in cui la vera vita della regola è l'eccezione", ivi, pp. 151-152.

può colpire chiunque e l'orizzonte della vita indegna di essere vissuta si allarga alla totalità degli uomini, diviene globale (H. Arendt, ci informa che Hitler, già dal 1943 aveva proposto di sottoporre, dopo la vittoria, tutti i Tedeschi "ad esami radiografici e di internare nei campi tutte le famiglie che annoverassero tra le proprie fila persone soggette a disturbi cardiovascolari o respiratori (...) la dittatura hitleriana avrebbe decimato il popolo tedesco proprio come il regime bolscevico ha fatto con quello russo"[186]). I medici nazisti chiamavano l'annientamento dei non-uomini e dei subumani *Gnadentod*, «morte per grazia» e fin dal 1940 Hitler mise in atto lo *Euthanasic-Programm für unheilbaren Kranken*, cioè il programma di eutanasia per i «malati incurabili»; questa soppressione di massa durò sino all'agosto 1941, quando Hitler, pressato dai vescovi cattolici e dai familiari, dovette porvi fine. Sono le prove generali del genocidio: furono eliminati 60.000 *Untemenschen* dai 6 ai 93 anni con iniezioni letali o in camere a gas[187], che tuttavia erano sistemi troppo onerosi per lo Stato e quindi si decise di far morire di fame gli internati attraverso uno specifica "dieta".

Si ha allora la sensazione, davvero inquietante, che l'essere persona, l'essere uomo in quanto biologicamente sano e adattabile alla società, *animal* pienamente razionale, sia caratterizzato dal dominio della vita *Wertvollsten* e che l'uomo in quanto *persona* si opponga a una vita non degna di essere vissuta. Il solidarismo ecumenico non sana la contraddizione che costituisce l'uomo-persona; esso diviene un postulato universale che non viene messo in discussione[188], ma anzi l'idea di persona, successivo al periodo tragico dei totalitarismi e della teorie *völkisch* che lo precedono, si è ancora più radicata nell'occidente sia trans-atlantico che europeo, costruendo un ponte tra le filosofie analitiche e quelle continentali di matrice fenomenologica e marxista, un ponte che unisce anche la sponda del pensiero laico con quello cattolico, che si diversificano non tanto sull'attribuzione della qualità di persona a tutti gli esseri umani – vera e propria categoria d'essenza, ma anche sul quando un uomo diviene persona. Quello che R. Esposito chiama "l'assoluto primato ontoteologico" di ciò che viene chiamato

186 H. Arendt, *Umanità e terrore*, cit., p. 101.

187 Ai negazionisti e a chi politicamente e culturalmente li difende, anche implicitamente, si consiglia di leggere queste pagine di Agamben, prive di ogni retorica e ricche di informazioni e particolari sui crimini contro l'uomo perpetrati dal nazionalsocialismo.

188 Cfr. P. Ricoueur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997; M. Zambrano, *Persona e democrazia*. In questo tratto della nostra riflessione teniamo presente l'importante contributo di R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2009.

"persona" ha nella tradizione cristiana il suo fulcro e nella "*sacralità*" della vita la sua idea fondamentale; vita che è considerata dal pensiero laico nel suo aspetto qualitativo. Come si può facilmente notare le descrizioni stanno all'interno della strada maestra della metafisica e appartengono allo schema categoriale-usiologico tradizionale (dall'essenza, al quando, alla qualità). Chi può dirsi uomo dev'essere tou-court persona, e solo l'uomo-persona, che elimina l'impersonale tenendolo al di fuori come estraneo e straniero, può pensare la vita (biologica) come sacra e inviolabile e viverla nel massimo delle sue aspettative e possibilità. Da qui deriva che all'uomo dev'essere riconosciuto lo status di persona, che nella sua universalità valica ogni confine nazionale ed etnico; la persona possiede ora anche la funzione di suturare "lo iato ancora drammaticamente aperto tra uomo e cittadino", "tra diritto e condizione umana", come ha messo in luce Hanna Arendt[189] e nel passaggio storico-epocale che avviene, secondo Martha Nussbaum, tra Stato illuministico-borghese e liberal-finanziario composto di cittadini e individui-imprenditori, allo Stato di persone[190].

L'uomo-persona, diretta emanazione dell'uomo animale razionale, conquista quei diritti fondamentali – "spettanti a tutti gli esseri umani dotati dello status di persona" – che sono i diritti umani, che secondo Rodotà, non appartengono all'uomo in quanto cittadino ma in quanto persona, cosicché la categoria di persona – vera e unica *ousia* dell'uomo – è in grado di unificare ciò che la modernità aveva scisso: "uomo e cittadino, anima e corpo, diritto e vita"[191]. Eppure proprio la storia contemporanea e il nostro oggi dimostrano la violazione e la sterile effettività dei diritti umani, messe

189 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., in particolare *Il tramonto dello Stato nazionale e la fine dei diritti umani*; diversamente cfr. S. Žižek, *Contro i diritti umani*, tr. it. di D. Cantone, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. 55-74. Sul concetto di persona si veda L. Pareyson, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 2002, in particolare i §§ III e IV della *Parte seconda* (*Persona e società; I caratteri della persona*), pp. 163-189 e il § II della *Parte terza* (*Filosofia della persona*), pp. 201-213; V. Possenti, *Il principio persona*, Armando, Roma 2006; Id., *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica*, Marietti 1820, Genova-Milano 2009; G. Goisis, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *Metafisica, persona, cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, Armando Roma 2010, in particolare, la sezione *Il principio-persona*. Vanno poi ricordati N. Berdiaeff, *L'io e il mondo*, tr. it. di M. Banfi Malaguzzi, Bompiani, Milano 1942; M. De Unamuno, *Della dignità umana ed altri saggi*, tr. it. di O. Abbate, Bompiani, Milano 1946.

190 M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, tr. it. di E. Greblo, il Mulino, Bologna 2002.

191 R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, cit.; S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006, citato da Esposito, p. 7.

in mostra da Žižek; non mi addentrerò in questa pur decisiva questione che implica l'analisi e lo studio accurato del pensiero biopolitico e della critica alle democrazie occidentali contemporanee; piuttosto qui si vuole condividere la tesi che "*il sostanziale fallimento dei diritti umani – la mancata ricomposizione tra diritto e vita – abbia luogo non nonostante, ma* in ragione *dell'affermarsi dell'ideologia della persona*"[192].

L'uomo in quanto animale, ossia dotato di vita biologica e vegetativa, assume lo statuto di persona in virtù del suo essere razionale, cosicché l'animalitas si pone come il discrimen tra uomo e natura, pur essendo parte fondamentale dell'esistenza umana in quanto suo genere. Il dispositivo-persona[193], quindi, immette all'interno dell'uomo la scissione e l'alterità, cosicché non tutti gli animali-uomini si determinano come persona ma restano nel limbo tra naturalità (la bestia-uomo) e la reificazione (l'uomo-cosa/strumento) che ha nello schiavo e nell'operaio della catena di montaggio fordiana il suo simbolo. Così l'uomo, che viene pensato dalla tradizione ebraico cristiana, dall'epoca illuministica e da quella positivistica tardo-moderna all'interno della nozione di *egalité*, oscilla tra la figura di uomo-persona e uomo-reificato, tra processo di personalizzazione e di depersonalizzazione oggettivante. La separazione si manifesta storicamente tra uomo soggetto razionale che ha abbandonato la cura dell'uomo reificato nella sua animalitas, tra persona in quanto coscienza individuale ed essere umano vivente, insomma tra le categorie definite una volta per tutte da Aristotele di *bios* e *zoé*, che corrisponde alla distinzione latina tra *persona* e *homo*. Autori contemporanei – soprattutto di area francese[194] – hanno ripensato il

192 R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 8. Il corsivo è mio. Va qui riportata la definizione di «persona» proposta da J. Maritain, mentre collaborava alla stesura della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948; per il filosofo francese "essa si qualifica per la sovranità che ogni uomo esercita sul proprio essere animale" (cfr. ivi, p. 16).

193 La locuzione usata da Esposito (ivi, p. 13) richiama volutamente la nozione foucaultiana di «dispositivo»; cfr. M. Foucault, *La volontà di* sapere, tr. it. P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978; G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Roma 2006; M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008; M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, intr. di F. Rella, CLUVA, Venezia 1977.

194 La terza parte del testo di Esposito prende in considerazione le riflessioni di S. Weil, Jankélévitch, Levinas, ma in particolare di Blanchot, che identifica il terzo, l'impersonale, con il neutro, figura che si sgancia da ogni personalizzazione; "neutro non è qualcun altro che si aggiunge ai primi due, ma ciò che non è né l'uno né l'altro", R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 21. Sarebbe interessante e forse anche proficuo tracciare un confronto tra il concetto di «neutro» di Blanchot e il *Dasein* di Heidegger, reinterpretato, come si è tentato di sostenere nei primi

ruolo della persona e con ciò stesso dell'uomo inteso come animal rationale; la "terza persona" vuole essere allora il tentativo di superamento, un vero e proprio oltrepassamento, dell'essere-persona che si dà nella dimensione dell'*impersonale*.

§ 3. *Umanismo Ebraismo e Responsabilità*

3.1. *Hanna Arendt*

L'uomo che fugge dalla tirannide non è un profugo e gli ebrei che sono riusciti a fuggire alle camere a gas nazista non si sono mai sentiti profughi; erano piuttosto, prima della guerra, «immigrati» la cui situazione non doveva essere messa in riferimento al cosiddetto «problema ebraico». E tuttavia, con la chiarezza che contraddistingue le sue riflessioni, Hanna Arendt mette in chiaro che la situazione nel 1943 è per l'ebreo quella del «rifugiato», di chi ha perso la casa e l'intimità della vita quotidiana; il lavoro, la lingua madre; di chi ha perso i cari e gli amici eliminati nei lager. Il prezzo della salvezza è alto: è quello di dimenticare; dimenticare le proprie origini, i propri valori sociali, l'inferno dei campi. "Sembra che nessuno voglia riconoscere che la storia contemporanea abbia creato un *nuovo genere di esseri umani* – quelli che sono stati messi nei campi di concentramento dai loro nemici e nei campi di internamento dai loro amici"[195]; la violenza dello sradicamento, la fuga dalla morte coatta, negate dagli ebrei immigrati, che in qualsiasi posto essi si trovino mostrano il medesimo "ottimismo" del bel tempo andato e perseguono con ferrea volontà il rifarsi ovunque una vita, integrandosi totalmente nella società che li ospita, questo atteggiamento ottimistico di fronte alla vita[196] si chiude quando tornano a casa "e aprono il gas o si servono di un grattacielo in un modo del tutto imprevisto. I discorsi ottimistici si tramutano in un pessimismo silenzioso che non ha più parola e gli ebrei incominciano a suicidarsi. Esempio emblematico è il suicidio di Stefan Zweig[197] dopo l'*Anschluss* dell'Austria nel 1938 e di molti altri

---

due capitoli di questo lavoro, appunto come *neutro*, come esistenza a-formale e impersonale, che non può essere riferita unicamente all'essere dell'uomo. Cfr. C. Colangelo, *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, Napoli 1998; W. Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani, Verona 1984.

195 H. Arendt, *Noi profughi*, (gennaio 1943), in Id., *Ebraismo e modernità*, tr. it. e intr. di G. Bettini, Feltrinelli Milano 2003, p. 37.

196 "Educati nella convinzione che la vita sia il bene più alto e la morte l'evento più spaventoso, diventiamo testimoni e vittime di paure più grandi di quella della morte – senza essere stati capaci di scoprire un ideale più alto di quello della vita", ivi, p. 38

197 Si veda il testo di H. Arend, *Ritratto di un periodo* (ottobre 1943), ivi, pp.51-

ebrei austriaci; è noto, però, che prima dell'avvento del nazismo, "gli ebrei avevano il più basso tasso di suicidi tra tutte le nazioni civilizzate; il suicidio non è solo un fenomeno che si verifica in terra tedesca, ormai l'ebreo si toglie la vita senza lasciare alcuna spiegazione del suo gesto, "né accuse, né rimproveri ad un mondo che ha costretto un *uomo disperato* a parlare e a comportarsi serenamente fino al suo ultimo giorno", ma questo omicidio differito avviene non solo nell'Europa occupata ma anche a New York o a Buenos Aires. Hanna Harendt mette in luce la differenza del suicidio ebraico; il loro, scrive, "è un modo silenzioso di scomparire", la cui causa non va ricercata negli avvenimenti politici o nella persecuzione razziale, ma unicamente nel destino personale; "alla fine muoiono di una sorta di egotismo". Così, sia gli *Schnorrer* – "simbolo del destino ebraico" – che gli *Schlemihl*[198] rappresentano le due anime del popolo ebraico. Espulsi dalla Germania perché ebrei, rifugiati in Francia, vengono chiamati «*boches*», termine spregiativo usato dai Francesi per indicare i Tedeschi; sono stati i primi "«*prisonniers volontaires*» (...), dopo essere stati imprigionati perché eravamo tedeschi, non venivamo liberati perché eravamo ebrei".

A Parigi come a Los Angeles l'ebreo subisce restrizioni di movimento ed ora è un «nemico straniero»; in questo modo l'*identità* muta e viene cambiata di continuo in modo che nessun ebreo può più sapere chi esso sia realmente. Ma anche le divisioni interne[199] hanno portato alla perdita di

62, che è una recensione al testo di Stefan Zweig, *Il mondo di ieri*, (tr. it. di L. Mazzucchetti, Mondadori , Milano 1979[2]), morto suicida; diverso è il caso di W. Benjamin; si veda H. Arendt, *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, tr. it. di A. Caroso, Mondadori, Milano 1993.

198 "Nella tradizione ebraica, lo *Schnorrer* è il giovane che si procura da vivere mendicando e facendo musica; e lo *Schlemihl* è la maldestra e sfortunata vittima di circostanze avverse", nota della curatrice, ivi, p. 41. Georg Simmel è stato considerato da H. Arendt il rappressentate dello *Schlemihl* per le sue disavventure accademiche; cfr. A. von Chamisso, *Storia meravigliosa di Peter Schlemihl*, tr. it. di G. Pozzo, intr. di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 1984. Opposto allo *Schnorrer* si trova invece il *Waldgänger* di Jünger, ma anche il perdigiorno (*Taugenichts*), il viandante felice (*Der frohe Wandersmann*) di Schumann; più vicino è il povero musicante di Franz Grillparzer.

199 "Gli ebrei francesi erano assolutamente convinti che tutti gli ebrei provenienti dall'altra parte del Reno fossero quelli che loro chiamavano *Polaks* – e che gli ebrei tedeschi chiamavano *Ostjuden*. Ma quegli ebrei che veramente venivano dall'Europa orientale non potevano essere d'accordo con i loro fratelli francesi e ci chiamavano *Jaeckes*. [*Polaks* erano gli ebrei ruteni, *Ostjuden* gli ebrei orientali e *Jaeckes* gli ebrei tedeschi, ndr]. I figli di questi, ostili agli *Jaeckes*, – la seconda generazione nata in Francia e già debitamente assimilata – condividevano l'opinione degli ebrei francesi delle classi alte. Così, nella stessa famiglia, si poteva

forza del popolo ebraico e a una trasformazione della propria individualità; se l'uomo è un animale sociale – e questo per Hanna Arendt è un assioma, il fondamento di ogni umanismo – la sua vita diviene estremamente difficile nel momento in cui i rapporti e i legami sociali vengono recisi, "infatti, sono pochissimi gli uomini in grado di conservare la loro integrità se la loro condizione sociale, politica e giuridica è del tutto indefinita". È questa la condizione dell'ebreo durante l'epoca dei totalitarismi, condizione che può essere estesa all'uomo contemporaneo, anch'egli alla ricerca di una nuova individualità; tutto il nostro agire rileva un "insano desiderio di essere trasformati", di divenire ciò che non siamo – la direzione opposta del nietzscheano *Werde du bist!* – e abbandonare la nostra origine. Allo stesso modo, gli «ebrei assimilati» perseguono la loro «non-ebraicità», divenendo degli "Ulissi-erranti" che non sanno chi sono e rifiutano però anche la loro stessa identità prima; questa "ostinazione" a non riconoscersi ebrei consiste nel fatto che l'essere ebreo "non dà alcuno status giuridico". Il pericolo, allora, consiste nel voler affermare la propria umanità, esporsi al "destino" dell'essere umano: "viviamo in un mondo in cui gli esseri umani in quanto tali *hanno cessato di vivere* da tempo; poiché la società ha scoperto che la *discriminazione* è la grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue"[200], una forma non tanto sottile né elegante di sterminio di massa.

La posizione di Hanna Arendt verso l'ebraismo, che le costerà le pesanti critiche di Sholem[201], è riscontrabile anche in un testo del gennaio 1945[202], nel quale, verso la fine, afferma che l'idea di umanità che stava a fondamento dell'esistenza dei padri era del tutto "superficiale", tanto da far passare nell'oblio la questione nazionale tedesca, ma soprattutto la generazione precedente non aveva il minimo sentore del "terrore implicito nell'idea di umanità e nella fede giudaico-cristiana, nell'origine comune

essere chiamati *Jaecke* dal padre e *Polack* dal figlio", ivi, pp. 43-44.

200 Ivi, p. 47. Cfr. F. Rosenzweig, *L'uomo ebreo*, in Id., *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, tr. it. di S Franchini, intr. a cura di G. Sola, Giuntina, Firenze 2008, pp. 49-74; Id., *La stella della redenzione*, tr. it. e intr. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, in particolare Parte Prima, Terzo Libro, *L'uomo e il suo sé o meta-etica*, p. 65-89.

201 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, cit.; cfr. G. Scholem, *Due lettere sulla banalità del male*, Nottetempo, Roma 2007.

202 Cfr. H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, tr. it e intr. di P. Costa, Feltinelli, Milano 2006, pp. 38-48. Cfr. Id., *Responsabilità e giudizio*, tr. it. di D. Tarizzo, intr. di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004. Si veda anche D. Epstein, *Sopravvivere e vivere*, tr. it. di F. Bergamasco, Adelphi, Milano 2010.

della razza umana". La dottrina della razza – "la potenziale malvagità degli uomini"[203] – rifugge dall'idea di umanità, poiché essa, "appaia in forma religiosa o umanistica", "comporta l'obbligo di una responsabilità collettiva", l'opposto del concetto di «popolo» e di «decisione» sia schmittiano che heideggeriano. E tuttavia, per Hannna Arendt, l'idea di umanità, liberata da un'aurea di buonismo meta-etico, implica una "gravissima conseguenza" e cioè che l'uomo deve farsi carico "di tutti i crimini commessi dagli uomini"; "tutte le nazioni devono sopportare il peso del male commesso da tutte le altre "; da qui deriva la vergogna di appartenere al genere umano, vergogna di essere uomo che è "l'espressione puramente individuale e pre-politica"[204]; in termini politici, invece, "l'idea di umanità" deve essere in grado di superare l'ottica, sia hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*, sia quella nietzscheana della *Genealogia della morale* nella contrapposizione forte/debole, aristocratico/uomo del *ressentiment*, e fondamentalmente quella razziale ed eugenetica dell'hitlerismo. Riprendere la strada politica che ridà dignità all'uomo richiede uno sforzo durissimo, "perchè diventa ogni giorno più chiaro quanto pesante sia per l'uomo il fardello del genere umano"[205], così come diviene evidente "il terrore per l'impossibilità di sfuggire alla colpa della razza umana"; l'uomo che per natura vive in società e si riconosce uomo solo in quanto animale sociale deve continuamente lottare "contro il male incalcolabile" che gli stessi uomini possono arrecare.

Il destino dell'uomo, della sua umanità, di cui l'ebreo è un simbolo e non solo una forma – sembra essere quello di divenire straniero – e quindi nemico –, di retrocedere da citoyen a espressioni del più tetro biologismo, oppresso da una colpa originaria che ricorda l'Opera di Kafka più che le lezioni di Jaspers[206]. Questa colpa che innerva l'essere dell'uomo contemporaneo non si esaurisce nella oggettivazione e/o reificazione dell'uomo[207], poiché il nazismo non ha significato "la riduzione dell'uomo a cosa", ma il suo annichilimento; esso si è dimostrato l'apparato macchinico perfetto del nichilismo compiuto; i totalitarismi sono il terrore che rende immobili e muti, che toglie la parola e decoscienzializza l'uomo, un terrore che non

203 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, cit., in particolare le pp. 99-109.
204 Ivi, p. 75.
205 Ivi, p. 76.
206 Cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, cit.
207 Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, saggio introduttivo di M. Spinella, Mondadori, Milano1973, pp. 107-275.

si basa sulla quantità delle vittime; in esso vige piuttosto "una sorta di indifferenza asiatica rispetto al valore della vita umana e la convinzione (...) della superfluità degli esseri umani"[208]. I totalitarismi tolgono le libertà e le pulsioni che non sono omologhe alla volontà generale del potere; l'eliminazione delle differenze non è solo razziale e non si sviluppa unicamente tramite l'ideologia eugenetica con lo sterminio dei malati di mente o di quelli ritenuti incurabili, ma coinvolge anche la sfera emotiva dell'uomo, per questa ragione l'hitlerismo come lo stalinismo hanno come ultima istanza quella "di trasformare gli esseri umani in animali degeneri". Ciò significa togliere all'uomo la dignitas di persona, ma soprattutto compiere una riduzione della sua essenza a puro organismo costituito al fine della produzione e del lavoro coatto; la differenza fondamentale con la schiavitù antica e con la figura dello schiavo consiste nella fatto fondamentale che nell'antichità la tecnologia della macchina era estremamente limitata e distruttiva – in quanto bellica – piuttosto che produttiva, mentre nei regimi totalitari la mobilitazione totale, finalizzata allo sviluppo della tecnica e della macchinicità del mondo, produce un uomo che non solo è strumento, ma che non ha neppure pensiero e coscienza[209]. Spiega bene Hanna Arendt quello che è il processo di privazione dell'individualità, sottolineando l'imposizione agli esseri umani di "reazioni identiche"; così viene tolta ogni differenza che rende ciascuno di noi unico. È questo il movimento di totale livellamento, lo sciogliersi dell'individuo nella comunità di popolo; nessun individuo esiste, esso viene dissolto nella massa. Certo siamo agli inizi di quella che sarà poi la teoria marcusiana dell'uomo a una dimensione e della descrizione orwelliana del Grande Fratello, siamo in una vera e propria società *distopica*[210].

208 H. Arendt, *Umanità e terrore*, cit., p. 96. Cfr. pure *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, tr. it. di L. Boella, ivi, pp. 210-234.

209 Cfr. I.M. Finley, *L'economia dei moderni e degli antichi*, tr. it. di I. Rambelli, Laterza, Roma-Bari 2008; Id., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, tr. it. di E. Lo Cascio, Laterza, Roma-Bari 1981.

210 Per «distopia» s'intende una forma di società contraria a quella utopica, caratterizzata da virtualità tecnica e scenari apocalittici futuri. Molti romanzi del Novecento e molti film possono essere inseriti all'interno del genere della distopia. Si veda per quanto concerne i romanzi: *La macchina del tempo* (1895) di H.G. Wells, *L'altra parte* (1909) di A. Kubin, *La fattoria degli animali* (1949) e 1984 di G. Orwell; *Fahrenheit 451* (1953), *Arancia meccanica* (1962) A. Burgess; per quanto concerne i film: *Metropolis* (1927) di F. Lang, *Blade Runner* (1982) di R. Scott, *Brazil* (1985) di T. Gilliam, *Matrix* (1999) trilogia dei fratelli Wachowski. Ovviamente questi sono solo alcuni esempi e l'elenco non è certamente esaustivo.

La costruzione meccanica dell'uomo, che può definirsi un meccanicismo antropologico, la sua trasformazione da *homo sapiens* a uomo macchina, i cui organi possono essere sostituiti al pari dei pezzi e degli ingranaggi della macchina, produce la totale obbedienza e subordinazione di un essere, divenuto trans-umano, a quelli che sono, per dirla con Foucault, i dispositivi del potere: dalla clinica ai campi.

3.2. *Emanuel Levinas*

Secondo Levinas, l'idea di umanesimo è entrata in crisi poiché l'uomo ha fatto l'esperienza "dell'inefficienza umana", attraverso la crescita esponenziale della produzione tecnica e della cultura tecnologica che hanno prodotto un senso diffuso di *inefficienza*; l'ordine istituito, la scienza e l'agire pratico hanno creato le città e i paesaggi in cui l'uomo abita, "disponendosi, per diversi gruppi, tra gli enti". Questo mondo che si mostra perfettamente "alla diritta", in realtà lascia apparire in tutta la sua tragicità "l'inconsistenza dell'uomo". I morti delle guerre e dei campi ma anche l'anonimia della morte di uno qualunque che leggiamo nei necrologi e che subito dimentichiamo, senza poter conoscere la sua storia, senza pensare alla sua storia, avvalora sia "l'idea di una morte senza avvenire" sia l'illusoria pretesa di una cura di sé e dell'uomo-soggetto, posto in una posizione privilegiata nel cosmo[211]. *Dopo* la decostruzione dell'autocoscienza, il Sé che si mostra agli Altri è intrappolato in una serie di reticoli fatti di "pulsioni, influenze, linguaggi che compongono una maschera chiamata persona, la persona o, a ragione, nessuno"; vale a dire: "*Persone*. Nessuno come chicchessia", che differisce dal senso che si può trovare nel capitolo quarto – *La sostituzione*– di *Altrimenti che essere*; qui, ed è questo l'essenziale, predomina il senso dell'«anonimato».

L'uomo della concezione classica greca, "che assegna allo spirito non solo la forza e l'attività, ma addirittura la misura massima di potere e di forza"[212], come quello contrassegnato dalla «teoria negativa» "secondo cui lo spirito stesso (...) – o comunque tutte le attività umane «generatrici di cultura», incluso quindi ogni atto morale, ogni atto logico, di contemplazione estetica o di creazione artistica – *scaturisce esclisivamente attraverso quel «No»*"[213] alla realtà effettuale, viene oltrepassato dall'uomo divenuto anonimo, da quell'uomo-anonimo nel suo essere una qualsiasi persona. È questo l'uomo della metropoli, ma anche l'uomo delle società

211 Cfr. E. Levinas, *Umanesimo e anarchia*, cit.
212 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 143.
213 Ibidem.

opulente, ove i legami di reciprocità si sono allentati se non perduti; e d è forse anche per tale motivo che Heidegger preferisce «vivere in provincia». Il significato profondo dell'*anonimato* che caratterizza la società metropolitana tecnico-industriale pone a tema la fine dell'umanismo in quanto si è data la fine della metafisica come processo di irrigidimento e contrazione nella oggettivazione della totalità, fine della metafisica che per Levinas si manifesta come un'*inversione*, come un «*rovesciamento*»: "c'è come la coscienza che, ormai, la fondazione dell'essere – la metafisica – *s'inverta*, che non si faccia più nell'essere, che essa si pensi per pensieri riposti sotto quelli che si affissano correttamente all'essere"[214].

Questo piano sotterraneo che investe il senso della riflessione metafisica – la concezione del fondamento ontologico – è un modo per esprimere, assieme alla fine della metafisica, la fine dell'umanismo. All'uomo viene meno il possesso della verità e la sua esistenza, che per Levinas corrisponde tout-court all'esserci (*Dasein*), restando in ciò fedele alla giovanile interpretazione dell'ontologia heideggeriana[215], si vota "alla custodia o all'illuminazione o all'occultamento o all'oblio dell'essere". Il tentativo di critica che Levinas muove a Heidegger sembra non reggere e non avere una propria ragion d'essere in quanto egli pensa correttamente il situarsi dell'umano nelle differenti modalità di custodia o non custodia dell'essere proprio come fa lo stesso Heidegger[216].

E tuttavia, per Levinas il pericolo resta la reificazione dell'uomo, cosicché il problema si riduce nel poter restituirgli una sua propria dignità, anche perché l'uomo inteso come animal rationale, proprio in quanto *animal* "dilegua nella natura" e in quanto *rationale* "scolora nella luce che porta a manifestazione le idee, i concetti ritornati a se stessi, concatena-

214 Cfr. E. Levinas, *Umanesimo e an-archia*, cit., pp. 106-107.

215 Cfr. E. Levinas, *scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 59-86; Id., *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it. di F. Sossi, premessa di P.A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986.

216 Levinas pensa l'esistenza dell'uomo in termini di *Dasein*; meglio il *Dasein* è unicamente l'esistenza dell'uomo, mentre questa figura è la *neutralità* della modalità dell'esistere degli enti. Su questo punto fondamentale, come su altri, la nostra critica al filosofo francese è radicale. Più avanti egli afferma che "la rovina del mito dell'uomo" porta solo a un «ordine» che non è né umano nè disumano ma che si svolge attraverso il sistema dialettico e logico-formale, "ordine non umano al quale si conviene il nome – che è l'anonimato stesso – di materia" (ivi, p. 109). La nota che segue è una critica sia alla fenomenologia husserliana che alla "domanda sul senso dell'essere" heideggeriana. Per Levinas, bisogna "risalire alla concretezza della soggettività storica, all'intenzione", cioè a un'altra modalità di "interrogazione" che va "*oltre ciò che è tematizzabile e ciò che è ultimo*", (ibid., nota 5).

menti logici e matematici, strutture". In tal modo, l'uomo si trova nella condizione di massima precarietà e la coscienza che dovrebbe essere il principio essenziale diviene altresì "l'impossibilità stessa di un passato che non sia mai stato presente, che sia precluso alla memoria e alla storia". Pur vivendo, però, in un anonimato ove la coscienza si riduce ad azione e rappresentazione dell'inizio, Levinas vede, in polemica ancora una volta con Heidegger, nell'antiumanesimo ciò che riduce l'uomo a mezzo, specchio "necessario all'essere per potersi riflettere o mostrare nella sua verità"; ma non è questo, come si è cercato di mettere in evidenza, il senso dell'antiumanismo heideggeriano. La ricerca di un "al di qua dell'ultimo", di un "pre-originario" che non siano un che di ultimo ma piuttosto di "preliminare", designano per Levinas lo spazio di una "soggettività anteriore all'Io (...). Soggetto pre-originario, oltre l'essere, *in se*"[217]; in ciò consiste l'*an-archia* dell'umano.

3.3. *Max Weber*

L'umanesimo di cui qui si tratta si differenzia, in quanto «umanismo laico», dal *personalismo* di matrice cattolica che si sviluppa in Francia intorno alla rivista «Esprit», fondata da Mounier nel 1932, e che ha in Gabriel Marcel e poi in Paul Ricoeur i suoi esponenti di spicco[218]. Assieme all'umanesimo cristiano di Maritain e a quello di seconda generazione di J.L. Marion[219], questo complesso e polimorfo indirizzo filosofico ha

217 E. Levinas, *Umanesimo e an-archia*, cit., p. 115. Cfr. pure R. Schurmann, *Dai principi all'anarchia.Essere e agire in Heidegger*, cit., in particolare l'ultimo capitolo *Dislocazioni anarchiche*, pp. 489-5543.

218 Cfr. E. Mounier, *Che cos'è il personalismo*, tr. it. a cura di G. Mottura, Einaudi, Torino 1948; Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, edizioni di Comunità, Firenze 1955; G. Goisis, *Mounier e il labirinto personalista*, Helvethia, Venezia 1988; J. Maritain, *Umanesimo integrale*, (1936), tr. it. di G. Dore, presentazione di P. Votto, Borla, Roma 1982; Id., *L'uomo e lo Stato*, a cura di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1982; Id., *La persona e il bene comune*, a cura di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1963; G. Marcel, *L'uomo problematico*, tr. it. di L. Verdi Vighetti, Borla, Roma 1992; Id., *L'uomo contro l'umano*, tr. it. di C. D'Altavilla, Givanni Volpe Editore, Roma 1963; P. Ricoeur, *Sè come un altro*, tr. it. e intr. di D. Iannotta (*L'alterità nel cuore dello stesso*), Jaca Book, Milano 1993; Id., *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, tr. it. e intr. di B. Bonato, Bibliteca dell'Immagine, Pordenone 1993; Id., *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, tr. it. di G. Lorito, Citta Aperta, Troina (Enna).

219 L. Marion, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2008; Id., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008; Id., *Dio senza essere*, tr. it. di A. Dall'Asta, intr. di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008; Id., *Il fenomeno erotico*, Cantagalli;

come tema centrale la «dignità della persona umana». Differentemente, quello che si può descrivere come «umanismo laico» pone al centro della sua riflessione il concetto di «responsabilità». Si può affermare che tra le due correnti non vi sia opposizione ma altresì una implicazione reciproca; certo l'umanesimo personalista e poi esistenzialista, tramite la ripresa di Jaspers ma anche di Husserl e di Scheler, appare oggi più come una declinazione particolare dell'umanismo della responsabilità, che, come più volte si è sottolineato, ha le sue radici nella definizione di uomo in quanto animale sociale, ed è in virtù di questa sua originaria essenza che diviene *homo sapiens*, cioè lo *zoon logon echon* aristotelico. Il terreno che tuttavia fa da casa all'istanza laica e che ne determina i confini con quella del personalismo cristiano-sociale, può essere indicato nella weberiana *Verantvortungsethik*.

Com'è noto, l'etica della responsabilità viene introdotta all'interno della riflessione circa i compiti e le qualità dell'uomo politico, quest'ultime indicate nella "passione, senso di responsabilità, lungimiranza"; l'uomo politico è dominato dal *daimon* che dirige la sua dedizione a una causa (*Sache*). Egli intende attuare quella volontà di potenza, dietro la quale si cela sempre la violenza, che lo fa agire non per una vuota affermazione di potere personale quanto "per la vittoria della propria *Wertrangordnung*" (scala di valori). Egli è responsabile di ciò di cui è convinto ed "è convinto cioè della propria *Sache*"[220]; ciò non è un "frammento interiore", che Simmel definiva come «agitazione sterile», "particolarmente caratteristica di un certo tipo di intellettuale russo (...) e che ora in questo carnevale che si ammanta del nome altisonante di «rivoluzione», ha una parte così importante anche tra i nostri intellettuali: un «romanticismo di ciò che è intellettualmente interessante», campato sul vuoto, senza alcun senso di responsabilità"[221]. La lunga citazione serve a mostrare come l'uomo politico sia tale soltanto se si pone al servizio di una causa, cioè facendo della responsabilità "la guida determinante dell'azione" e l'azione deve servire una causa. Il politico può servire la nazione o l'umanità, può indirizzarsi verso fini etici e sociali,

---

Siena 2007; cfr. M. Scheler, *Amore e conoscenza*, tr. it. e intr. di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2009; R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 2005[3]; C. Canullo, *J.L. Marion. Fenomenologia della donazione*, cit.; E. Morin, *L'identità umana*, tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002.

220 Cfr. M. Cacciari, *Introduzione* a M. Weber, *La scienza come professione*, *La politica come professione*, cit., pp. XXXII-XXXIII.

221 M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro come intellettuale professione*, cit., p. 101.

può essere guidato nella fede incrollabile nel «progresso», può "mettersi al servizio di un'«idea»" o servire "i fini esteriori della vita quotidiana" ma deve avere sempre una fede. È questo il problema con cui Weber chiude la sua conferenza: "l'ethos della politica in quanto «causa»"(p. 104); cioè: quale compito la politica possa svolgere "a prescindere del tutto dai suoi fini" per "l'intera organizzazione etica della vita"; meglio: "qual è, per così dire, il *luogo etico*" in cui la politica dimora. Il problema del rapporto tra etica e politica investe ovviamente non solo la figura carismatica dell'uomo politico ma la comunità umana in generale, la forma-di-vita che l'uomo storicamente è costretto a condurre e che lo determina in ogni suo aspetto, configurandolo dal punto di vista dell'essenza.

L'etica del Vangelo – quella del *Discorso della montagna*[222] – che è l'etica dell'amore, l'etica "della mancanza di dignità" (p. 107/108), dice di non resistere alle forze del male con la violenza (ma non è questo anche il comportamento tenuto dal popolo ebraico mentre veniva deportato? Vi è mai stata una rivolta verso la violenza più truce e insensata, esclusa l'insurrezione del Ghetto di Varsavia, da parte degli Ebrei? Essi piuttosto, come si è visto, hanno scelto la violenza su se stessi, il suicidio personale); al contrario il precetto politico impone la resistenza violenta contro il male e i nemici, poiché, se non si rispondesse con la violenza all'aggressione, il male prevarrebbe; la Chiesa, quando si farà Stato, adotterà il motto emblematico, ma anche simbolico, «*non prevalebunt*».

Due etiche inconciliabili – l'«etica della convinzione» (*Gesinnungsethik*) e l'«etica della responsabilità» (*Verantwortungsethik*) – definiscono due modalità di esistenza umana, due tipi di accessibilità al mondo da parte dell'uomo; ciò non significa che "l'etica della convinzione coincida con la mancanza di responsabilità e l'etica della responsabilità coincida con la mancanza di convinzione", bensì la loro incolmabile distanza riguarda l'agire dell'uomo. Se la prima rimette nelle mani di Dio la responsabilità delle azioni umane, la seconda chiede all'uomo che agisce di rispondere delle conseguenze delle proprie azioni. Si potrebbe dire che per l'etica della convinzione il giudizio è collocato in un piano trascendente, mentre per l'etica della responsabilità esso è del tutto immanente e storico. Il responsabile per l'uomo della convinzione "non è l'agente bensì il mondo (...) o la volontà divina", mentre chi segue la responsabilità "non si sente autorizzato ad attribuire ad altri le conseguenze della propria azione" (p. 110). Se l'uomo dell'etica della responsabilità imputa a se stesso le conseguenze del suo operato, l'uomo dell'etica della convinzione – la persona

222 Cfr. Vangelo secondo Matteo, 5, 1-7, 28.

morale – si sente responsabile solo nel dovere di seguire i precetti di fede, non delle conseguenze che essi causano; razionalità da una parte irrazionalismo dall'altra. E tuttavia, proprio "chi segue l'etica della convinzione non sopporta l'irrazionalismo etico del mondo"; egli, afferma Weber, "è un «razionalista cosmico-etico»", è cioè il portatore del problema della teodicea, di una teologia naturale e razionale; ma tale problema consiste proprio nel fatto di come il potere divino abbia potuto creare il male, il modo dell'irrazionale, un "dolore immeritato" che resta impunito. Weber giunge a un *aut aut*: o tale potere non è né buono né onnipotente oppure "la vita è regolata da principi che regolano in modo completamente diverso la ricompensa e la pena, principi che noi possiamo interpretare al lume della metafisica oppure che sono per sempre irraggiungibili dalla nostra indagine" (p. 112). È questo il modo decisivo dell'esperienza umana dell'irrazionalità del mondo, che per Weber è il motore di ogni religione, ma che potremmo ipotizzare problema che coinvolge anche l'uomo della responsabilità, legato com'è alla causa e al rapporto mezzi/fini; insomma, "il genio o il demone della politica e il dio dell'amore (...) vivono un intimo reciproco contrasto che può in ogni momento erompere in un conflitto insanabile". E però, viene proprio dalla sfera del politico, che subisce la tentazione «romantica» di una "sostanza interiore" che fonda l'etica della convinzione, l'affermazione di una "propria vita interiore"; perciò, conclude Weber, le due etiche non sono "antitetiche" ma "si completano a vicenda e solo congiunte formano il *vero uomo*, quello che può avere la «vocazione alla politica»" (p. 119).

Opposizione, percorsi differenti, modalità di vita che possono confliggere, tutto ciò non significa antiteticità, esclusione dell'una o dell'altra etica; alla base del reciproco connubio tra le due e alla necessità della loro «convergenza parallela» ci sta ancora l'idea di uomo come animale sociale; la vocazione (*Beruf*) alla politica è l'essenza stessa dell'uomo in quanto risultato del momento di autoconsapevolezza dell'interiorità personale che sta dietro l'etica della convinzione e al suo momento irrazionalistico; e dell'aspetto pubblico della vita fondato sulla razionalità causale di mezzi/scopi e sul principio di responsabilità individuale. Entrambe le etiche weberiane rispondono quindi e sono espressione dell'umanismo metafisico; da una parte l'etica della convinzione fa capo al personalismo, dall'altra, l'etica della responsabilità sta a fondamento di quello che si è definito «umanismo laico», che ha cospicue aderenze ideali con l'etica protestante e lo spirito del capitalismo.

3.4. *Jürgen Habermas*

Collegato a quanto si è analizzato circa la responsabilità e la sua etica, ma anche riguardo alla determinazione biologica dell'uomo e all'intreccio che si è venuto a creare tra potere, formazioni sociali e scienza bio-medica e genetica, è un testo di Habermas[223], che mette in guardia da una genetica liberale. Nel § *Dignità dell'uomo «versus» dignità della vita umana*, Habermas intende sostenere la tesi che la «dignità umana» non sia una qualità che l'uomo possiede per natura, come può essere l'intelligenza o il colore degli occhi, bensì caratterizza l'«inviolabilità» della persona umana, sancita da "rapporti interpersonali di reciproco ed egualitario riconoscimento". Se per Habermas la morale e i suoi ordinamenti sono istituiti per una doppia protezione, quella del fisico e quella della persona, cioè protezione dall'esterno e dall'interno, la soggettività "si forma a partire dalle relazioni intersoggettive con Altri. Il Sé dell'individuo può nascere soltanto lungo la via sociale dell'alienazione e può *stabilizzarsi* in un reticolo di rapporti di riconoscimento non danneggiati". Soltanto in questa modalità noi abbiamo «uomo» – inteso come interiorità e corporeità, cioè come persona – e l'autonomia non è più la «libera volontà» kantiana che caratterizza gli esseri umani e che sembra caduta dal cielo; dopo l'operazione di de-trascendentalizzazione, l'autonomia diviene "una precaria conquista di esistenze finite". La biografia [224] di ogni singolo uomo, la storia della sua vita, è possibile solo all'interno del processo di socializzazione; l'uomo che nasce organismo si trasforma in persona soltanto quando entra ed è accolto in una dimensione pubblica che lo rende socialmente individualizzato e con la quale intrattiene rapporti intersoggettivi che rendono condivisa la forma-di-vita in cui si viene a trovare; così, "solo nella sfera pubblica di una comunità linguistica, l'essere di natura si costituisce come individuo e come persona dotata di ragione". Bene, siamo finalmente giunti ad Aristotele. Tale concezione è ben enunciata anche da Arendt nel suo *Vita activa*, ma Habermas sembra radicalizzare la tesi aristotelica – per il quale, com'è noto, uomini non si nasce ma si diventa – in una nota nella quale afferma

223 J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it. e postfazione di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002. Qui si fa riferimento in particolare alle pp. 32-46.

224 Cfr. J. Derrida, *Memorie. Per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, tr. it. di G. Borradori, E. Costa, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1995. Sul tema dell'autobiografia, si veda W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911*), tr. it. e intr. a cura di P. Rossi, Utet, Torino 2004; Id., *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragion storica*, tr. it. e intr. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, pp. 293-310.

che "l'essere dotato di ragione" entra nel mondo sociale nell'istante della propria nascita, divenendo un «essere-persona»[225]. Lo spazio della ragione, come lo chiama Sellars, è quello che si dischiude nella comunicazione linguistica, attraverso cui l'uomo può dispiegare, accrescere, differenziare la propria cultura, rendendo sempre più coeso nella diversità *liberal* – come vuole Martha Nussbaum[226] – il consenso sociale. Contro ciò, ci sembra, si muova G. Anders in Europa e H. Marcuse[227] in terra americana, così come in Francia si è sviluppata una critica al processo di socializzazione liberista-liberale sia a sinistra che a destra, sulla scia del testo di Negri[228]; ma lasciando questo inciso, per Habermas diviene essenziale "distinguere tra la dignità della vita umana e quella dell'uomo che viene giuridicamente garantita a ogni persona". Dilatando i concetti "moralmente saturi" di «diritti umani» o «dignità dell'uomo» compiamo un'operazione che porta alla loro indefinitezza e al depotenziamento della loro energia critica.

Nel periodo prenatale o in quello *ante mortem*, la vita umana pone all'uomo una serie di questioni bioetiche e lo pone di fronte a *responsabilità*, che senza l'avvento delle tecnologie medico-scientifiche[229], non avrebbe dovuto affrontare. La vita umana, anche la più anonima (ma l'*anonimia* dell'esistere umano non è forse la caratteristica che nella nostra epoca si è espansa in modo abnorme e ha abbattuto ogni confine? Chi sono i morti

225 "Per l'essere dotato di ragione, l'istante della nascita segna quel momento d'ingresso nel mondo sociale a partire dal quale le sue predisposizioni possono realizzarsi, in un modo o nell'altro, come un «essere persona»", ivi, nota 29, p. 37. Anche il prosieguo della nota è estremamente interessante con una lunga citazione che qui non riportiamo tratta dal testo di M. Seel, *Etisch-ästhetische Studien*, Surkamp, Frankfurt a.M. 1996.

226 Cfr. M. C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, tr. it. di S. Paderni, ed. it. a cura di G. Zanetti, Carocci, Roma 1999; Id., *Nascondere l'umanità*, tr. it. di C. Corradi, Carocci, Roma 2005.

227 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. 2. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2003; H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, tr. it. di L. Gallino, T. Giani Gallino, intr. di L. Gallino, Einaudi, Torino 1999[3].

228 In precedenza si veda i contributi di, A. Gorz, *Ecologica*, cit.; Id. *Metamorfosi del lavoro*, tr. it. di S. Musso, Bollati Boringhieri, Torino 1992; Id., *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, tr. it. di A. Catone, manifestolibri, Roma 2009[2]; A. De Benoist, *Identità e comunità*, Guida, Napoli 2005; Id., *Oltre il moderno. Sul terzo millennio*, tr. it. di G. Giaccio, Arianna editrice, Milano 2005.

229 Cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio di responsabilità*, tr. it. di P. Becchi, Einaudi Torino 1997; Id., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. e intr. a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002[3]; H.G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, tr. it. di M. Donati, M.E. Pozzo, intr. di A. Grieco, V. Lingiardi, Raffaello Cortina, Milano 1994.

di Bhopal? Chi sono le donne e gli uomini che 'vivono' a Haiti? Chi sono i morti per droga? Chi gli Altri che vivono il nostro tempo? La nostra vita è totale *anonimia* ed essere senza nome comporta un deficit di esistenza difficilmente colmabile; l'uomo è *nessuno* all'Altro, in quanto la distanza esistenziale non viene colmata né dal linguaggio né dai media e il nostro pensiero è limitato al *nostro* essere-nel-mondo. L'incapacità di pensare le realtà umane non presenti a noi immediatamente, fa dell'uomo un essere in sé finito) teoricamente dovrebbe avere pari «dignità» e pari «rispetto»[230]; dignità significa anche onore nel senso premoderno, afferma Habermas, riecheggiando Nietzsche. È da modelli storici concreti di dignità – quella del re, dell'artigiano, del boia –, da forme-di-vita specifiche, che poi, "per astrazione universalistica", si è formata la nozione di «dignità dell'uomo», "che compete alla persona in quanto tale". Ma tale dignità, che è responsabilità, non è un regno dei fini "collocato in un al-di-là noumenale"; essa, invece, è sempre posta e ricavabile in una comunità, "inserita dentro forme-di-vita concrete e dentro l'ethos che le caratterizza".

3.5. *Un esempio di antiumanismo: Carl Schmitt*

È tesi nota quella sostenuta da Carl Schmitt nel suo saggio del 1922 *Teologia politica* per cui i concetti fondamentali che fanno da strutture portanti dello Stato moderno "sono concetti teologici secolarizzati"; vi è cioè un rapporto di perfetta *analogia* tra i dogmi della teologia – Dio onnipotente corrisponde all'onnipotente legislatore, lo stato di eccezione al miracolo ecc. – e i concetti che stanno alla base della "filosofia dello Stato" moderna[231]. L'idea di una teologia politica procede attraverso l'individuazione di precise epoche o "fasi" del processo di secolarizzazione, fasi che Schmitt riassume "dal teologico all'umano-moralistico e all'economico, attraverso il metafisico". Non ci si vuole qui addentrare nella teoria schmittiana dello

230 Cfr. R. Sennet, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, tr. it. di R. Falcioni, presentazione di G. Turnaturi, il Mulino, Bologna 2004.

231 C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., cap. III, p. 61. Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 2010; Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008; L. Cimmino, *La «Teologia politica» di Carl Schmitt e il problema della normatività*, in «Filosofia Politica», anno XVII, n. 1, aprile 2003, pp. 85-105; G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1981; si veda l'importante *Carteggio 1955-1960* tra A. Kojève e C. Schmitt, in «Filosofia Politica», anno XVII, n. 2, agosto 2003, pp. 185-207 e il saggio di C. Altini, *Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève*, ivi, pp. 209-222.

Stato e del concetto di politico che entrambi si oppongono al "romanticismo liberale" e "alla sua forma di «Stato di diritto»", in polemica principalmente con il suo maestro Weber e con il giurista Kelsen[232], quanto riferire tale pensiero analogico alla nozione di uomo e di persona; per questo, si prenderà in considerazione dapprima una famosa pagina de *Il concetto di 'politico'* del 1932.

All'interno della riflessione sulla guerra, Schmitt scrive che l'*umanità*, il suo concetto, fuoriesce dalla logica amico/nemico, in quanto "anche il nemico non cessa di essere uomo" e in tal modo viene meno qualsiasi "differenza specifica"[233]. Le guerre dichiarate e condotte in nome dell'umanità sono quei conflitti attraverso i quali uno Stato "cerca di impadronirsi, contro il suo avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso"; umanità, come pace, progresso, civiltà sono *concetti universali* che devono essere sottratti al nemico. Così il concetto di uomo, e di umanità in generale, risulta uno "strumento particolarmente idoneo alle espansioni imperialistiche" ed è, nella sua forma etico-umanitaria, "uno specifico veicolo dell'imperialismo economico". Fare appello alla difesa del senso dell'uomo come individuo libero, combattere sotto la bandiera dell'umanitarismo (o della democrazia, che da forma-Stato è divenuta essa stessa un concetto universale da far proprio) significa per Schmitt esportare con la violenza le idee che stanno alla base delle democrazie liberali e della civiltà occidentale, sia per quanto riguarda la modalità di vita e i valori che la sottendono, sia per quanto concerne il modello di sviluppo economico; dichiarare di possedere il monopolio del concetto di umanità corrisponde alla "terribile pretesa" di togliere al nemico "la qualità di uomo"[234]. Il *monopolio* da parte

232 Cfr. H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, tr. it. e saggio introduttivo di M.G. Losano, Einaudi, Torino 1975[3]. "Kelsen ha il merito di aver trattato già nel 1920, con il suo particolare accento, della parentela logica di teologia e giurisprudenza. Nel suo ultimo scritto sul concetto sociologico e giuridico di Stato egli riporta una quantità di analogie affermate ma tali da mostrare ad un esame approfondito di storia delle idee, l'eterogeneità interna del suo punto di partenza epistemologico e del suo risultato ideologico, democratico. (...). Nella fondazione che Kelsen dà alla sua concezione della democrazia, si manifesta apertamente il genere costituzionalmente matematico-naturalistico del suo pensiero: la democrazia è espressione di un relativismo politico e di una scientificità liberata da miracoli e dogmi e fondata sulla comprensione umana e sul dubbio critico" , *Teologia politica*, cit., pp. 64-66.

233 C. Schmitt, *Il concetto di'politico'*, cit., p. 139; cfr. Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit.; cfr. U. Curi (a cura di), *Della guerra*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1982.

234 Cfr. C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit.

di uno o più Stati del concetto di umanità o la pretesa del suo possesso, fa sì che il nemico – venga additato come "*hors-de-loi* e *hors-l'humanité*". È in questo tipo di conflitto che si raggiunge l'*inumanità*.

Queste affermazioni, scritte in un contesto storico drammatico e temporalmente ma non culturalmente lontano, sono ancora valide per la nostra epoca; il fenomeno della giustificazione di una guerra in virtù dell'esportazione della democrazia, guerra che ha motivazioni economico-espansionistiche, così come respingere i migranti, sono fenomeni che si inquadrano all'interno del possesso unilaterale del concetto di uomo e del monopolio di quello di umanità. Alla base di ciò sta il concetto di persona e di uomo in quanto animal rationale, entrambi prodotti dalla *Kultur* occidentale; ancora una volta Simmel aveva descritto con "sismografica sensibilità" nel suo saggio su *Le metropoli e la vita spirituale* questa linea direttrice della nostra civiltà. Il *bellum omnium contra omnes*, che si fonda sull'identità dell'uomo, sulla sua *eguaglianza*, il conflitto che si sviluppa in base a tale *egalité* è quello proprio dello stato di natura ove vige la totale *libertà del diritto*, e solo in esso si raggiunge lo stadio terribile dell'*inumano*[235]; l'uomo diviene lupo, *homo hominis lupus*, perde la propria *humanitas*, abbandonato com'è al mero desiderio naturale che lo reifica e lo porta alla morte; non trova la propria *humanitas* sino a che non scopre la *razionalità della legge*, che lo fa divenire esso stesso razionale ed umano. Ma, al di là di Hobbes e dello stato di natura, la guerra che viene portata alla massima inumanità può essere ancora presente ed efficace proprio perché "l'umanità non è un concetto politico", ossia non si struttura come una comunità o uno Stato. Se il concetto illuministico di umanità, ma anche di uomo e di *cytoien*, aveva il significato di abbattere le strutture aristocratico feudali e i loro privilegi, "l'umanità delle dottrine del diritto naturale e individualistico-liberali è una costruzione sociale ideale e universale", che esclude il conflitto reale – quello che si sviluppa nel momento adialettico di amico/nemico – e lo sostituisce con una lotta «dialettica» che traccia la storia dell'emancipazione dei servi e degli umili (gli ultimi) che è poi la storia universale che porta alla concezione umanitaristica dell'uomo e dell'umanismo, la quale per Heidegger corrisponde alla storia dell'essere in quanto storia della metafisica ontoteologica. In questa società che dialettizzando i conflitti li neutralizza, società universale e dell'umanità, non vi sono più popoli intesi come "unità politiche" e neppure "classi in lotta fra loro"; contro il cosmopolitismo della kantiana pace perpetua e contro la dialettica servo/padrone

235 Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Scritti su Hobbes*, cit., pp. 65-143.

hegeliana, contro cioè l'umanismo e l'uomo-persona, si muove Schmitt che propone l'originarietà del conflitto, il rapporto fondamentale amico/nemico su cui si basa la comunità di popolo, la *Volksgemeinschaft* che assorbe completamente nel tutto del popolo la parte dell'individuo; Stato, Comunità e Popolo – per riprendere il titolo di un importante contributo schmittiano del 1933 – sono una reciproca e inscindibile unità e totalità.

Se per Heidegger l'essenza dell'umanismo risiede nella definizione data dalla civiltà romana di uomo animale razionale, che si trasforma nella categoria di persona, in res cogitans, in soggetto e spirito assoluto sino a volontà di potenza, tracciando in tal modo le tappe della storia della metafisica in quanto storia dell'essere dell'ente-uomo, Schmitt descrive una successione che va dal teologico al metafisico e al morale per giungere all'economico come "una serie di progressive *neutralizzazioni*"[236], che non sono unicamente neutralizzazioni di ambiti, de-centramenti culturali, ma investono *in primis* l'organizzazione delle forme di vita e dell'esistenza dell'uomo. Ad esempio, lo Stato liberale europeo del XIX secolo definito da Schmitt come uno "*Stato neutrale agnostico*" non ha una valenza puramente politica, ma anzi questa particolare forma istituzionale storicamente determinata "interessa qui principalmente come sintomo di una generale neutralità culturale", in quanto corre all'interno "di una tendenza generale al neutralismo spirituale che è caratteristico della storia europea degli ultimi anni"; è nel carattere di *neutralizzazione* che secondo Schmitt consiste ciò che viene chiamata epoca della tecnica[237]. A partire dal Seicento l'uomo europeo ha intrapreso un progetto generale di neutralizzazione al fine di creare – la legge dei tre stadi di Comte e la filosofia di Spencer sono i due esempi portati da Schmitt – una "sfera neutrale", "un terreno neutrale dove la contesa venisse meno", abbandonando la teologia che viene neutralizzata, "nel senso che cessa di essere il centro"; ora l'uomo europeo cerca un accordo minimo attraverso il dialogo e le controversie giuridiche e/o politiche, dialogo e dialettica che sono le fondamenta ma anche gli strumenti di un'esistenza sicura e pacifica. Tramite la *neutralizzazione* e la "*minimalizzazione*" l'umanità europea " si è «allineata (...) ed ha costruito il proprio *concetto di verità*"; al sommo di tale processo vi è la dottrina liberale del "*pouvoir neutre* e dello *Stato neutrale*", in cui i concetti teologici, la fede, la stessa idea di Dio, vengono privatizzati e collocati *in interiore homine*, vengono cioè neutralizzati. L'uomo moderno, neutrale

236 C. Schmitt, *Neutralizzazione e spoliticizzazione*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 176, il corsivo è mio.

237 Ivi, p. 175.

in quanto sottoposto al lavaggio della neutralizzazione, trova il suo terreno stabile e assolutamente privo di conflittualità e di lotte nella tecnica. Se il denaro è il più grande e potente dei livellatori della società moderna, la neutralizzazione che pacifica definitivamente l'uomo, in un processo che assomigli drammaticamente a una lobotomia culturale e spirituale, è appunto la tecnica. L'uomo della civiltà occidentale, l'uomo tecnico e neutralizzato, l'uomo a una dimensione è oggi l'uomo della società dello spettacolo, mero simulacro e vuota immagine, ectoplasma della coscienza e della responsabilità. L'uomo abita la tecnica perché questa è il sapere e la prassi più neutri che salva dalla problematicità – sia essa biopolitica o bioetica – in quanto soppianta ogni altra sfera conflittuale, livella i terreni sconnessi e le asperità della vita, pianifica e razionalizza, arrecando pace e riconciliazione nell'umanità, o almeno nella sua parte occidentale; scrive Schmitt: "il nesso, altrimenti inspiegabile, di fede pacifista e tecnicistica si spiega in base a quella tendenza alla neutralizzazione alla quale si è dedicato lo spirito europeo nel XVII secolo, perseguendola, come mosso da un destino, fino ai nostri giorni". Tuttavia Schmitt è ben consapevole della potenza della tecnica e che tale potenza è una vera e propria arma che può essere di volta in volta detenuta da un qualsiasi potere, e per tale motivo non può essere neutrale, ma la sua funzione rimane sempre e comunque quella di neutralizzare. Qualsiasi nazione, popolo o civiltà si può servire di essa; qualsiasi uomo può restarne invaghito e credere che essa rappresenti la totalità dell'esistenza; e tuttavia, a differenza che in Heidegger, per Schmitt il progresso tecnico "non ha bisogno di essere né metafisico, né morale e neppure economico", nessun miglioramento della vita può da esso derivare, chi crede a questo fa della tecnica un *totem*, un qualcosa di magico che però l'uomo può dominare con la ragione e controllare il potere immenso che da quella deriva. Ma l'uomo non può affidarsi a essa, "la tecnica (...) resta, se così posso dire, culturalmente cieca; livellare e ridurre il mondo e l'esistenza umana a mera tecnologia non fornisce all'uomo alcun centro di riferimento "della vita spirituale", la tecnica non fornisce all'uomo progresso culturale, né può costruire un tipo di *clerc*, di guida spirituale né tanto meno un sistema politico[238]. La tecnica, dunque, è solo processo di neutralizzazione dell'essenza dell'uomo, un'essenza che va pensata come conflitto originario – quindi non come *stasis* ma come *polemos* – e come insuperabilità del principio del *Due*[239].

238 Ivi, p. 179

239 Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., pp. 11-28; Id., *L'arcipelago*, cit., pp.11-35.

3.6. *M. Heidegger. Uomo, Essere e i «Venturi»*

Nel § 193 dei *Beiträge – L'esser-ci e l'uomo* – Heidegger annota che fin dal primo inizio, cioè dall'instaurarsi del dominio della metafisica, l'essenza dell'uomo viene tripartita in corpo, anima e spirito che divengono i suoi «elementi costitutivi» e che assumono di volta in volta il ruolo di "filo conduttore e punto di riferimento nella determinazione degli altri enti". L'esempio che Heidegger porta è la coscienza nell'*ego cogito*, la ragione, lo spirito, o "nelle *intenzioni* di Nietzsche il «corpo» e l'«anima»". La domanda che guida la metafisica si chiede chi sia l'uomo e quale sia il suo rapporto con gli altri enti, ossia cosa siano per noi gli altri viventi. Nel § 153 – *Vita* – Heidegger parla del vivente in quanto "organismo", cioè dotato di un "corpo vivente" (*Leib*)[240], che nel suo insieme può essere considerato come un "corpo fisico" (*Körper*), ma questo non viene identificato con l'uomo ma con un sistema "meccanico" che è stabile in base a "misurazioni di grandezze e pesi" che danno l'immagine del vivente. Questa vista meccanica sul vivente conduce alla sua essenza? Ma soprattutto – e qui sta il nucleo del pensiero – è necessario stabilire un rapporto con il vivente? Da queste domende si evince che l'essenza autentica dell'uomo non consiste nell'animalitas, così come invece sostiene l'umanismo metafisico; avvicinandosi alla tesi dell'etologia[241], Heidegger si chiede cosa siano ancora *per noi*, cioè per gli umani, i vegetali e gli animali, se non ornamento e cavie da sfruttare per la ricerca scientifica allo scopo di riparare i danni del corpo biologico umano. Le piante, gli animali, i viventi vengono introdotti nel meccanismo della "*macchinazione*"[242] e la «biologia» esiste solo se manca il riferimento al vivente, "fintanto che il vivente non è diventato l'altra risonanza dell'esser-ci"[243]; ma poi, deve esserci una «biologia»? cioè una «scienza» che "deriva il proprio diritto e la propria necessarietà solo dal dominio della scienza nell'ambito della macchinazione moderna?". La «biologia», sezionando il vivente, lo distrugge, interrompe il "rapporto

240 Si veda, anche se il taglio è quello dell'antropologia filosofica, il saggio di U. Bröckling, *Um Leib und Leben. Neue Studien zur philosophische Anthropologie*, in «Philosophische Rundschau», 48. Jahrgang (2001), Heft 2, pp. 136-152.

241 Cfr. K. Lorenz, *L'etologia*, tr. It. Di F. Scapini, Bollati Boringhieri, Torino 1990; Id., *Natura e destino*, tr. it. di A. La Rocca, a cura di E.I. Eisbesfeldt, Mondadori, Milano 1978; Id., *L'anello di Re Salomone*, tr. it. di L. Swarz, Bompiani, Milano 1982[2]; J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, (1933), tr. it. e intr. a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010; M. Bassanese, *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, cit.; D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

242 Cfr. BPE36/38, Parte II, §§ 50, 51, 55.

243 Ivi, §§ 61-69; la «risonanza» corrisponde alla tecnica.

fondamentale" che l'uomo ha con esso come ente tra gli enti, in quanto "il riferimento al «vivente»" non va ricercato tramite e all'interno della «scienza»[244] – in questo ambito il «vivente» è considerato "come tutto ciò che può diventare oggetto"! Ecco perché la metafisica considerando l'uomo *animal* lo inserisce nella sfera del sapere della scienza e in tal modo lo fa divenire *oggetto* di ricerca e *soggetto* ricercante; scientificamente preso, il «vivente», al quale ambito in questo senso appartiene anche l'uomo metafisico dell'Occidente, è materiale per il progresso scientifico.

La vita che domina sull'esistenza è un «modo» dell'enticità (Essere) dell'ente (§ 154 «*La vita*»); l'ente si apre alla vita e custodisce il Sé, mentre un «oscuramento» fa sì che "il *primato* del *genere*" annulli l'individuo, compreso come *isolato* in sé. Ciò determina prima la *povertà di mondo* del vivente e poi – ma non sono fasi storico-temporali, quanto ontico-ontologiche – l'*assenza di mondo*. La vita così si irrigidisce e precipita (*Ruinanz*) da quella che era l'apertura iniziale, cioè il rapporto dell'ente con la vita medesima; ora il «vivente» non ha terra ("il mondo è «terrestre» [*irdisch*, terreno, *erdhaft*], la terra è mondana")[245], non viene incluso in essa, nella unione di minerali, vegetali, animali, in quanto è venuta meno, a causa del dominio della «biologia», la relazione tra ente e vita. Ma ciò che qui va sottolineato è la domanda che chiude il §154: "come nasce o non nasce la decisione per la «vita»? Mediazione su ciò che è «biologico»".

Se l'essenza dell'uomo non è la vita, ma essa compete solo agli animali e alle piante, allora Heidegger, fenomenologicamente, si chiede *come* possa attribuirsi agli enti, e dunque anche all'uomo, la vita; la decisione che la *vita* sia l'essenza dell'uomo e di tutti gli essenti pone l'uomo all'interno del biologismo e della concezione metafisica dell'umanismo.

Per Heidegger, dunque, l'uomo non appartiene e non va inserito nel genere dei viventi. Se la definizione che la metafisica fornisce di uomo è quella di animal rationale, Heidegger dapprima si applica alla *Destruktion* della ratio come forma della civiltà e della cultura europeo-occidentale, come logica e ontologia, come onto-teo-logia, e contemporaneamente, fin dal 1929 asporta l'ente uomo dalla categoria dei viventi, ossia dall'animalitas. In prima battuta per la metafisica l'uomo è classificato all'interno del genere zoologico/biologico e differenziato dagli altri viventi in quanto dotato di logos/ratio, cosicché egli diviene non solo *antrhropos* (*homo*) ma anche *aner* (*vir*). La scienza moderna capovolgerà questa terminologia concettuale (si veda per esempio l'uso in campo medico del termine «andrologia» e

244 Ivi, §§ 75-80.
245 Ivi, § 152, *I gradi dell'Essere*, p. 276.

in quello filosofico di «antropologia») così come aveva fatto per le nozioni di *zoe* e *bios* (la prima, la vita organica e corporea diviene lo studio degli animali in quanto «zoologia», la seconda, la vita dell'uomo della *polis* e del filosofo, diviene la scienza della formazione dell'organismo in quanto «biologia»). In seconda battuta, lungo la strada della metafisica, l'uomo diviene persona, soggettività, volontà di potenza; in questo senso, anche Nietzsche, proprio per la sua attenzione all'organico nell'uomo, alla sua corporeità[246], tematica com'è noto ripresa e sviluppata da Foucault, sta per Heidegger tutto all'interno della definizione metafisica di uomo, per quanto ne dica Derrida[247].

L'uomo di Heidegger non è l'*Übermensch* nietzscheano né l'uomo metafisico dell'umanismo, poiché è stato tolto dalla dimensione dei viventi, ossia non viene riconosciuta la vita come sua essenza originaria; e tuttavia, ciò non significa che l'uomo sia morto; la morte intesa in maniera *vulgär* – la morte che pone fine alla vita – è la morte inautentica, descritta esemplarmente in *Sein und Zeit*, ed è inautentica in quanto pone fine a una non essenza dell'uomo, che è appunto la vita medesima; se la vita non è l'essenza dell'uomo, come al contrario da sempre la tradizione ebraico-cristiana e la metafisica greca hanno sostenuto, la morte che le pone fine è una morte *biologica*, inessenziale e inautentica tanto quanto la vita. Solo in virtù di una tale interpretazione viene meno la possibilità di un'*altra vita*, ultraterrena ed eterna, e si fa centrale la posizione di una finitezza

246 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, (*Dei dipsregiatori del corpo*), cit. pp. 34-36; Id., *La volontà di potenza*, frammenti postumi ordinati da P. Gast e E. Förster-Nietzsche, cit., in particolare, Libro Terzo, *Principio di una nuova posizione di valori*, cap. II. *La volontà di potenza come natura*, punto 2. *La volontà di potenza come vita*, *a*) *Il processo organico; b) L'uomo*, pp. 349-375. Sull'organico si vedano i *Frammenti Postumi 1884*, versione di S. Giametta, vol. VII, tomo II, Adelphi, Milano 1976, nr. 53 (L'uomo come organico), 87 (L'essenza dell'organico), 142 (La vita come organismo), 203 (Gli esseri organici), 268 (Il regno organico). Sull'argomento cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, tr. it. di Andrea Zanzotto, intr. di R. Dionigi (*Bataille* sur *Nietzsche*), Cappelli, Bologna 1980; G. Deleuze, *Nietzsche e la filsofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002; T. Schettino, *Il corpo in Nietzsche*, Jubal editore, s.l. 2005.

247 Cfr. G. Vattimo, *Nietzsche 1994*, in «aut aut», nr. 265-266, gennaio aprile 1995, pp. 3-15, in particolare p. 11; J. Derrida, *«Geschlecht». Differenza sessuale, differenza* ontologica, in Id., La *mano di Heidegger*, cit., pp. 3-29; Id., *«Ousia e grammé». Nota su una nota di «Sein und Zeit»*, in Id., *Margini. Della filosofia*, cit., pp. 61-104; Id., *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1982, pp. 99-198; Id., *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, di G. Cacciavillani, saggio introduttivo di S. Agosti (*Colpo su colpo*), Adelphi, Milano 1991.

radicale dell'essenza dell'uomo: con un al di là, con un Regno di Dio, non è possibile alcuna finitezza, e chi pensa la finitezza in quanto *finis vitae*, identificandola cioè con la morte, la pensa nella modalità impropria e inessenziale della metafisica. Allo stesso modo, l'uomo è stato liberato dalla gabbia della razionalità e della razionalizzazione logico-scientifica calcolante e tuttavia non è divenuto un essente irrazionale. L'uomo di Heidegger è ciò che ha da venire, i «venturi», "quegli stranieri dallo stesso cuore" che sono "i detentori della verità dell'essere"[248], stranieri in quanto totalmente estranei ma non nemici – come vorrebbe Schmitt – all'uomo metafisico, stranieri perché altri nella loro essenza all'uomo animal rationale; ma questi uomini che devono venire hanno lo stesso cuore, appartengono cioè alla medesima comunità, sono un unico popolo, una totalità che non ha parti. Essi non sono corpo e spirito, res cogitans e res exstensa, il loro tempo è da venire e non è la presenzialità, la quotidianità media.

Tutto si incastra, tutto va a posto; e in questo senso sembra che Heidegger costruisca non tanto e non solo un sistema, ma piuttosto un *Gesamtkustwerk*, una vera e propria «opera aperta». I «Venturi» non sono né uomini metafisici né creature post-umane; non sono gli uomini così come finora sono stati intesi dalle religioni, dalla filosofia o dalla politica; essi piuttosto sono coloro che si prendono cura dell'Essere (*Seyn*): "tenere velato il più velato (...), l'essenziale presentarsi dell'Essere"; i «Venturi» sono coloro che ascoltano senza alcuna frenesia, coloro che attendono "sulla via del ritorno" di cogliere il movimento di avvicinarsi e di allontanarsi dell'ultimo Dio. Così essi stanno nella verità, "nel sapere sovrano che è quello veritiero" e nessuna previsione, nessun calcolo, nessuna costrizione, può dire chi potrà giungere a una tale condizione: "questo sapere è privo di utilità e non ha alcun «valore»", ma conosce "le ore dell'accadere che solo forma la storia"; e "*la nostra ora è l'epoca del tramonto* (*Untergang*)".

"Tramonto" è parola chiave anche in Nietzsche, basti leggere le prime pagine del *Proemio* dello *Zarathustra* ma il senso dell'*Unter-gang* heideggeriano possiede una valenza che oltrepassa (*Über-gang*) il tramonto di Zarathustra; "inteso in un senso essenziale", scrive Heidegger, esso è "il cammino (*Gang*) che conduce alla tacita preparazione di ciò che avviene (...). Tale tramonto è il primissimo inizio". Noi che viviamo l'epoca del tramonto siamo dunque nell' "attimo" e nel "sito" del *primissimo inizio*, ossia di quel sapere privo di utilità e di alcun valore – tantomeno quello della vita –, il sapere della verità che non serve, il custodire senza rinchiudere negli scrigni della scienza e nella macchinazione tecnica il segreto

248 BPE36/38, 248, *I venturi*, p. 387.

e l'enigma (*Rätsel*) dell'evento dell'Essere. I «Venturi» sono coloro che trovano il loro fondamento nell'*uomo-che-tramonta*; esistere nel tramonto è appartenere all'epoca storica che tramonta, ma tramontare non significa inautenticamente "cessare", il declinare del progresso. A questo modo di intendere il tramonto corrisponde l'uomo della razionalità che, temendolo, lo nega, in quanto "esso è solo debolezza e una fine". L'*altro uomo*, che autenticamente tramonta, divenendo in tal modo il *suolo* (*Boden*) per la venuta dei «Venturi», non conosce alcuna forma di «rassegnazione» specifica dell'uomo metafisico, "che non vuole più perché non vuole alcun veniente" – questo è il senso rovesciato del nichilismo rispetto a come lo descrive Nietzsche nelle ultime righe della *Genealogia della morale*: "l'uomo preferisce ancora volere il nulla piuttosto che non volere ..." –; l'altro uomo non conosce "il chiassoso «ottimismo»"; ma, ancora una volta, non nel senso descritto da Tertuliano e citato da Arendt: "nobis nulla magis res aliena quam publicam"[249], ossia l'atteggiamento di rifiuto delle comunità protocristiane verso la vita secolare e politica, bensì "coloro che tramontano sono quelli che sempre domandano". Questo domandare determina l'inquietudine, l'*Un-Ruhe*, nella modalità non di una "vuota insicurezza", ma di una "apertura" e "custodia" dell'*Ereignis*, l'evento dell'Essere. Domandare significa attendere, non al modo dei cristiani la parousia, ma l'essere chiamati dall'Essere – e questo è poi l'unico compito dell'uomo non metafisico – e con ciò poter sopportare "l'estrema rabbia dell'abbandono dell'Essere", che segna la nostra epoca. Il tempo degli dèi è trascorso; ora l'uomo vive come gli esseri poveri di mondo, gli animali, i viventi, e vede nella terra solo ciò che può essere sfruttato. Se gli uomini della contemporaneità mancano nel dominio tecnico della Terra la loro essenza, ridotta a *animalitas* e *Rationalisierung*, i «Venturi» non sono più uomini, nel senso dell'umanismo e del post-umanismo metafisici, in quanto la loro essenza non è più la vita; nel loro avvenire hanno un compito: quello di salvare e custodire la verità dell'Essere, ma per far ciò l'uomo e il suo mondo devono tramontare.

249 "Nulla è più alieno a noi [Cristiani] degli affari pubblici", *Apologeticus* 38, citato in . Arendt, *Religione e politica*, «aut aut», nr. 271-272, 1996, pp. 59-76.

CONCLUSIONI

Parlare di progetto in quello che vorrebbe essere un bilancio del lavoro svolto può sembrare una contraddizione, ma la si può in qualche modo giustificare se si pensa che il lavoro di ricerca non termina con un libro. E poi progetto, al contrario di disegno, di un'architettura già ben consolidata, dà il senso di un work in progress, di qualcosa che può essere migliorato, modificato, limato nelle sue asperità.

Ecco, il progetto, o se si vuole l'idea che poi da singolare si è fatta plurale e si è via via stratificata, ha preso in considerazione il problema uomo nella filosofia di Heidegger, a partire dal *Opus magnum* del 1927 per giungere alla *Lettera sull'«umanismo»* del 1946. La concezione che Heidegger ha dell'uomo non è sempre identica a se stessa, influenzata sia da correnti filosofiche (la fenomenologia di Scheler, piuttosto di quella husserliana), da personaggi eclettici come Jünger, dalla critica al biologismo eugenetico, dallo studio del pensiero di Nietzsche e delle liriche di Hölderlin, per giungere alla vera e propria messa in discussione dell'uomo dell'umanismo, cioè dell'uomo della metafisica. Si può affermare, senza temere di essere smentiti, che la critica demolitiva e decostruttiva (la *Destruktion*, di *Essere e tempo*) dell'umanismo è un basso continuo durante tutto l'arco di tempo preso in analisi. Mutano le argomentazioni e i «campi tematici», ma identico rimane il tentativo heideggeriano: quello di mostrare come l'uomo non possa identificarsi con l'*animal rationale*, definizione imposta dalla metafisica che pensa l'uomo come un vivente (genere prossimo) che si differenzia dalle altre creature che hanno vita, in quanto dotato di ragione (differenza specifica).

Se questo è l'incipit esso è anche allo stesso tempo il punto su cui Heidegger fa leva da un lato per evidenziare l'autocontraddittorietà del sistema della metafisica, e dall'altro per proporre una nuova forma di esistenza per quell'ente che si interroga sul senso dell'essere.

Per questi motivi sono partito da un problema che ritengo centrale per la comprensione del pensiero heideggeriano, ossia la questione del *Dasein*. Molti interpreti, di fama internazionale e sicuri esperti della filosofia di

Heidegger, hanno visto tout-court nel *Dasein* quello che i francesi, grazie anche al colpevole assenso sartriano, hanno tradotto con «realtà umana», hanno identificato immediatamente il *Dasein* con l'esistere proprio dell'uomo, il suo *esserci* nel mondo. Questa lettura, divenuta manualistica, è del tutto fuorviante. Tutto il primo capitolo è dedicato a far vedere come *Dasein* per Heidegger significa *esistenza neutra*, ossia senza determinazione, si potrebbe dire a-formale; il *Dasein*, insomma, è l'*esistere* nel senso dell'*Esser-ci* degli enti, e ogni ente ha la sua particolare modalità d'essere (*Seinsart*), il suo specifico e temporale, cioè storico, esser-ci. Se non si comprende la neutralità del *Dasein*, poi la figura fondamentale della *Lichtung* resta del tutto priva di senso e può venir facilmente accostata al gergo tipicamente heideggeriano, derivato dalla continua frequentazione dello *Schwarzwald*.

Il nuovo senso dell'esistere dell'uomo, il superamento dei concetti di *essentia* e *existentia* di matrice aristotelico-tomistica, si manifestano e hanno la loro prassi (essenzialmente altra da quella dello zoon politikon), in una differente modalità (il *wie* fenomenologico) d'accesso al mondo; certo, noi viviamo ancora in una dimensione dominata dalla inautenticità, che si concretizza nella nostra realtà di soggetti dominanti e in un tempo che è pensato come una cosa, reificato (res), in una storicità che è costituita da un susseguirsi di fatti e azioni (*Historie* di contro a *Geschichte*/*Geschick*).

L'uomo della modernità che si sa *zoon logon echon*, solo in quanto zoon politikon, usa ciò che ha saputo trasformare all'interno di quell'ambito vivente che chiama natura. E' questo l'uomo sociale che garantisce progresso e sviluppo, in virtù di un mutamento radicale del senso del lavoro e dei valori della comunità, homo democraticus e oeconomicus che ha imposto i propri metodi, i propri tempi e il proprio stile di vita a tutto l'Occidente '*modernizzato*'. La sua accessibilità al mondo consiste nell'utilizzabilità e nell'utilità; scienza, economia e tecnica divengono le linee guida dello spirito umano, di un uomo che tuttavia resta creatura mortale, e che sopporta il terrore della morte con la speranza dell'eternità o con l'engangement affaristico e con la gestione del potere. Animale razionale, persona, soggetto, volontà di volontà, fautore della "mobilitazione totale", della guerra di materiali, della contrapposizione tra mercanti ed eroi – come scrive Sombart nel 1915 in un violento pamphlet contro l'Inghilterra –, egli si è creato uno specifico ambiente protettivo e dialetticamente conflittuale allo stesso tempo, sorretto dalla struttura dell'economia monetaria – che ha scalzato la modalità di vita originaria produttiva del *Volk*, che ha nella campagna e nella provincia le proprie radici – e abita nella Metropoli (il film di Fritz Lang, emblematicamente del 1927, e poi tutte le descrizioni

distopiche dell'epoca contemporanea ne sono un chiaro esempio), l'agglomerato anonimo, in cui l'individuo perde coscienza di sé, ma che tuttavia, trova le libertà della borghesia.

Trasformare il logos in ratio, l'aletheia in veritas, la paideia in virtus, la polis in città metropolitana non è solo un'operazione della Romanitas ma è il senso dello sradicamento dell'uomo europeo; quest'uomo della metafisica vive nell'inautenticità, non in quanto *questo mondo non sia vero* – Heidegger incomincia le sue analisi, da buon fenomenologo, dalla dimensione che lo circonda e in cui vive – quanto piuttosto perché ha dimenticato la sua essenza (*Wesen*) che è la sua stessa esistenza (*Existenz*); l'ha confusa con l'*animalitas*, con la vita, che noi moderni chiamiamo biologica mentre gli antichi definivano come zoe, *animalitas* che fa emergere la contraddizione forse più potente della meta-fisica, se questa è l'espressione della trascendenza da Platone in poi. Con ciò, si vuol far vedere come la sfera della trascendenza, la meta-fisica, dia all'uomo lo statuto di vivente (animalitas), lo divida in se stesso e lo separi dagli altri in virtù del logos. Ma questa per Heidegger non può essere l'essenza (*Wesen*) dell'uomo.

Fin dal 1927 – è questa una prima stratificazione della tesi che intende prendere in considerazione la differente essenza dell'uomo heideggeriana sottesa alla ripresa della *Seinsfrage* – Heidegger lavora per demolire l'*uomo metafisico* che dura dai Greci (intesi come Platone e Aristotele), si consolida con il cristianesimo che lo definisce come *persona*, si stabilizza nella modernità come res cogitans e soggettività modulata in tutte le sue varie rappresentazioni, sino ai giorni nostri che vede l'uomo dell'economia e delle democrazie liberali e parlamentari. Tale posizione può essere considerata non solo e eminentemente come una critica filosofico-teoretica alla struttura metafisica del mondo ma anche come un rifiuto 'politico' della situazione post-bellica, della costituzione della Repubblica di Weimar e del suo indirizzo debolmente socialdemocratico, dell'individuo economico che divide prassi finanziaria da aspetto etico del lavoro e del profitto – come accade invece in Rathenau – una posizione politica, che tuttavia, non si identifica con la cosiddetta «rivoluzione conservatrice», né è collegabile tantomeno all'ideologia nazionalpopolare (*Völkischbewegung*), che esaltava l'ideologia del *Blut und Boden* e caratterizzata da una matrice fortemente antisemita.

E' contro l'uomo e la società contemporanei del *Si* (*Man*) – che non è il *neutro* – che si muove Heidegger. In questa dimensione anonima e omologante l'uomo ha perduto la sua propria (*eigentlich*) esistenza e modalità di esser-ci, ha perso il suo *Dasein*; e perciò, pur con la sua ricchezza, le sue macchine, le sorti magnifiche e progressive di uno sviluppo illimitato che

ha perso di vista la *physis*, trasformata in *natura*, un fondo a disposizione (*Bestand*) e tuttavia non inesauribile, si sente sradicato, vive la condizione di chi non ha più radici stabili, in quanto ora la sua esistenza si svolge nella metropoli senza tradizione, in una società (*Gesellschaft*) che non è più comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*) con i suoi legami originari; egli ora è, come Heidegger affermerà nella *Lettera* del 1946, un *Heimatlos*, un "senza patria". Questo è il prodotto da un lato della società capitalistico-americana, importata in una Europa ormai senza nomos, e dall'altro la massificazione dell'uomo attraverso i piani quinquennali dell'Unione sovietica (certamente il pericolo rosso e lo spettro del comunismo hanno giocato un ruolo determinante nella scelta politica heideggeriana nelle elezioni del novembre 1932, quando il filosofo, assieme al 33% di Tedeschi votò per il NSDAP).

E tuttavia, fin dal *Krignotsemester* del 1919, Heidegger aveva individuato una nuova modalità di accesso al mondo da parte dell'uomo e dunque una differente essenza che poteva costituirlo; l'essenza più propria dell'uomo era la *povertà*, che non ha un significato pauperistico e di rifiuto eremitico del mondo, ma è il fare a meno del "metodo teleologico", così come Paolo spiega ai Tessalonicesi (si veda il corso del semestre invernale 1920/21), che già da sempre hanno voltato le spalle agli idoli (in questo movimento consiste la *con-versione* della vita, ma anche il senso originario della *Kehre* come essere) e non hanno tenuto un atteggiamento teoretico rispetto alla *parousia*. Così l'uomo "che si interroga metafisicamente", che vive in una dimensione "concettualmente totalizzante", perde di vista la sua propria essenza: la povertà. Nel corso del semestre invernale 1929/30, Heidegger riprende questo tema fondamentale, che costituisce un'altra stratificazione della tesi-guida; se la pietra è priva di mondo e l'uomo è formatore di mondo, l'animale è povero di mondo; povero di mondo significa che ha minor valore, che si situa all'interno di una gradualità che è propria della metafisica (Dio, Uomo, Mondo). Ma la povertà di cui tratta Heidegger non è ciò che si distingue da una ricchezza o da un possesso, bensì è una diversa accessibilità al mondo che l'uomo può mettere in atto; la nuova accessibilità al mondo – la povertà – demolisce l'edificio a piani della metafisica ed elimina la superiorità dell'uomo in quanto fautore di mondo. Povertà non significa indigenza o minorità; essere povero non è uno *stato* ma un *comportamento*: "essere povero significa *fare a meno*", è una decisione per... ma anche contro: contro la struttura di sapere e ontologica della metafisica, contro l'assiologia ebraico-cristiana ma anche neokantiana, contro la vita politica della democrazia, contro il dominio totale della tecnica e della meccanizzazione del mondo, per una vita e un'esisten-

za che è comportamento e decisione per la povertà, per il fare a meno che non è, tuttavia, rinuncia.

E questo tema della povertà viene emblematicamente ripreso da Heidegger nell'ultima lezione tenuta il 27 giugno 1945, in un castello dello Giura Svevo, quando tutto era perduto; il tema è una frase di Hölderlin: "Da noi tutto si concentra sullo spirituale, siamo divenuti poveri per divenire ricchi". All'analisi teoretica e all'esegesi filosofica del verso hölderliniano sulla povertà in quanto autentica e originaria essenza dell'uomo, è chiaro che si affianca quella epocale storico-politica. Il destino del mondo è mutato, l'Europa per la seconda volta è nelle mani dei mercanti; gli eroi sono stati sconfitti dalla mobilitazione totale dell'Occidente americanizzato: ora rimane solo il deserto del dominio tecnologico ed economico. Heidegger, Schmitt, Jünger si stanno per ritirare nelle loro tane come animali feriti, prima di essere stati giudicati dai vincitori. Siamo ritornati al 1929, alla prolusione *Che cos'è metafisica*? e alla situazione emotiva (*Befindlichkeit*) in cui *angoscia e spaesamento* (*Angst*, *Unheimlichkeit*, che non sono l'essere senza patria, ma la condizione propria dell'uomo che sa la propria essenza come povertà) governano, dopo la parentesi delirante del 1933/34, in cui non compare più l'uomo, sciolto nell'uniformità della comunità, ma il suo *Dasein storico* sotto forma di popolo, elemento impolitico che deve assolvere al *servizio del lavoro*, al *servizio delle armi* e al *servizio del sapere*, obblighi che devono essere svolti perché si compia il destino storico-spirituale della Germania del Terzo Reich (è da ricordare che nello stesso anno Carl Schmitt scrive un testo decisivo – *Stato, Movimento, Popolo* – che doveva essere l'abbozzo di una Costituzione del Reich nazista) –; *Volkgemeinschaft* costituita dal Nazionalsocialismo, dalla quale erano stati espulsi gli *Untermenschen* – in maggioranza ebrei – e coloro che vivevano *Lebensunvertes Leben*, una vita "indegna" di essere vissuta. Se l'eugenetica e il biologismo razziale di Bæumler e Krieck sono stati sempre avversati e combattuti da Heidegger, va detto pure che l'idea di uomo proposta in questi anni non corrisponde a quella dell'hitlerismo, prova ne è il corso, centrale per la mia ricerca assieme alla *Lettera sull'«umanismo»*, del semestre estivo del 1934, quando Heidegger si è già dimesso da Rettore e che titola *Logica e linguaggio*, il cui capitolo secondo è un'ampia analisi circa *La domanda sull'essenza dell'uomo*, da cui scaturisce il distacco dalle proposizioni dell'*Autoaffermazione dell'Università tedesca*, riconducibili in parte all'*Operaio* (1932) di Jünger o quantomeno da esso ispirate. Tuttavia, nell'*Introduzione alla metafisica* (1935) Heidegger afferma: "ciò che oggi si gabella come filosofia del nazionalsocialismo – e che non ha minimamente a che fare con l'intima verità e grandezza di questo movimento

(cioè con l'incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno) – non fa che pescare nel torbido di questi «valori» e di questa totalità". Se da un lato Heidegger ironizza sulla pseudo-filosofia nazista della razza, sarà Paul Celan che nel 1967, nel suo incontro alla Baita di Todtnauberg, gli chiederà un ripensamento rispetto alla sua connivenza con il regime nazista e riguardo alla soluzione finale (il silenzio heideggeriano sulla quale è davvero troppo rumoroso); dall'altro, tuttavia, vi è ancora la speranza che si possa realizzare la seconda parte di quella che doveva essere una "rivoluzione nazionale e socialista", in funzione anticomunista e in opposizione frontale all'Est del mondo.

E' solo dal 1936, come già aveva sottolineato Franco Volpi, che Heidegger si allontana dalla struttura di partito e prende le distanze – anche se in modo del tutto silente – dalla dittatura ormai affermata. Il 1936 è l'anno in cui inizia il confronto con Nietzsche e Hölderlin, in cui i *Beiträge* vedono esotericamente la luce. Ma è l'interpretazione del coro dell'Antigone in cui l'uomo è visto come *deinotaton*, l'essere più inquietante, (si veda in particolare il corso del semestre estivo del 1942, ma una precedente, e forse più importante, interpretazione compare anche nell'*Introduzione alla metafisica* del 1935) che fornisce un'ulteriore definizione dell'essenza dell'uomo. Inquietante perché – a differenza di Agostino che pacifica il cuore nel bene eterno di Dio – è consapevole – a differenza del vegliardo zarathustriano – che Dio è morto; ma inquietante anche perché vuole farsi padrone, grazie al fuoco della tecnica donatogli dall'ultimo dei Titani, della terra. E' questa un'altra stratificazione di quella che è l'essenza dell'uomo e che corrisponde – sono i primi anni Quaranta – a ciò che Heidegger vive e alla trasformazione dell'uomo dell'umanismo.

Quando tutto sarà finito, quando il processo di denazificazione lo coinvolgerà, quando anche la sua casa e i suoi libri saranno messi in pericolo, ecco l'appiglio, la corda lanciatagli da Beaufret e la pronta risposta del *Brief*, pubblicato solo nel 1949. Qui l'uomo, pensato ancora all'interno di una realtà di povertà – la sua essenza è essere pastore dell'Essere, prendersi cura, che significa ascoltare il richiamo dell'Essere stesso – vive la possibilità di ek-sistere, stare fuori, nella radura (*Lichtung*), il ci del *Dasein*, che non è luce (*Licht*, determinazione eminentemente metafisica) ma il semplice (*Leicht*), il luogo storico (*Ort*/*Ortschaft*), in cui l'essere, compiutasi l'epoca della metafisica, può manifestarsi, uscire dal suo nascondiglio ove si protegge dalla violenza (*deinotaton*) dell'uomo metafisico e tecnologico.

Nulla di misticheggiante in tutto ciò ma soltanto il tentativo di dire un altro uomo, di cercare la possibilità di un altro uomo.

Si potrebbe continuare con particolari e analisi dettagliate ma le conclusioni devono essere tali.

Dal punto di vista metodologico e interpretativo, ho cercato di evitare di seguire la strada tracciata da chi legge 'politicamente' Heidegger; non credo, infatti, che la filosofia di Heidegger sia l'espressione della *filosofia dell'hitlerismo*, e che tanto meno dalle sue opere e dai suoi corsi si possa ricavare e dedurre un'adesione 'politica' alla dittatura. Il politico in Heidegger, se c'è, è un sottotraccia; egli assomiglia di più a un impolitico e a un *Waldgänger*. Certo, non nego affatto il coinvolgimento con il regime nazista, ampiamente noto e certificato, né potrò mai giustificare in alcun modo il silenzio sui campi di sterminio, paragonati una volta alle culture intensive in campo agricolo, come se questi fossero solamente l'espressione più elevata della tecnica contemporanea e del nichilismo dell'Occidente che da essa promana, e non invece la sua malattia mortale.

Credo tuttavia che la critica della metafisica e di quella creatura chiamata "uomo" che essa ha costruito, la critica cioè a ogni umanismo, non significhi sostenere l'inumanità, caratteristica invece proprio di quell'uomo che si dice essere dotato di *ratio*.

BIBLIOGRAFIA

1. Martin Heidegger Gesamtausgabe
Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

Testi utilizzati

I. *Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 –1976*

Band 2: *Sein und Zeit* (1927)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
1977
Essere e tempo, tr. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1978

Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2. Auflage 2010
Kant e il problema della metafisica, tr. it. M.E. Reina, intr. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981

Band 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*
(1936 –1968), Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, 1981
La poesia di Hölderlin, tr. it. e avvertenza di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988

Band 5: *Holzwege* (1935–1946)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2. Auflage 2003
Sentieri interrotti, tr. it. e presentazione di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968

Band 6.1: *Nietzsche I* (1936 –1939)

Herausgeberin: Brigitte Schillbach
1996. Einzelausgabe bei: Günther Neske / Klett-Cotta, Stuttgart
Band 6.2: *Nietzsche II* (1939 –1946)
Herausgeberin: Brigitte Schillbach
1997. Einzelausgabe bei: Günther Neske / Klett-Cotta, Stuttgart
Nietzsche, tr. it. e postfazione a cura di Franco Volpi,
Adelphi, Milano 1994

Band 7: *Vorträge und Aufsätze* (1936 –1953)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2000. Einzelausgabe bei Günther Neske / Klett-Cotta, Stuttgart
Saggi e discorsi, tr. it e intr. a cura di G. Vattimo,
Mursia, Milano 1976

Band 8: *Was heißt Denken?* (1951–1952)
Herausgeberin: Paola-Ludovika Coriando
2002. Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
Che cosa significa pensare?, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, prefazione di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1996

Band 9: *Wegmarken* (1919 –1961)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
3. Auflage 2004
Segnavia, tr. it. e intr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987

Band 10: *Der Satz vom Grund* (1955–1956)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1997. Einzelausgabe bei: Günther Neske / Klett-Cotta, Stuttgart
Il principio di ragione, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Nota di F. Volpi,
Adelphi, Milano 1991

Band 11: *Identität und Differenz* (1955–1957)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2006. Einzelausgabe bei: Günther Neske / Klett-Cotta, Stuttgart
Identità e differenza, tr. it. e avvertenza di G. Gurisatti,
Adelphi, Milano 2009

Band 12: *Unterwegs zur Sprache* (1950 –1959)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
1985. Einzelausgabe bei: Günther Neske / Klett-Cotta, Stuttgart

In cammino verso il linguaggio, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Presentazione di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1984

Band 14: *Zur Sache des Denkens* (1962–1964)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2007
Tempo ed essere, tr. it. e intr. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1987

Band 15: *Seminare (1951–1973)*
Herausgeber: Curd Ochwadt
2., durchgesehene Auflage 2005
Einzelausgabe des Heraklit-Seminars
Dialogo intorno a Eraclito, tr. it. di M. Nobile, intr. di M. Ruggenini, Coliseum, Milano 1992

Band 16: R*eden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910 –1976)*
Herausgeber: Hermann Heidegger
2000
Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976), tr. it. di N. Curcio, C. Angelino, R. Brusotti, A. Fabris, Postfazione di N. Curcio, il melangolo, Genova 2005

II. *Abteilung: Vorlesungen 1919 –1944*
Marburger Vorlesungen 1923–1928

Band 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2. Auflage 2006

Band 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924)
Herausgeber: Mark Michalski, 2002
Band 19: *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25)
Herausgeberin: Ingeborg Schüßler
1992

Band 20: *Prolegomena zu Geschichte des Zeitbegriffs*
(Sommersemester 1925)
Herausgeberin: Petra Jaeger
3. Auflage 1994
Prolegomeni alla storia del concetto di tempo, tr. it. a cura di R. Cristin, A. Marini, il melangolo, Genova 1991

Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*
(Wintersemester 1925/26)
Herausgeber: Walter Biemel
2. Auflage 1995
Logica. Il problema della verità, tr. it. di U. Ugazio,
Mursia, Milano 1986

Band 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*
(Sommersemester 1926)
Herausgeber: Franz-Karl Blust
2. Auflage 2004
I concetti fondamentali della filosofia antica, tr. it. di G. Gurisatti, intr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000

Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*
(Sommersemester 1927)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
3. Auflage 1997
I problemi fondamentali della fenomenologia, tr. it. e intr. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1975

Band 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*
(Wintersemester 1927/28)
Herausgeberin: Ingtraud Görland
3. Auflage 1995
Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant, tr. it. a cura di R. Cristin, A. Marini, Mursia, Milano 2002

Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928)
Herausgeber: Klaus Held
3. Auflage 2007

Principi metafisici della logica, tr. e intr. a cura di G. Moretto,
il melangolo, Genova 1990

Freiburger Vorlesungen 1928–1944

Band 27: *Einleitung in die Philosophie*
(Wintersemester 1928/29)
Herausgeber: Otto Saame und Ina Saame-Speidel
2. Auflage 2001
Avviamento alla filosofia, tr. it. e prefazione di M. Borghi, collaborazione di
I. De Gennaro e G. Zaccaria, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007

Band 28: *Der Deutsche Idealismus (Fichte,
Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage
der Gegenwart* (Sommersemester 1929)
Mit einem Anhang einer Nachschrift der zweiten Vorlesung
Sommersemester 1929 „Einführung in das akademische Studium"
Herausgeber: Claudius Strube 1997

Band 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik.
Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*
(Wintersemester 1929/30)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
3. Auflage 2004
Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine,
tr. it. e premessa a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992

Band 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit.
Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930)
Herausgeber: Hartmut Tietjen
2. 1994

Band 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*
(Wintersemester 1930/31)
Herausgeberin: Ingtraud Görland
3. Auflage 1997
La fenomenologia dello Spirito di Hegel, tr. it. di S. Caianiello, presentazione
di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988

Band 33: *Aristoteles: Metaphysik Θ, 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931)
Herausgeber: Heinrich Hüni
3. Auflage 2006
Aristotele Metafisica Θ, 1–3. Sull'essenza e la realtà della forza, tr. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano 1992

Band 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*
(Wintersemester 1931/32)
Herausgeber: Hermann Mörchen
2. Auflage 1997
L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone, tr. it. e avvertenza a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997

37
Band 36/37: *Sein und Wahrheit*
1. Die Grundfrage der Philosophie
(Sommersemester 1933)
2. Vom Wesen der Wahrheit
(Wintersemester 1933/34)
Herausgeber: Hartmut Tietjen
2001

Band 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache *(Sommersemester 1934)*
Auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs herausgegeben von Günter Seubold
1998
Logica e linguaggio, tr. it. di U. Ugazio, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008

Band 39: *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"* (Wintersemester 1934/35)
Herausgeberin: Susanne Ziegler
3. Auflage 1999
Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno», tr. it. e intr. a cura di G. Demarta, Bompiani, Milano 2005

Band 40: *Einführung in die Metaphysik*

(Sommersemester 1935)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1983
Introduzione alla metafisica, tr. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo Mursia, Milano 1979

Band 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Wintersemester 1935/36)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1984
La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali, tr. it. e intr. a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989 (nuova edizione a cura di V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011)

Band 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Sommersemester 1936)
Herausgeberin: Ingeborg Schüßler
1988
Schelling. Il trattato sull'essenza della libertà umana, tr. it. di C. Tatasciore, Presentazione di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1994

Band 43: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Wintersemester 1936/37)
Herausgeber: Bernd Heimbüchel
1985
Nietzsche, tr. it., prefazione e postfazione a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994

Band 44: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Sommersemester 1937)
Herausgeberin: Marion Heinz
1986
Nietzsche, cit.

Band 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der Logik* (Wintersemester 1937/38)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2. Auflage 1992

Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi»della «logica», tr. it. U. Ugazio, Mursia, Milano 1988

Band 46: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*
(Wintersemester 1938/39)
Herausgeber: Hans-Joachim Friedrich
2003
Nietzsche, cit.

Band 47: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Sommersemester 1939)
Herausgeber: Eberhard Hanser
1989
Nietzsche, cit.

Band 48: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*
(II. Trimester 1940)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1986
Nietzsche, cit.

Band 49: *Zur Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*
(I. Trimester 1941 / Seminar Sommersemester 1941)
Herausgeber: Günter Seubold
2. Auflage 2006

Band 50: *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*
(Wintersemester 1944/45)
Herausgeberin: Petra Jaeger
2. Auflage 2007

Band 51: *Grundbegriffe* (Sommersemester 1941)
Herausgegeben von Petra Jaeger
2. Auflage 1991

Concetti fondamentali, tr. it. e avvertenza a cura di F. Camera, il melangolo, Genova 1989

Band 52: *Hölderlins Hymne „Andenken“*
(Wintersemester 1941/42)
Herausgeber: Curd Ochwadt
2. Auflage 1992
L'inno Andenken di Hölderlin, tr. it. di C. Sandrin, U. Ugazio, Mursia, Milano 1997

Band 53: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*
(Sommersemester 1942)
Herausgeber: Walter Biemel
2. Auflage 1993
L'inno Der Ister di Hölderlin, tr. it. di C. Sandrin, U. Ugazio
Mursia, Milano 2003

Band 54: *Parmenides* (Wintersemester 1942/43)
Herausgeber: Manfred S. Frings
2. Auflage 1992
Parmenide, tr. it. di G. Gurisatti, avvertenza di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999

Band 55: *Heraklit*
1. Der Anfang des abendländischen Denkens
(Sommersemester 1943)
2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos
(Sommersemester 1944)
Herausgeber: Manfred S. Frings
3. Auflage 1994
Eraclito
L'inizio del pensiero occidentale
Logica. La dottrina eraclitea del Logos, tr. it. di F. Camera, Mursia, Milano 1993

Frühe Freiburger Vorlesungen 1919 –1923

Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*
1. *Die Idee der Philosophie und das*

Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)
2. *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (Sommersemester 1919)
3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommersemester 1919)
Herausgeber: Bernd Heimbüchel
2. Auflage 1999.
Per la determinazione della filosofia, tr. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993

Band 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20)
Herausgeber: Hans-Helmuth Gander
2. Auflage 2010

Band 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffs bildung* (Sommersemester 1920)
Herausgeber: Claudius Strube
2. Auflage 2007

Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*
1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21)
Herausgeber: Matthias Jung und Thomas Regehly
2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921)
Herausgeber: Claudius Strube
3. Die philosophischen Grundlagen der *mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)
Herausgeber: Claudius Strube
1995.
Fenomenologia della vita religiosa, tr. it. di G. Gurisatti, avvertenza di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003

Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22)

Herausgeber: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns
2. Auflage 1994.
Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele.
Introduzione alla ricerca fenomenologica, tr. it. di M. De Carolis, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990

Band 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922)
Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)
Herausgeber: Günther Neumann
2005.
Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica, intr. di H.G. Gadamer, Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger, in «Filosofia e teologia», Anno IV, n. 3, settembre-dicembre 1990, pp. 489-532

Band 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923)
Herausgeberin: Käte Bröcker-Oltmanns
2. Auflage 1995.
Ontologia. Ermeneutica della effettività, tr. it. di G. Auletta, intr. di E. Mazzarella. Guida, Napoli 1992

Band 64: *Der Begriff der Zeit* (1964)
Anhang: Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2004.
Il concetto di tempo, tr. it. e avvertenza di F. Volpi, postilla di H. Tietjen, Adelphi, Milano 1998 (Gallio, Ravenna 1990)

Band 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936 –1938)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
3.Auflage 2003.
Contributi alla filosofia (Dell'Evento), tr. it. A. Iadicicco, avvertenza di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007

Band 66: *Besinnung* (1938/39)
Anhang: Mein bisheriger Weg (1937/38)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
1997

Band 67: *Metaphysik und Nihilismus*
1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39)
2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946 –1948)
Herausgeber: Hans-Joachim Friedrich
1999.
Metafisica e nichilismo, tr. it. di C. Badocco, F. Bolino, postfazione di C. Angelino, il melangolo, Genova 2006

Band 68: *Hegel*
1. *Die Negativität* (1938/39)
2. *Erläuterung der „Einleitung" zu Hegels „Phänomenologie des Geistes"* (1942)
Herausgeberin: Ingrid Schüßler
2. Auflage 2009.
Hegel, tr. it. di C. Gianni, premessa di G. Moretti, Zandonai, Milano 2010

Band 69: *Die Geschichte des Seyns*
1. *Die Geschichte des Seyns* (1938/40)
2. *Koinòn. Aus der Geschichte des Seyns* (1939)
Herausgeber: Peter Trawny
1998.
Band 70*: Über den Anfang* (1941)
Herausgeberin: Paola-Ludovika Coriando
2005.
Sul principio, tr. it. e intr. a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006

Band 71: *Das Ereignis* (1941/42)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann
2009

Band 75: *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*
Herausgeber: Curd Ochwadt
2000

Band 77: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*
Herausgeberin: Ingrid Schüßler
2. Auflage 2007.
Colloqui su un sentiero di campagna (1944/45), tr. it. di A. Fabris, A. Pellegrino, premessa di A. Fabris, il melangolo, Genova 2007

Band 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*
Herausgeberin: Petra Jaeger
2. Auflage 2005.
Conferenze di Brema e Friburgo, tr. it. di G. Gurisatti, avvertenza di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002

Band 89: *Zollikoner Seminare*
Herausgeber: Claudius Strube
Seminari di Zollikon, tr. it. di A. Giugliano, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli1991

Band 90: *Zu Ernst Jünger*
Herausgeber: Peter Trawny
2004

Carteggi

M. Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, hrsg. von H. Zabarowski u. A. Bösel, Karl Alber Verlag, Freiburg/München
H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di M. Bonola, Einaudi, Torino 2007² (*Briefe 1295 bis 1975. Und Andere Zeugnisse*,Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1998)
M. Heidegger, E. Blochmann, *Carteggio. 1918-1969*, tr. it. e intr. di R. Brusotti, il melangolo, Genova 1991 (*Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989)
M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, tr. it. di A. Iadicicco, Raffaello Cortina, Milano 2009 (*Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1990)
E. Jünger, M. Heidegger, *Briefwechsel 1949-1975*, Verlag Klett-Cotta u. Vittorio Klostermann, Stuttgart/ Frankfurt a.M. 2008
H.G. Gadamer, *"Caro professor Heidegger". Lettere da Marburgo 1922-1929*, il melangolo, Genova 2000

Altri testi

M. Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, précédées de la *Corrispondance Dilthey- Husserl (1911)*, (ed. par) J.C. Gens, J. Vrin, Paris 2003.
M. Heidegger, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta paer una visione storica del mondo. 10 Conferenze tenute a Cassel dal 16 al 21 aprile 1925*, tr. it. di F. Donadio, Guida, Napoli 2001 (Dilthey-Jahrbuch 8, 1992/1993, pp. 143-147)
M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, tr. it. e int. Di C. Angelino, il melangolo, Genova 1988 (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1983
M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, tr. it. dal francese di M. Borghi, dal tedesco di G. Zaccaria, prefazione, postfazione e note di F. Fédier, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998
M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, tr. it. e intr. di A. Marini, Guanda, Parma 1987 (*Nur noch ein Gott kann uns helfen*, «Der Spiegel», 13 maggio 1976)
M. Heidegger, *Sprache und Heimat*, in *Dauer im Wandel*, Festschrift zum 70. Geburststag von Carl J. Burckhardt, Callwey Verlag, München 1961, pp. 174-193, Id., *Linguaggio e terra natìa*, tr. it. di R. Cristin, in «aut aut», n. 235, gennaio-febbraio 1990, pp. 3-24.
M. Heidegger, *Introduzione all'estetica. Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, tr. it. e prefazione a cura di A. Ardovino, Carocci, Roma 2008 (*Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Wintersemester 1936-37 (Seminar-Mitschrift von Wilhelm Hallwachs). Mit einem Essay von Odo Marquard*, hrsg. von U. von Bülow, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a. N. 2005, pp. 7-133)
M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, tr. it. e intr. a cura di M. Vespa, CEDAM, Padova 1999, (cfr. MHGA, Bd., 8 e 86, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.).
M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. e avvertenza di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, (*Identität und Differenz*, Clett-Kotta – J.G. Kotta'sche, Stuttgart 1957)
M. Heidegger, H.G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, tr. it. di J. Bednarich, postfazione di M. Riedel, Marsilio, Venezia 1999 (*Europa und die Philosophie*, hrsg. von H.H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993
M. Heidegger, *La povertà*, tr. it. di A. Ardovino, presentazione di M. Dolcetta, in «MicroMega», 3/2006, pp. 109-118, (*Die Armut*, in «Heidegger Studies», 10/1994, pp. 5-11; si veda anche la versione francese a cura di Ph. Lacoue-

Labarthe, A. Samardzija, *La pauvreté*, Presses Universitaires de Strasburg 2004)
M. Heideger, *L'abbandono*, tr. it. di A. Fabris, intr. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1983, (*Gelassenheit*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1959)
M. Heidegger, *La svolta*, tr. it. e postfazione di M. Ferraris, il melangolo 1990 (*Die Kehre*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1962)
M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2002, (*Der Feldweg*, Vittorio klostermann, Frankfurta.M. 1989)
M. Heidegger, *Soggiorni. Viaggio in Grecia*, tr. it. di A. Iadicicco, Guanda, Parma 1997, (*Aufenthalte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989)
M. Heidegger, *La questione dell'essere*, tr. it. e intr. di A. La Rocca e F. Volpi, intr. di F. Volpi, in E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989 (*Zur Seinsfrage*, in Wegmarken, cit.; Ernst Klotta, Stuttgart 1980)

Per la bibliografia secondaria si rinvia alla sezione "Apparati bibliografici" e alle note del testo; è utile consultare anche i seguenti strumenti bibliografici:
M. Becht, A. Raffelt, *Martin Heidegger Bibliographie. Secundärliteratur 2000-2009*, Freiburg Univerität, 2009
A. Caputo, *Vent'anni di recezione heideggeriana: (1979-1999)*, Franco Angeli, Milano 2001
M. Groth, *A study biblography of Martin Heidegger*, Phd 2008
F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 323-376, in particolare la sezione dedicata a *Strumenti, bibliografie, lessici*, pp. 333-334
Si vedano poi i siti
www.karlsruhervirtuellerkatalog.de
www.universitätbibliotekfreiburg.de
www.bnf.fr

2. Apparati bibliografici

La bibliografia riporta i titoli delle edizioni italiane e non riporta la traduzione e la curatela, per non appesantire ulteriormente il volume. Ovviamente, quando si è potuto, e si è reso necessario, sono state consultate le opere e le edizioni complete in lingua originale che qui non vengono citate.

Adorno, W., Th., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972.

- *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975.
- *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.
- *Metafisica. Concetti e problemi*, Einaudi, Torino 2006.
- *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

Agamben, G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977.

- *Infanzia e stroria. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978.
- *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982.
- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri 2003.
- *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- *Il regno e la gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

- *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
Agostino d'Ippona, *La città di Dio*, SEI, Milano 1934 (Einaudi, Torino 1992
- *Le confessioni*, Garzanti, Milano 1990.
Alvi, G., *Il secolo americano*, Adelphi, Milano 1996.
Amato, M., (ed. par), *Heidegger, à plus forte raison*, Fayard, Paris 2007.
Anders, G., *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995.
- *L'uomo è antiquato*, vol. I *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. II *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
Ansén, R., *»Bewegtheit«. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*, Junghans-Verlag, Cuxhaven 1990.
Arendt, H., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987.
- *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989.
- *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 1992.
- *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, Mondadori, Milano 1993
- *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993.
- *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1995.
- *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996.
- *Religione e politica*, in «aut aut», 271-272, 1996, pp. 59-76.
- *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 1998.
- *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2001.
- *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.
- *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006.
Angelino, C., *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti*, il melangolo, Genova 2006.
- *Il "terribile segreto" di Nietzsche*, il melangolo, Genova 2000.
Antoni, C., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Guida, Napoli 1972.
Ardovino, A., *La poesia tragica come apertura essenziale dell'essere-uomo. Interpretazione del primo coro dell'Antigone di Sofocle in tre movimenti*, in, P. Montani, *Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann: un seminario*, Donzelli, Roma 2001, pp. 149-196.
Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1993.
- *Etica nichomachea*, Rusconi, Milano 1993.
- *Fisica*, Mimesis, Milano 2007.
Artaud, A., *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 1972.

- *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, Adelphi, Milano 1991.
- *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 2009.
Augé, M., *Non Luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, elèuthera, Milano 1993.
Auriol, I., *Situation de l'animal et statut de l'animalité*, «Heidegger Studies», 17, 2001, pp. 135-153.
Axelos, K., *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli 1977.
Azzarà, G., S., *Heidegger: Essenza del sapere, metamorfosi della verità e distruzione dell'universalismo moderno*, «Fenomenologia e società», a. 23, n. 3, 2000, pp. 68-89.
Bæumler, A., *Nietzsche filosofo e politico*, Ar, Padova 2003.
Badiou, A., *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1991.
- *San Poalo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.
- *Il secolo*, Feltrinelli, Milano 2006.
- *Ontologia transitoria*, Mimesis, Milano 2007.
Barth, K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002.
Barthes, R., *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974.
Bassanese, M., *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Verifiche, Trento 2004.
Bataille, G., *La parte maledetta*; *la nozione di dépense*; Bertani editore, Verona 1972.
- *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980.
- *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000.
- *Scritti sul fascismo 1933-34. Contro Heidegger. La struttura psicologica del fascismo*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Bataille, G., Kojève, A., Wahl, J., Weil, E., Queneau, R., *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, Liguori, Napoli 1985.
Baudrillard, J., *America*, SE, Milano 2000.
- *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 2002.
- *L'agonia del potere*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
Bauman, Z., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.
Bazzicalupo, L., Esposito, R. (a cura di), *La politica della vita*, Laterza, Roma-Bari 2003.
J. Beaufret, *Dialogo con Heidegger*, E.G.E.A., Milano 1992.
- *In cammino con Heidegger*, Marinotti, Milano 2008.
Beierwaltes, W., *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1991.
Benjamin, W., *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*, Einaudi, Torino 1976.
- *Il carattere distruttivo. L'orrore del quotidiano*, Mimesis, Milano 1995.

- *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.
- *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2002.
- *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2011.
- *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, Einaudi, Torino 2011.

Benn, G., *Lo smalto sul nulla*, Adelphi 1992.

Berdiaeff, N., *L'io e il mondo. Cinque meditazioni sull'esistenza*, Bompiani, Milano 1942.

Bertaggia, M., (a cura di), *Nietzsche e la cultura contemporanea*, Arsenale Editrice, Venezia 1982.

Berti, E., (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.

Bertram, E., *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988.

Bettiolo, P., *Fratello Hitler. Thomas mann e il nazionalsocialismo*, in I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma 2011.

Bianco, F., (a cura di) *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992. In particolare i saggi di C. Luporini, *Con Heidegger 1931-1933. Alcune riflessioni, oggi, tra filosofia e politica*; O. Pöggler, *Heidegger e la politica*; M. Riedel, *Ermeneutica della natura ed etica nel pensiero di Heidegger*; G. Semerari, *La questione dell'ente-uomo*; F. Volpi, *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*.

Biemel, W., *Le concept du monde chez Heidegger*, Vrin, Paris 1950.

Biral, A., *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Blanchot, M., *Il passo al di là*, Marietti, Genova 1989.
- *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002.

Blasche, S., (hrsg.von), *Martin Heidegger. Innen- und Außen- ansicten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

Bloch, E., *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2005.
- *Sul progresso*, Guerini e Associati, Milano 1990.

Blumenberg, H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985.
- *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

Böckenförde, E.W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Bodei, R., *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 2005.

Böhme, J., *Dell'impronta delle cose*, I Dioscuri, Genova 1988.
- *La storia di Giuseppe dal Mysterium Magnum*, Laterza, Roma-Bari 1982.

Bourdieu, P., *Führer della filosofia?L'ontologia politica di Martin Heidegger*, il Mulino, Bologna 1989.
Brague, R., *Il futuro dell'occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Bompiani, Milano 2005.
Brandom, R.R., *Dasein, the being that thematizes*, in H. Dreyfus, (ed.), *Heidegger reexamined*, Bd. I, Routledge, New York 2002, pp. 35-72.
Brentano, F., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
Breuer, S., *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di Destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma 1995.
Brianese, G., *Diventare ebrei, diventare uomini. Una lettura ontologica dell'enigma di Auschwitz*, in I. Adinolfi, *Dopo la Shoah*, cit.
Bröckling, U., *Um Leib und Leben, Neue Studien zur Philosophischen Anthropologie*, in «Philosophische Rundschau», 48, (2001) Hf. 2, pp. 136-152.
Buber, M., *Gog e Magog*, Neri Pozza, Vicenza 1999.
- *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova-Milano 2004.
Burckhardt, J., *Sullo studio della storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, Einaudi, Torino 1998.
- *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002.
- *Lezioni sulla storia d'Europa*, SE, Milano 2009.
Cacciari, M., *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina, Roma 1973.
- *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.
- *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977.
- *Walther Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari 1979.
- *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980.
- *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in Martin Heiedgger*, «il Centauro», n. 6, 1982, pp.70-111.
- *Geo-filofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
Camus, A., *Lo straniero*, Garzanti, Milano 1974.
- *La peste*, Bompiani, Milano 2002.
- *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 2002.
Canfora, L., *Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, De Donato, Bari 1979.
Cantimori, D., *Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro*, in «Studi Germanici», 1935, pp. 73-92.

Casper, B., *Erhöhung und Artmut*, in Krop, A.H., (hrsg, von), *Post-theism. Refreming the Judeo-Christian Tradition*, Peeters, Leuven 2000, p. 421-420.
Cases, C., Magris, C., *L'anarchico al bivio*, Einaudi, Torino 1971.
Cassirer, E., *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma 2004.
Celine, L.F., *Viaggio al termine della notte*, Corbaccio, Milano 1992.
- *Morte a credito*, Garzanti, Milano 2007.
Chiereghin, F., *Il problema della verità in Martin Heidegger*, Nuova Vita, Padova 1982.
- *Dall'antropologia all'etica. All'origine sulla domanda sull'uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997.
-*Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il poligrafo, Padova 1984.
Chiodi, P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1965.
Chomsky, N., Foucault, M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive/Approdi, Roma 2005.
Chiurazzi, G., *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Napoli 1996.
Cioran, E.M., *Squartamento*, Adelphi, Milano 1981.
- *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 1984.
Ciliberto, M., *La democrazia dispotica*, Laterza, Roma-Bari 2011.
Clark, T., *Derrida, Heidegger, Blanchot*, Cambridge University Press, 1992.
Colangelo, C., *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, Napoli 1998.
Colleony, J., *Heidegger et Levinas: la question du «Dasein»*, in «Les Études Philosophiques», n. 3/1990, pp. 313-331.
Coriando, P.L., *Sprache des Heiligen. Heidegger und Hölderlin*, in N. Fischer, F.W.von Herrmann (hrsg. von), *Heidegger und die christliche Tradizion*, Meiner, Hamburg 2007.
Corni G., *Il sogno del «Grande Spazio». Le politiche d'occupazione nell'Europa nazista*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
Corni, G., Schiera P. (a cura di), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna 1986.
Cortella, L., *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*, Guida, Napoli 1981.
- *Teoria critica e metafisica*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
Crépon, M., *La compréhension mutuelle des peuples (Musil, Heidegger et l'idée de la «philosophie nationale»)*, in «Revue de Métaphysique et de Moral», Juillet-Septembre 2001, n. 3, pp. 19-37.

- *La géopolitique de Heidegger dans les années trente*, in M. Crepon, *Le malin génie des langues: Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Vrin, Paris 2000, pp. 155-169.
Cretella, H., *La révolution philosophique*, in «Heidegger Stusies», 16, 2000, pp. 139-165.
Curi, U., (a cura di), *Della guerra*, Arsenale Editrice, Venezia 1982.
Courtine, J.F., (ed. par), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la fatcité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996.
-*Un peuple métaphisique*, ivi, pp. 39-61.
D'Angelo, A., *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, il Mulino, Bologna 2000.
Dastur, *Heidegger et la question anthroplogique*, Éditions de l'istitut supérior de philosophie, Louvain-la Neuve, Éditions Peeters, Louvain – Paris, 2003.
Debord, G.E., *La società dello spettacolo*, Massari Editore, Bolsena (VT) 2002. (Scaricabile da internet).
De Carolis, M., (a cura di), *Sulla potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Guida, Napoli 1989.
De Giovanni, B., *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2004.
- *Hegel e Nietzsche: Europa e nichilismo*, in «Filosofia Politica», a. XVII, n.1, aprile 2003.
De Gobineau, A., *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Ar, Padova 1964.
Deleuze, G., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002².
- *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper Castelvecchi, Roma 2003.
- *Geofilosofia. Il progetto nomade e la geografia dei saperi*, Mimesis, Milano 2005².
Derrida, J., *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Mialno 1989.
- *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- *Aporie. Morire – Attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano 1996.
- *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- *Margini. Della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
-*Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002.
-*Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I., Jaca Book, Milano 2008, vol. II, ivi, 2009.
- *La bestia e il sovrano. Seminari (2001-2002)*, vol. I. Jaca Book, Milano 2009, *Seminari (2002-2003)*, vol. II, ivi 2010.
- *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Diltey, W., *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- *Critica della ragion storica*, Einaudi, Torino 1982.

Duso, G., (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Editrice, Venezia 1981.

Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1996.

Edler, Frank, H.W., *Alfred Bæumler on Höleder lin and the Greeks. Reflexions on the Heidegger-Bæumler relationship*, in «Janus Head», 1999-2000.

Elias, N., *I Tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX*, il Mulino, Bologna 1991.

Esposito, C., *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984.
- *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992.
- *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nova, Roma 2000.

Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.
- *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino1998.
-*Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.
-*Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
-*Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'mpersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- Esposito, R., Galli, C., Vitiello, V., (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Ettinger, E., *Hanna Arendt e Martin Heidegger*, Garzanti, Milano1995.

Fabris, A., *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in A. Ardovino, (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Guerinie Associati, Milano 2003, pp. 111-126.

Faye, E., *Heidegger. L'introduction du Nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2005.

Farias, V., *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

Fedier, F., *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, EGEA, Milano 1993.

Ferraris, M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
Fichte, *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Napoli 2001.
- *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Napoli 2003.
Figal, G., *Gottesvergessenheit*: *Über das Zentrum von Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, in «Internationale Zeitschfrit für Philosophie», 9, 2000, pp. 176-189.
Filoramo, G., *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi Torino 2009.
Fink, E., *La filosofia di Nietzsche*, Mondadori, Milano 1977.
Fistetti, F., *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999.
Fistetti, F., (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001. Saggi di P. Lacoue-Labarthe (*Lo spirito del nazionalsocialismo e il suo destino*); F. Fistetti, (*Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*); A. Altamura (*Heidegger e gli* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» *(Wintersemester 1934/35)*); L. Pastore (*Un'epistola dagli intenti assolutori*); P. Di Vittorio (*La Germania istoriale di Heidegger*).
France-Lanord, H., *Être-autrement plus- humain. Heidegger et la critique de la métaphysique, de l'anthropologie, du racisme et du nazisme*, in «Heidegger Studies», 23, 2007, pp. 21-46
Franceschelli, O., *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997.
Fritzsche, P., *Vita e morte nel Terzo Reich*, Laterza, Roma-Bari 2010.
Forti, S., (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004.
Foucault, M., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978.
- *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998.
- *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001.
- *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978/79*, Feltrinelli, Milano 2007.
Galanti Grollo, S., *Heidegger e il problema dell'altro*, Mimesis, Milano, 2006.
Galimberti, U., *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Marietti, Genova 1975.
– *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milano1984.
- *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002.
Galli, C., *Al di là del progresso secondo Jünger: «magma vulcanico» e «mondo di ghiaccio»*, in «Il Mulino», 301, a. XXXIV, n. 5, settembre-ottobre 1985, pp. 771-786.

- *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. IX, giugno 1979, n.1, pp. 81-160.
- *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna, 2008.
- *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 2010.
Galli, G., *Hitler e il nazismo magico*, Rizzoli, Milano 1994.
Galzigna, M., (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008.
Gardini, M., (a cura di), *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, in «Discipline Filosofiche», IX, 2, 1999, Quodlibet, Macerata 2000.
Gargani, G. A., *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975.
- *Il filtro creativo*, Laterza, Roma-Bari 1999.
Gehlen, A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando editore, Roma 2003.
George, S., *L'anno dell'anima*, SE, Milano 1986.
- *La stella dell'alleanza*, Novecento, Palermo 1897.
- *Poesie*, il melangolo, Genova 1990.
Giametta, S., *Nietzsche e i suoi interpreti. Oltre il nichilismo*, Marsilio, Venezia 1995.
Giometti, G., *Der Mensch ist ein Selbst. L'idea di uomo in Heidegger a partire da una definizione del 1934*, in M. Gardini, (a cura di) *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 309-316.
Giove, N., *Le razze in provetta*, Il Poligrafo, Padova 2001.
Gnoli, A., Volpi, F., *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997.
- *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006.
Gorz A., *Ecologica*, Jaca Book, Milano 2009.
Goisis, G., *Hanna Arendt. Il male politico fra orre e banalità*, in I. Adinolfi, *Dopo la Shoah*, cit.
Greisch, J., *La pauvreté du "dernier Dieu" de Heidegger*, in A.H. Krop (hrsg. von), *Post-theism*, cit., pp. 397-420.
Gualandi, A., *"Uomo", "linguaggio", "modernità" in Heidegger e Gehlen. Idee per un confronto teorico-critico*, in M. Gardini (a cura di), *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, cit., pp. 251-283.
Guénon, R., *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano 1996.
Guitton, J., *Visita ad Heidegger*, Medusa, Milano 2008.
Habermas, J., *La malattia mortale del Leviatano*, in «MicroMega», n.3, ottobre 1986, pp. 229-237.
- *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1978

- *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

Hammermeister, K., *"Heimat" in Heidegger und Gadamer*, in «Philosophy and Literature», 21, 2000, pp. 312-326.

Hamsun, K., *Il risveglio della terra*, Edizioni Librarie Italiane, Milano 1945.
-*Vagabondi*, Mondadori, Milano 1979.
-*Io traditore*, Ciarrapico Editore, Roma s.d.
-*Per i sentieri dove cresce l'erba*, Fazi, Roma 1995
-*Fame*, Adelphi, Milano 2002.

Hardt, M., Negri, A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

Hassan, G., *Heidegger. Das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzug mit Heideggers Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.
- *Zu Heidegger: ein Nachtrag "Heidegger. Das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzug mit Heideggers Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

Haucke, K., *Welt oder sein? Die gebrochene Neutralität menschlichen Daseins und Heideggers Parteilichkeit*, in W. Bialas (hrsg. von), *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, Lang, Frankfurt a.M. 2000, pp. 135.175.

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995.
- *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, Einaudi, Torino 2002.
- *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma- Bari 2003.

Heidegger, H., *Heidegger und Sartre (Leserbrief)*, in «Frankfurter Allgemeine», 24.01.2008.

Henry, M., *Marx*, Vol. I *Una filosofia della realtà*, vol. II, *Una filosofia dell'economia*, Marietti, Genova 2010/11.

Herrmann, W.F. von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Antoin Hain Verlag, Meisenheim a. G. 1964.
- *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e in Husserl*, il melangolo, Genova 1997.
- *Sentiero e metodo*, il melangolo, Genova 2003.
- *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, Urbaniana University Press, Città del vaticano, 2004.
- *Subject und Dasein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004.

- *Freiheit un Dasein*, in H. Schneider (hrsg. von), *Hat der mensch einen freien Willen?Die Antworten der großen Philosophen*, Reclam, Ditzingen 2007.
- *Sein und Zeit und das Dasein*, in Enrahonar (Bellaterra) 34, Università di Barcellona 2002.
Hofmannsthal, H., von, *La rivoluzione conservatrice europea* Marsilio, Venezia 2003.
Hölderlin, F., *La morte di Empedocle*, Guanda, parma 1983.
- *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano 1994.
- *Scritti di estetica*, Mondadori, Milano 1996.
- *Le liriche*, Adelphi, Milano 1997.
- *Iperione o L'eremita in Grecia*, Feltrinelli, Milano 2001.
Honneth, A., *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007.
Hüni, H., *Heraklit oder "andere anfang"*, in M. Steinmann (hrsg. von), *Heidegger und die Griechen*, cit.
Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987.
- *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1989.
- *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997.
- *Crisi e rinascita della cultura europea*, Marsilio, Venezia 1999.
- *L'idea di Europa*, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- *Fichte. L'ideale di umanità*, Ets, Pisa 2006
Illetterati, L., Moretto, A., (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.
Jakobson, *Hölderlin. L'arte della parola*, il melangolo, Genova 1979.
Janicaud, D., *L'humanisme: des malentendeus aux enjeux*, in «RevuePhilosophique de Louvain», 99, 2001, pp. 183-160.
Jankélévitch, V., *La morte*, Einaudi, Torino 2009.
Jaspers, K. *La questione della colpa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- *Politische Stimmungen (1917*), in «Iride», a. XVIIII, , n. 45, maggio-agosto 2005.
Jesi, F. *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
Jonas, H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.
- *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 1999.
- *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999.
- *Heidegger e la teologia*, Meduasa, Milano 2004.
- *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il melangolo, Genova 2004.
Jünger, E., *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984.

- *La mobilitazione totale*, in «il Mulino», 301, a. XXXIV, n.5. settembre-ottobre 1985, pp. 753-770.
- *Sulle scogliere di marmo*, Guanda, Parma 1988.
- *Il trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990.
- *Irradiazioni. Diario 1941-1945*, Guanda, Parma 1995.
- *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998.
- *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.
- *Eumeswil*, Guanda, Parma 2001.
- *Scritti politici e di guerra*, vol. I-III (1919-1933), Libreria Editrice Goriziana, 2005.
- *Heliopolis*, Guanda, Parma 2006.
- *Nelle temeste d'acciaio*, Guanda, Parma, 2007.
- *Visita a Godenholm*, Adelphi, Milano 2008.

Jünger, E., Schmitt, C., *Il nodo di Gordio*, il Mulino, Bologna 1987.
Kant, I., *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1995.
- *La fine di tutte le cose*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Kershaw, I., *Hitler e l'enigma del consenso*, Laterza, Roma-Bari 2006.
Klages, L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1981. (6. Auflage).
-*Perizie grafologiche su casi illustri*, Adelphi, Milano 1994.
- *L'uomo e la terra*, Mimesis, Milano 1998.
- *Goethe come esploratore dell'anima*, Mimesis, Milano 2003.
- *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, Marinotti, Milano 2005.
- *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, Mimesis, Milano 2006.

Klossowski, P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981.
Kojève, A., Scmitt, C., *Carteggio*, in «Filosofia Politica», anno XVII, n.2, agosto 2003, pp. 185-207.
Kojève, A., *L'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1973.
- *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.
- *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004.
- *L'ateismo*, Quodlibet, Macerata, 2008.

Kovacs, G., *Being, Truth, and Political in Heidegger (1933-34)*, in «Heidegger Studies», 29, 2003, pp. 31-48.
Lacoue-Labarthe, Ph., *L'imitazione dei moderni*, Palomar, Bari 1995.
- *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica*, il melangolo, Genova 2011.

Latouche, S., *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri 2008.
- *Come si esce dalla società dei consumi*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

- *La fine del sogno occidentale. Saggio sull'americanizzazione del mondo*, Elèuthera, Milano 2010.
Lehmann, K., *Feldberg und Glockenturm. Martin Heideggers Denken aus der Erfahrung der Heimat*, in «Stimmen der Zeit», 225, 2007, pp. 75-88.
Lemke, Anja, *Vom Dasein zum Wirsein? Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers*, in «Philosophische Jahrbuch», 108, 2001, pp. 115-133.
Ulianov, V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, Editori riuniti, Roma 1970.
Levinas, E., *Il tempo e l'Altro*, il melangolo, Genova 1993.
- *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1995.
- *Tra noi. Saggi sul pensare- all'altro*, Jaca book, Milano 1998.
- *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.
- *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1999[2].
- *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 2006.
- *L'umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 2009[3].
Levinas, E., Peperzak, A., *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1989.
Lévi-Staruss, C., *Razza e storia e altri saggi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.
Lyotard, J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
- *Heidegger e "gli ebrei"*, Feltrinelli Milano 1989.
Losurdo, D., *La comunità, la morte, l'Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
Löwith, K., *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.
- *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974.
- *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Mondadori, Milano 1988.
- *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Löwith, K., Strauss, L., *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994.
Lukács, G., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974.
Lutero, M., *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Einaudi, Torino 2000.
Magris, *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1999.
Maletta, S., *Hanna Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001.
Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari 1967.

Marion, J.L., *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.
- *The Ego and Dasein*, in *Heidegger reexamineed*, cit., pp. 1-31.
Marramao, G., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma- Bari 2000.
- *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma 1983.
Martelli, M., *Il secolo del male. Riflessioni sul Novecento*, manifestolibri, Roma 2004.
Martini, M.L., *Eredità di Heidegger*, Transeuropa, Ancona 1988.
Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968.
- *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- *L'ideologia tedesca*, Editori, Riuniti, Roma 1977.
- *La questione ebraica*, manifestolibri, Roma 2004.
Marx, W., *Heidegger und di tradizion*, W. Klammer Verlag, Stuttgart 1960.
Masini, F., *Gli schiavi di Efesto. L'avventura degli scrittori tedeschi del novecento*, Editori Riuniti, Roma 1981.
- *E. Jünger: dall'«Arbeiter» all'«anarca»*, in, «Il Mulino» 301, a. XXXIV, n. 5, settembre-ottobre 1985, pp. 787-901.
Mattéi, J.F., *Heidegger. L'énigme de l'être*, PUF, Paris 2004.
Mauss, M., *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"*, in Id., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1960.
Mazzarella, E., (a cura di), *Heidegger oggi*, il Mulino, Bologna 1988.
Mazzarella, E., *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 1983.
- *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 2001.
- *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002.
Melville, H., *Benito Cereno*, Mondadori, Milano 1998.
Merleau-Ponty, M., *Il visibile e l'invisibile*, Bombpiani, Milano 1993.
- *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani Milano 1995.
- *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
Michelet, J., *Il mare*, il melangolo, Genova 1992.
Mittner, L., *La letteratura tedesca del Novecento*, Einaudi, Torino 1975.
Mohler, A., *La rivoluzione conservatrice in Germania. 1918-1932*, La Roccia di Erec, Milano 1990.
Montesquieu, de Secondant, Ch. L., *Lettere persiane*, Rizzoli, Milano 1984.

Mora, F., *Georg Simmel: La filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, Roma 1991.
- *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger-Simmel-Aristotele. Per una ricostruzione del concetto di vita*, Cafoscarina, Venezia 2002.
-*Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Cafoscarina, Venezia 2005.
- *La Borsa o la Vita*, introduzione a G. Simmel, *Denaro e Vita. Senso e forme dell'esistere*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
Morani, *Soggetto e modernità*, Franco Angeli, Milano 2007.
Mosse, L.G., *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna 1975.
- *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Mondadori, Milano 1986.
- *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze, 1988.
- *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari 2007.
Mounier, E., *Che cos'è il personalismo*, Einaudi Torino 1975.
Nancy, J.L., *L'«etica originaria» di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996.
- *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.
Nancy, J.L., Lacoue-Labarthe, Ph., *Il mito nazi*, il melangolo, Genova 1994.
Negri, Antimo, *Nietzsche e la pianura. Gli uomini e la città*, Spirali/Vel, Milano 1993.
Negri, Antonio, *Fine secolo. Un'interpretazione del Novecento*, manifestolibri, Roma 2005.
Neske, G., Kettering, E., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1992.
Neurath, O., *Antispengler*, Palomar, Bari 1993.
Nierlandt, K., *Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne*, in «Freiburger Zeitschfrit für Philosophie und Theologie», n. 54, 2007, pp. 59-83.
F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi., Milano 2006 (vol. III., Tomo I).
- *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Torino (vol. IV, tomo I).
- *Umano troppo umano*, I, Adelphi, Milano 1979 (vol. IV, tomo II).
- *Umano troppo umano*, II, Adelphi, Milano, 1981 (vol. VI, tomo III).

- *Aurora*, Adelphi, Milano 1978, (vol. V, Tomo I).
- *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976 (vol. VI, tomo I).
- *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2010 (vol. VI. Tomo II).
- *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1983 (vol. VI, Tomo III).
- *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano 2007 (vol. VI, tomo III).
- *L'anticristo*, Adelphi, Milano 2008, (vol. VI, Tomo III).
- *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano 2006.
-Nietzsche, F., Burckhardt, J., *Carteggio*, SE, Milano 2003.
Nolte, E., *Martin Heidegger tra politica e storia*, Laterza, Roma-Bari 1994
- *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945*, Rizzoli, Milano1996.
- *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, SugarCo, Milano 1997.
- *La Repubblica di Weimar. Un'instabile democrazia tra Lenin e Hitler*, Marinotti, Milano 2006.
Novalis, *La cristianità ossia l'Europa*, SE, Milano 1985.
-*Frammenti*, Rizzoli, Milano 1976.
- *Inni alla notte, Canti spirituali*, Mondadori, Milano 1982.
- *Enrico di Ofterdingen*, Mondadori, Milano1995.
Olivetti, M.M., (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, CEDAM, Padova 1989.
Ortega Y Gasset, J., *Mision de la universidad*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
Ott, H., *Martin Heidegger: sentieri biografici*, SugarCo, Milano 1990.
- (hrsg. von), *Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1950.
Otto, R., *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1994.
Paolo di Tarso, *Lettere*, Rizzoli, Milano 1997.
Patočka, J., *Saggi eretici. Sulla filosofia della storia*, CSEO Biblioteca, Bologna 1981.
Penzo, G., *Nietzsche e il nazismo*, Rusconi, Milano 1997.
Perissinotto, L., (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Carocci, Roma 2000.
Pinchard, B., (ed. par), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, PUF, Paris, 2005.
Plessner, H., *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- *Potere e natura umana*, manifestolibri, Roma 2006.
- *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- *L'uomo una questione aperta*, Armano editore, Roma 2007.

Pöggeler, O., *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.
Pöggeler, O., Gethmann-Siefert, A. (hrsg.von), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.
Poggi, S., Tomasello P. (a cura di), *Martin Heidegger, Ontologia, fenomenologia, verità*, Led, Bologna 1995.
F. Polidori, *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani 2007.
Possenti, V., *Il principio-persona*, Armando editore, Roma 2006.
- *L'uomo postmoderno*, Marietti, Genova 2009.
Putnam, H., *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, 2005.
Radloff, B., *Heidegger and Carl Schmitt. The historicity of the political*, part I/II, «Heidegger Studies», 2004/2005.
Rathenau, W., *L'economia nuova*, Einaudi 1976.
Rebenik, P., *Le lezioni di H.G. Gadamer su Aristotele*, in «Paradigmi», a. XIX, n. 56, n.s., maggio-agosto 2001, pp. 327-339.
Reininger, R., *Nietzsche e il senso della vita*, Volpe, Roma 1971.
Rella, F., *Miti e figure del moderno*, Feltrinelli, Milano 2003.
Richter, J.P.F. (Jean Paul), *Scritti sul nichilismo*, Morcelliana, Brescia 1997.
Rickert, H., *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979.
Ricoeur, P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.
Ritter, J., *Metafisica e politica*, Marietti, Genova 1983.
Rovatti, P.A., *L'esercizio del silenzio*, Raffaello Cortina, Milano 1992.
- *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.
Rosenzweig, F., *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, Giuntina, Firenze 2000.
Rossi, P. *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1979.
Rousseau, J.J., *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Rizzoli, Milano 2009.
Ruggenini, M., (a cura di) *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991.
- *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.
-*Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Franco Angeli, Milano 1985.
- *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1991.
- *Il discorso dell'altro*, Il saggiatore, Milano, 1996.
- *Il dio assente*, Bruno Mondadori, 1997.
- *Dire la verità*, Marietti, Genova 2006.
Ruggiu, L., *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Paideia, Brescia 1970.
- *Teoria e prassi in Aristotele*, Morano, Napoli 1973.

- *Parmenide*, Marsilio, Venezia 1975.
- *La genesi dello spazio economico* (a cura di), Guida, Napoli 1982.
- *Hegel: fine della filosofia?*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Hegel Contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano 2003.
- *Dall'ontologia alla socialità della ragione: interpretazione di Hegel*, in L. Ruggiu, J.M. Navarro Cordón, *La crisi dell'ontologia*, Guerini e Associati, Milano 2004.
-*Tempo della fisica e tempo dell'uomo. Parmenide Aristotele Agostino*, Cafoscarina, Venezia 2007.
- *Logica Metafisica Politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
Rusconi, G.E., *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino 1977.
Safranski, R., *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Longanesi, Milano 1996.
Salomon, E. von, *Un destino tedesco*, Ciarrapico Editore, Roma s.d.
- *I proscritti*, Dalai Editore, Milano 2008.
Sartre, J.P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1964.
- *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1975.
- *La nausea*, Mondadori, Milano 1979.
- *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004.
Scheler, M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bocca, Milano 1944.
- *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2008.
Schelling, F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Rusconi, Milano 1996.
Schiera, P., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1987.
Schlechta, K., *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1981.
Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972.
- *La dittatura*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981.
- *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987.
- *Dialogo sul potere*, Il melangolo, Genova 1990.
- *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.
- *Teologia politica II* , Giuffrè , Milano 1992.
- *Aurora boreale*, ESI, Napoli 1995.
- *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano 1996.
- *Terra e mare*, Adelphi, Milano 2002.
- *Teoria del partigiano*, Adelphi, Milano 2005.

- *Un giurista davantia a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna 2006 (Giuffrè, Milano 1986)
- *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008 (Pellicani, Roma 1987).
- *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari 2008.
A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, Adelphi, Milano 1992.
- *Il mio oriente*, Adelphi, Milano 2007.
Schulte, C., (hrsg, von), *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Reclam, Stuttgart 1993.
Schürmann, R., *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, il Mulino, Bologna 1995.
Sheehan, T., *Heidegger e i nazisti*, Guida, Napoli 1989.
Simmel, G., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Bompiani 1938 (ESI, Napoli 1997).
- *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni Roma 1976 (*Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano 1999).
- *Concetto e tragedia della cultura*, in Id., *arte e civiltà*, ISEDI, Milano 1976.
- *Le metropoli e la vita spirituale*, in Id., T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979.
- *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Genova 1982.
- *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984.
- *La forma della storia*, (*Il problema del tempo storico*, *La formazione storica*), 10/17, Salerno 1987.
- *Il carattere frammentario della vita*, in Id., *Denaro e Vita. Senso e forme dell'esistere*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
Sloterdijk, P., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.
Sombart, W., *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Duncker & Humblot, München 1915.
- *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967.
- *Il socialismo tedesco*, Il Corallo, Padova, s.d.
- *Il borghese*, Longanesi, Milano 1978.
- *Metafisica del capitalismo*, Ar, Padova 1994.
- *Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo*?, Bruno Mondadori, Milano 2006.
Sorel, G., *Scritti politici*. I. *Riflessioni sulla violenza*. II. *Le illusioni del progresso*. III. *La decomposizione del Marxismo*, Utet, Torino 1963.
- *Le illusioni del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Spann, O., *Il vero Stato*, voll. I-III, Ar, Padova 1987.
Speer, A., *Memorie del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1995.
Spengler, O., *Urfragen. Essere umano e destino*, Longanesi, Milano1971.
- *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma 1991.
- *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, Guanda, Parma 1992.
- *Prussianesimo e socialismo*, Ar, Padova 1994.
- *Anni della decisione*, Ar, Padova 1994.
Stein, E., *Il popolo e l'appartenenza al popolo*, in «La società degli individui», n. 11, a. IV, 2001/2.
Steiner, R., *Friedrich,Nietzsche. Un lottatore contro il suo tempo*, Tilopa, Teramo-Roma 1985.
Steimann, M. (hrsg.von), *Heidegger und die Griechen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007.
- *Die Humanität des Seins: das Denken des späten Heidegger und sein Verhältnis zu Parmenides*, ivi, pp. 47-74.
Strauss, L., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998.
- *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, Marietti, Genova 2010.
Strauss, L., Kojève, A., *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010.
Tanzer, M., *Heidegger on Humanism and Action*, Southwest Philosophy Revue, 16, 2000, pp. 87-103.
Tarizzo, D., *La vita. Un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.
Trakl, G., *Poesie*, Einaudi, Torino 1979.
Traverso, E., *La violenza nazista. Una genealogia*, il Mulino, Bologna 2002.
Taubes, J., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996.
- *Escatologia occidentale*, Garzanti, Mialno 1997.
- *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.
- *Messianesimo e cultura*, Garzanti, Milano 2001.
Thöma, D. (hrsg. von), *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung,* Metzler, Stuttgart, Weimar 2003.
Troeltsch, E., *Lo storicismo tedesco e i suoi problemi*, voll. I-III, Guida Napoli 1985-1993.
Tönnies, F., *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1979.
- *Il culto di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1998.
Unamuno de, M., *Della dignità umana e altri saggi*, Bompiani, Milano 1946.
Vattimo, G. (a cura di), *Heidegger*, in «Nuova Corrente», n.76-77, 1978, n. monografico.

Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.
- *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.
- *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981.
- *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989.
- *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991.
- *Ist Heidegger ein Philosoph der Demokratie?*, in G. Figal (hrsg. von), *Dimensionen des Hermeneutischen: Heidegger und Gadamer*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 153-160.
Vegetti, M., *La fine della storia*, Jaca Book, Milano 1999.
Venier, V., *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2001.
Venturelli, D., *L'idea kantiana dell'uomo*, in «Giornale di Metafisica», NS, III, 1981, pp. 69-116.
Virno, P., *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
Vitiello, V., *Heidegger e il nulla. Fondazione della storicità dalla* Überwindung der Metaphysik alla *Daseinanalyse*, Argàlia, Urbino, 1976.
- *Utopia del nichilismo. Tra nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983.
- *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- *Heidegger Beiträge zur Philosophie* (a cura di), «aut aut», n. 248-249, marzo-giugno 1992.
- *La voce riflessa*, Lanfranchi, Milano 1994.
- *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994
- *I tempi della poesia*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
Volpato, C., *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2011.
Volpi F. (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998. Contiene i saggi di G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*; H. Arendt, *Martin Heidegger compie ottant'anni*; H. Jonas, *Mutamento e stabilità. Il fondamento della comprensibilità della storia*; K. Löwith, *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*; L. Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*.
- *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976.
- *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984, ora Laterza, Roma-Bari 2010.
- *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in «Filosofia '91», a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1992.

- *Heidegger e i Greci*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. 122, ns, maggio-agosto 2004, pp. 22-38.
- *Il nichilismo*, Laterza, Roma-bari 1996.
- *Heidegger* (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1997.
- *Heidegger et la romanité philosophique*, in «Revue de Métaphisique et de Morale», 106, 2001, pp. 5-18.

Voltaire, Rousseau, J.J., Kant, I., *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

Waldenfels, B. (hrsg. von), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L'Harmattan, Paris 2000 (Cahier de philosophie de l'Université de Paris XII).

Walser, R., *La passeggiata*, Adelphi, Milano 1996.

Weber, M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1974.
- *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977.
- *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1984[3] (*La scienza come professione*, *La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006).
- *Scritti politici*, Donzelli, Roma 1998.
- *Economia e società*, voll. I-V, Edizioni di Comunità, Milano 1999.

Wehler, H.U., *L'impero guglielmino 1871-1918*, De Donato, Bari 1981.

Weil, E., *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, Mimesis, Milano 2006.

Weil, S., *La prima radice*, SE, Milano 1990.
- *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990.
- *Riflessione sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 2008.
- *La colonizzazione e il destino dell'Europa*, Marietti, Genova 2009.

Welte, B., *Der Weg der Heimat*, in Id., *Denken in Begegnung mit den Denkern*; Bd. 2., *Hegel, Hietzsche, Heidegger*, Herder, Freiburg i.B. 2007.

Wergin, U., *Der Wirbel der Polis. Heidegger, Hölderlin und die griechische Kunstreligion*, in G. Lohse (hrsg. von), *Aktualisierung von Antiken und Epochenbewusstsein*, Saur, München/Leipzig 2003, 373-387.

Zaborowski, H., *Die Heidegger-Reception in Deutschland zwischen 1933 und 1945: Heidegger in der Kritik*, in A. Denker, H. Zaborowski (hrsg. von), *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Alber, Freiburg i.B., München 2009, pp. 316-346.

Zarader, M., *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

Zarka, Y.C., *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl schmitt*, il melangolo, Genova 2005.
Zizek, S., *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2005.

COLLANA LA SCALA E L'ALBUM
sezione diretta da *Luigi Ruggiu*

1 Aristotele, *La fisica*
2 Francesco Mora, Luigi Ruggiu (a cura di), *Identità, differenze, conflitti*
3 Stefania Salvadori, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*
4 Luigi Ruggiu, Italo Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*
5 Luigi Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*
6 Italo Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*
7 Stefano Maso, *L. Ph. G. Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*
8 Domenico Felice (a cura di), *Leggere lo spirito delle leggi di Montesquieu*
9 Domenico Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*