



quaderni



di **INSCHIBBOLETH**

N° 4 - Unità e differenza

Fondata da Elio Matassi

Direzione:

Massimo Donà e Carmelo Meazza

Comitato scientifico:

MASSIMO BARALE, REMO BODEI, GIUSEPPE CANTILLO,
DANIELLE COHEN-LEVINAS, UMBERTO CURI, GIANFRAN-
CO DALMASSO, MASSIMO DONÀ, MAURIZIO ALFONSO IA-
CONO, ELIO MATASSI †, EUGENIO MAZZARELLA, CARME-
LO MEAZZA, CATERINA RESTA.

N° 4, ottobre 2015

© 2015, Edizioni Inschibboleth società cooperativa, Roma.
Periodico semestrale - Numero Unico 2015, Novembre 2015, Anno 4, N. 4.
Tutti i diritti sono riservati.

ISSN: 2279-9303

ISBN: 978-88-98694-20-4

Redazione: C/o Inschibboleth società cooperativa sociale, Via Alfredo Fusco 21,
00136, Roma - Italia, e-mail: quaderni.inschibboleth@gmail.com.

Responsabile di redazione: Giuseppe Mascia.

Direttore responsabile: Aldo Maria Morace (Università di Sassari).

Editore, Proprietario della pubblicazione: Inschibboleth società cooperativa. Re-
gistrazione presso il Tribunale di Roma: 116/2012. Impaginazione: Inschibboleth
società cooperativa.

Stampato in Italia.

Un numero: € 20,00, arretrati stesso prezzo. Abbonamento annuale: € 40,00. Per
abbonarsi o richiedere singoli numeri rivolgersi a Inschibboleth società coopera-
tiva, e-mail ordini@inschibbolethedizioni.com, web: www.inschibbolethedizioni.
com.

La proposta di saggi per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa edi-
trice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com. Gli autori
devono certificare (prima nella mail che accompagna l'articolo, poi in caso di accettazione
con lettera firmata, scannerizzata ed inviata per mail o in originale inviata per posta) che il
loro testo non è mai stato pubblicato, ne simultaneamente sottoposto o già accettato per al-
tre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere in lingua italiana e di massimo
45000 battute spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract
di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima let-
tura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori
anonimi (peer review) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli
esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in
seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio.

Totalitarismo ontologico e alterità del pensiero

Francesco Mora

La domanda sulla *Seinsfrage*, posta nell'incipit di *Essere e tempo* e che ripropone "una rinnovata *gigantomachia peri tes ousias*", deriva, com'è noto, da due giovanili letture decisive heideggeriane: *Vom Sein. Abriß der Ontologie* di Carl Braig del 1896, e quella di Franz Brentano *Sui molteplici significati di essere secondo Aristotele*, del 1862¹, fatte interagire con le *Ricerche logiche* di Husserl; in particolare l'attenzione di Heidegger si pose sulla VI *Ricerca* che tratta del «categoriale», ossia di ciò che in *Essere e tempo* rappresenta l'«inautentico» rispetto agli «esistenziali» che ridanno altresì il primato dell'«autenticità». In un corso del primo periodo friburghese il giovane Privatdozent Heidegger, scrive in esergo delle sue lezioni una sua brevissima biografia intellettuale che poi non sarà letta: "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"². Se questi sono i punti di riferimento iniziali che permettono a Heidegger di muovere dal porto, è il problema dell'essere, caduto nella dimenticanza, a tracciare la rotta, e ciò che va fatto riemergere dal processo di oscuramento messo in atto dalla Metafisica nei confronti dell'essere, attraverso una delimitazione e una decostruzione (*Destruktion, Zerstörung, Abbau*) della

1. Si veda al proposito F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova 1976; Id., *Heidegger e Aristotele*, Daphne editrice, ora Laterza, Bari-Roma 2010; R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, trad. it. di N. Curcio, Longanesi, Milano 1996; F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. it. di S. Tognoli, intr. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995; C. Braig, *Vom Sein. Abriß der ontologie*, Herder, Freiburg i.B. 1896.

2. M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, SS 1923, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1992. I testi di Heidegger per brevità saranno citati in italiano, con l'indicazione del semestre, o in tedesco quando manchi la traduzione italiana; cfr. M. Gardini (a cura di), *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, Quodlibet, Macerata 2000.

filosofia fonda la ricerca di una “*Fundamentalontologie*”, il cui compito consiste nella distruzione della storia dell’ontologia; molto più in là in una distanza che tuttavia resta vicina, Heidegger negli anni 1938-1940 scrive due saggi: *La storia dell’essere* (1938-40) e *Koinon* (1939-40) – solo di sfuggita va ricordato che il 1938 è l’anno della *Kristallnacht*, forse la prova generale del *pogrom* antisemita che troverà la sua perfezione nell’*Endlösung* a partire dal 1943, e l’*Anschluß* dell’Austria – che nella sua concezione *ontostorica* o istoriale pone il problema del superamento della «metafisica» e di una lettura storico-destinale della modernità e dell’Occidente³.

Si è voluto richiamare queste poche e conosciute notizie per garantirci un “salto” – figura centrale nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* – non solo temporale ma anche una *formale Anzeiung*, una “indicazione formale”⁴, che permettesse, dopo l’interruzione dell’*opus magnum*, di fornire dei chiarimenti, ovvero delle ipotesi praticabili sull’*engagement* filosofico prestato alla politica – intesa come nazional-socialismo⁵ – che lo porterà alla stesura del testo del 1935 dell’*Einführung in die Metaphysik*⁶ che si lascia alle spalle l’“ontologia fondamentale” di *Sein und Zeit* e riparte con la ripetizione (*Wiederholung*), figura che tuttavia non riproduce il senso dell’oblio ma, come sottolinea Deleuze, “la ripetizione non è la generalità”; Kierkegaard, Nietzsche, Peguy, tanto “per formare il trittico del pastore, dell’anticristo e del cattolico (...) oppongono la ripetizione a tutte le forme di generalità”⁷; in questo modo la ripetizione non è un *metodo* – come la fenomenologia in *Essere e Tempo*⁸ – ma il pensiero dell’avvenire che si oppone tanto alle categorie antiche di reminiscenza e habitus, quanto a quella moderna dell’oblio.

È in questo corso di lezioni del 1935 che si può reperire una prima forma (*faktisch*) di totalitarismo dell’Essere che, differenziandosi dall’ente, travasa tutta la sua potenza sull’uomo e sui popoli; la domanda “perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla”, quella che per Heidegger è la

3. Cfr. P. Trawny, *Postfazione del curatore all’edizione tedesca*, in M. Heidegger, *La storia dell’essere*, (1938-40), trad. it. di A. Cimino, Marinotti, Milano 2012.

4. Cfr. M. Heidegger, *Introduzione fenomenologica a Aristotele*, trad. it. di M. De Carolis, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p.170.

5. Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico. Heidegger, l’arte e la politica*, trad. it. di G. Scibilia, il melangolo, Genova 2011.

6. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, da ora citato nel testo con la sigla EM seguito dal n. di pagina.

7. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. G. Guglielmi, Cortina, Milano, pp. 12-15

8. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 7, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1977.

prima che sorge nell'uomo, portando a far vedere come la normalità della vita quotidiana sia soltanto "desolazione", risuona in noi ancora più forte. La domanda è totalitaria non solo perché investe la totalità degli essenti ma pure il nulla, che non diviene qualcosa "dal momento che ne parliamo, ma perché «è» il nulla" (EM, p.14). Nella totalità degli essenti che tale domanda ingloba originariamente, essa stessa fondata in una sorta preteoretica e antepredicativa di rimandi (*Bezug*) che vanno dall'*Ur-grund* (il suo essere origine che rifiuta il fondamento), all'*Ab-grund* (il suo essere priva di fondamento), per giungere all'*Un-grund* (alla sua parvenza di fondamento in quanto non-fondamento), vi è quell'essente specifico che è l'uomo, colui che ritiene di porre la domanda, garantendosi in tal modo quell'antropocentrismo che lo definisce come «il vivente dotato di ragione», l'*animal rationale* della Romanitas che, come Heidegger indica nella *Lettera sull'«umanismo»* (1946), è già una traduzione che tradisce lo *zoon logon echon* aristotelico. Come accadrà per il linguaggio⁹, inteso non più come caratteristica propria dell'uomo che lo differenzia in quanto parlante dal resto dei viventi, anche per la domanda essenziale "bisogna evitare di porre in primo piano un ente particolare", ossia l'uomo che con la sua posizione preminente la depotenzia, facendola implodere nella forma storica dell'umanismo. Ciò avviene in modo evidente per gli uomini che hanno come fonte di rivelazione la Bibbia, nella quale è Dio il creatore increato di tutti gli enti; già a questa altezza vi è un riferimento implicito al popolo ebraico che con la sua fede, fatta di una piramide o di una scala graduata metafisica, vede nella *Grundfrage* "perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla", la follia abissale; ma è proprio in questa "follia che consiste la filosofia"¹⁰. Se per la fede la filosofia è follia, filosofare è andare alla ricerca di quella domanda, di interrogare fino al fondo oscuro di un «porto sepolto»¹¹ o di un abisso, di "esaurire l'inesauribile"; là dove questo accade (evento in quanto *Geschehnis*), accade "qualcosa di simile alla filosofia", il cui compito è un "appesantimento" dell'esserci storico dell'uomo, proprio ciò che Nietzsche imputa all'ultimo uomo, "l'alleggerimento della vita per ognuno", ma siamo anche nei paraggi di quelle *Interpretazioni*

9. Cfr. M. Heidegger, *Il linguaggio*, (1950) e Id., *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, (1953), in Id., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1984.

10. Ben diverso è il taglio interpretativo che Heidegger fornisce in *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980.

11. Cfr. G. Ungaretti, *Il Porto Sepolto*, a cura di C. Ossola, il Saggiatore, Milano 1981; "Vi arriva il poeta/e poi torna alla luce con i suoi canti/ e li disperde //Di questa poesia/mi resta/quel nulla/d'inesauribile segreto/, Mariano il 29 giugno 1916.

fenomenologiche di Aristotele (WS1921/22) in cui il giovane Privatdozent parla della “gravità della vita”. L’*appesantimento* – la non leggerezza della vita mercantile e allo stesso tempo la pesantezza della terra natia, il superamento e l’oltrepassamento dell’*homo metaphysicus* in quanto *homo oeconomicus*¹², della ragione come calcolo, dell’omologazione tecnica – è la condizione essenziale per tutto ciò che è grande e “in primo luogo il destino di un popolo storico e delle sue opere” (EM, p. 23).

Heidegger perviene a un doppio risultato, da un lato riesce a dare per via positiva una descrizione di ciò che intende con filosofia che – è bene ricordarlo – era stata inquinata dalla vicinanza con il movimento nazionalsocialista degli anni 1930/34, come interrogazione che esce dall’ordinamento della vita facile del modernismo occidentale per giungere allo stra-ordinario che è il fuori-dell’ordinario nell’ascolto della domanda; dall’altro al concetto chiave di «popolo», il cui destino consiste nel suo essere storico e nelle sue opere. Alla base di queste due istanze si trova la *Vor-Frage*, la domanda preliminare «che cosa ne è dell’essere», derivante dalla domanda-guida «perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla»; non ci dilungheremo sulla questione ontologica heideggeriana, ma ciò invece che ci sembra decisivo per mostrare come agisce in Heidegger una *reductio ad unum* totalitaria consiste nelle sue affermazioni sull’Europa e sul popolo tedesco che, in quanto posto nel mezzo è circondato da più vicini e subisce la pressione più forte della morsa asiatico-occidentale; essendo il popolo più ricco di vicini stranieri, per conseguenza è il più *esposto*, ed è insieme “*il popolo metafisico per eccellenza*” (EM, p. 49)¹³. Di quale morsa si sta parlando ma soprattutto cosa significa “popolo metafisico per eccellenza”? L’Europa si è persa nell’inseguire i miti e le forme della democrazia americana e l’egualitarismo livellatore dell’Unione sovietica, così si trova schiacciata dal lato occidentale dall’americanismo e a est dal comunismo; entrambe, afferma Heidegger, America e Russia, “*dal punto di vista metafisico*”, sono la stessa cosa: “la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell’organizzazione senza radici dell’uomo massificato”¹⁴. Enst

12. Cfr. A. Caillé, *Critica dell’uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell’azione*, trad. it. e intr. di F. Fistetti, il melangolo, Genova 2009.

13. Cfr., F. Courtine, *Un peuple métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», Juillet-September 2001, n° 3, pp. 39-61; E. Stein, *Il popolo e l’appartenenza al popolo*, a cura di A. Ales-Bello, «La società degli individui», n. 11, anno IV, 2001/2002.

14. “Contrariamente a quanto si è detto qua e là, l’impegno di Heidegger è di assoluta coerenza con il suo pensiero. E l’intreccio del «politico» e del «filosofico» era abbastanza potente perché dopo la “rottura” e fino al ’44, praticamente l’insegnamento fu consacrato a una “spiegazione” con il nazional-socialismo (...); lo smarrimento di una Germania che

Jünger nel 1930 aveva pubblicato *Die totale Mobilmachung* che metteva in luce come l'organizzazione tecnica di tutto il sistema americano di produzione e della politica concentrato in un unico obiettivo avesse avuto ragione della potenza militare tedesca. Tuttavia, ciò che si viene a dire in questo passo della *Einführung* è ben altro: il dominio della tecnica che freneticamente ha conquistato ogni lembo di terra antropizzando e sfruttando i territori e i paesaggi¹⁵, in un processo che oggi chiameremo di globalizzazione, ha privato l'uomo di qualsiasi radicamento¹⁶, omologando la sua esistenza attraverso le funzioni geopolitico russo-americane – e sembra proprio che Marcuse non abbia detto nulla di nuovo. Molto più vicino per un inusuale confronto risulta essere Debord e l'umanità della società dello spettacolo¹⁷; tutto è divenuto *utile* e vige quella che Bataille definisce la nozione di *Dépense*, tutto è diventato sfruttabile economicamente¹⁸ e a ben poco servono le teorie di una decrescita più o meno felice¹⁹. Ogni essente diviene in tal modo *Vorhanden* e *Zubanden*, mezzo (*Zug*) per...; è questa “un'epoca in cui i milioni di uomini delle adunate di massa costituiscono un trionfo” ed è questa la vera decadenza della terra e dell'uomo, la despiritualizzazione dei popoli, portata avanti da America e Russia, di un'Europa ormai sull'orlo del suicidio.

sa da più di un secolo di avere ricevuto l'eredità spirituale di tutto l'Occidente (...) allo stesso modo sa di non poter arrivare per questo a esistere in quanto tale, condannata sia a restare in *sofferenza*, sia a ritrovarsi stritolata (...) nella “morsa” tra Russia e America (...) che stringe l'Europa e, in Europa, questo popolo di mezzo che è il popolo tedesco”, Ph. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico*, cit., pp. 31-33; cfr. Id., *L'imitazione dei moderni*, trad. it. e intr. a cura di P. Di Vittorio, Palomar, Bari 1995, pp. 127-188; cfr., M. Bloch, *La natura imperiale della Germania*, trad. it. e intr. a cura di G.G. Merlo, Castelvecchi, Roma 2015; diversamente, ma rispetto al supposto antisemitismo di Heidegger, D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino 2014. Infine si veda M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin Germania e Il Reno*, (WS 1934/35), a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005. Si deve sottolineare la dissennata traduzione che svia il lettore e fa apparire Heidegger come un invasato.

15. Cfr. F. Duque, *Abitare la terra. Ambiente, Umanesimo, Città*, trad. it. di L. Sessa, pref. di V. Vitiello, Moretti&Vitali, Bergamo 2007; M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994; Id., *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.

16. S. Weil, *La prima radice*, trad. it. F. Fortini, postfazione G. Gaeta, SE, Milano 1990.

17. Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, a cura di L. Gallino, Einaudi, Torino 1999; G. Debord, *La società dello spettacolo*, trad. it. di P. Salvadori, F. Vasarri, intr. di C. Freccero, D. Strumia, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004; Id., *Commentari sulla società dello spettacolo*, trad. it. F. Vassari, nota di G. Agamben, Immaginari Sugarco, Milano 1988.

18. J. Perkins, *Confessioni di un sicario dell'economia*, a cura di L. Napoleoni, minimum fax, Roma 2010.

19. S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Sembra leggere alcune pagine *Viaggio al termine della notte* (1932) di Celine, e questa opposizione Est/Ovest che schiaccia il centro d'Europa, cioè la Germania, potrebbe essere il lascito di un veloce passaggio heideggeriano per i territori culturali della rivoluzione conservatrice, così come vorrebbe Nolte. In realtà, la differenza heideggeriana consiste proprio nel concetto di popolo tedesco come *popolo metafisico par excellence*. Cosa significa quest'ultima affermazione? Ironicamente Nietzsche scrive nella *Seconda Inattuale* che i Tedeschi “non sono forse il popolo dell'interiorità?”; ma qui Heidegger parla di “destino spirituale dell'Occidente, del fatto che il popolo storico tedesco deve “*esporre se stesso* e insieme la storia stessa dell'Occidente (...) nell'originario dominio della potenza dell'essere” (EM, p. 49). Tutto ciò richiama alla mente le tesi sostenute da Lacoue-Labarthe e in particolare l'ipotesi secondo cui il nazional-socialismo – e di cos'altro sta parlando Heidegger attraverso la ripresa-riappropriazione dello spirito dell'essere da parte del popolo tedesco? – non sia un fenomeno aberrante e incomprensibile “ma che si iscriva in maniera perfettamente rigorosa nella storia «spirituale» della Germania”²⁰. Il popolo metafisico – il popolo tedesco che non s'identifica tout court con la nazione tedesca alla quale ben altro spirito cosmopolita, come sottolinea Derrida, si era rivolto Fichte²¹ – è quello che si pone la domanda-guida e la domanda-preliminare, che si pone in una posizione di interrogazione sullo spirito dell'Europa e dell'Occidente. Ma è solo questo? solo così vago? Eppure “popolo metafisico” è un'espressione particolarmente forte; non potrebbe essere questa una spia che corrobora la tesi di E. Faye sull'introduzione del nazismo nella filosofia da parte di Heidegger²²? Crediamo di no. Piuttosto questo popolo è metafisico per eccellenza perché è in grado di ricuperare la visione della *Germania Istoriale* (*geschichtlich*), che si libera dalle catene della techne omologante e si scrolla dalla morsa sovietico-americana, in un nuovo inizio che porta – dopo l'epoca dell'idealismo – all'originario rapporto con la terra natia e con la lingua.

Nel suo *De l'esprit*, Derrida afferma in maniera decisa che “per quanto ne sappia io, Heidegger non si è mai chiesto «che cos'è lo spirito» (...) e neppure pensato lo spirito come uno dei grandi poli che la metafisica avrebbe

20. Ph. Lacoue-Labarthe, *Lo spirito del nazional-socialismo e il suo destino*, in F. Fistetti (a cura di), *la Germania segreta di Heidegger*, cit., p. 11.

21. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 31-37.

22. E. Faye, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, a cura di L. Profeti, L'asino d'oro, Roma 2012.

opposto all'essere"²³; se queste affermazioni possono essere accettate, allora quando Lacoue-Labarthe ci dice che "il nazionalsocialismo è il compimento della storia occidentale della techne – o meglio: della storia occidentale come *storia* della techne", si comprende perché il popolo tedesco sia "il popolo metafisico per eccellenza". E tuttavia, quando Heidegger parla di "oscuramento del mondo" che si verifica sulla terra, ponendo un iato politico-filosofico tra le due figure (terra e mondo), quando parla di "fuga degli dei" e di "distruzione della terra", ossia di un "*depotenziamento dello spirito*" (*Entmachtung, Destituzione*) che promana dalla stessa Europa ("presso noi Tedeschi si è verificato in quel tempo [la prima metà del XIX secolo, ndr] la «dissoluzione dell'idealismo tedesco»" EM, p. 55), decadenza dello spirito e sua disintegrazione che si mostra nella omologazione della mancanza di interrogazione, noi leggiamo il Th. Mann delle *Considerazioni di un impolitico*²⁴; ma lo spirito di cui parla Heidegger è qualcosa di altro: esso non è intelligenza (*Verständigkeit*), non è strumento di apprendimento, non è cultura (*Kultur* e *Zivilisation*), è "elemento da parata". A differenza di quello che sostiene Derrida, si può ritrovare che lo spirito è «apertura» (*Entschlossenheit*), e come si afferma nella *Rektoratsrede* tale apertura è "originariamente disposta e cosciente, all'essenza dell'essere". "Il *demoniaco*" – che nulla ha a che vedere con il *faustiano* di Spengler – che intende distruggere la spiritualità del popolo proviene da quei Paesi della morsa nei quali vige la mediocrità, l'indifferenza, il vuoto più misero e l'incremento del «demoniaco» – la potenza del nichilismo – "fa tutt'uno con il crescente disorientamento e con la crescente insicurezza dell'Europa". Che cosa contrappone Heidegger a tale situazione storico-destinale? Una "filosofia nell'altro inizio", un altro inizio che è "il pensiero nel senso della storia dell'Essere"²⁵ e la celebre quanto inquietante affermazione in chiusura dell'*Einführung*: "Ciò che oggi qua e là si gabella come filosofia

23. J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989, p. 23.

24. "Quello che noi chiamiamo e si autodefinisce «civilizzazione» non è altro che questa marcia trionfale, l'espressione dello spirito politicizzato e intriso di letteratura fino a trasformare in una sua colonia tutto il mondo abitato. *L'imperialismo della civilizzazione* è l'ultimo aspetto di quell'idea unificatrice romana contro la quale la Germania va appunto protestando (...); contro l'intesa sociale e mondiale della civilizzazione (...) la Germania ha preso sulle sue spalle con un senso di veramente germanica ubbidienza al proprio destino o, (...) alla missione, missione eterna e congenita", Th. Mann, *Considerazione di un impolitico*, a cura di M. Marinelli, De Donato, Bari 1977, pp. 39-40.

25. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., § 259 *La filosofia*; cfr. A. Altamura, *Heidegger e gli Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (*Wintersemester 1934/35*), in F. Fistetti, *La Germania segreta di Heidegger*, cit., p. 118.

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 queste «totalità» (EM, p. 203). Molti interpreti vedono in questo pensiero la filosofia heideggeriana come filosofia dell'hitlerismo e del “male elementale”. L'indicazione che va seguita consiste nel fatto che l'impensato del nazionalsocialismo è l'impensato di Heidegger, e che penetrare fino all'impensato del nazionalsocialismo significa lasciare da parte ogni interpretazione á la Levinas o á la Bataille²⁶, senza dimenticarsi delle *Riflessioni sulle origini dell'hitlerismo* (1939) di Simon Weil, troppo legate tuttavia a un parallelismo con l'Impero romano che poco regge.

Che Heidegger non abbia pronunciato alcuna condanna riguardo ai campi di sterminio, che abbia collegato il genocidio all'essenza della tecnica planetaria²⁷ e che abbia pensato Auschwitz come il topos in cui si è rivelato l'Occidente, per mano dei Tedeschi (*Volkegebirde*), l'essenza nichilistica della tecnica contemporanea, dimostra alla fine come Heidegger abbia mancato “il pensiero di questo evento”. Non va qui sottolineato l'aspetto della *colpa* (*Schulde*), così come hanno fatto Jaspers e Adorno²⁸, trasformando la responsabilità individuale in una sorta di metafisica politica, in assiomi che vengono a formare una teoria filosofica, un gergo tedesco – usato anche da Adorno²⁹ – che come sottolinea Cioran è “l'aspetto ingannevole del linguaggio filosofico (...), lo scrittore che mi ha enormemente aiutato in questa scoperta è Valéry (...); l'influenza tedesca in Francia è stata a livello complessivo disastrosa. I Francesi non riescono più a dire le

26. Cfr. E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, (1934), trad. it. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, saggio di M. Abensour, *Il male elementale*, Quodlibet 1996; G. Bataille, *Scritti sul fascismo 1933-34. Contro Heidegger*, a cura di S. Geroulanos, G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2010; S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Galletta, Adelphi, Milano 1990.

27. Forse più tagliente degli *Schwarze Hefte*, l'affermazione heideggeriana che si trova nella seconda conferenza di Brema (*L'impianto*, 1949) anche per la data in cui è stata pronunciata: “l'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso (*das Selbe*) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno”, M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 49-50.

28. K. Jaspers, *La questione della colpa*, trad. it. di A. Pinotti, prefazione di U. Galimberti, Cortina, Milano 1996, pp. 75-76; Th.W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, trad. it. di F. Felice, prefazione di S. Petrucciani, Manifestolibri, Roma 2007.

29. Th.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, trad. it. di P. Lauro, intr. di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Milano 1989.

cose in maniera semplice”³⁰. Se è senz’altro inconfutabile che Heidegger colleghi lo sterminio di massa degli ebrei al dominio della tecnica e del sistema economico-politico sovietico-americano, è altrettanto innegabile che l’apocalisse di Auschwitz sia riducibile a un destino istoriale dello spirito del popolo tedesco. È noto che secondo Benjamin l’angelo della storia è rivolto verso il passato in cui vede non una catena di eventi ma la catastrofe, rovine e desolazione, mentre viene investito da una tempesta che lo getta nel futuro cui volge le spalle, e il cumulo di rovine cresce fino al cielo; “ciò che chiamiamo progresso è questa tempesta”³¹.

La poesia di Hölderlin «*Arrivo a casa*» (*Heimkunft*)³², sembra avere per Heidegger non un significato storico-artistico e nemmeno estetico, ma fondamentalmente «politico», se con tale termine non s’intende ciò che afferisce alla polis in quanto comunità politica (*koinonia politike*) o formato, bensì in quanto *polos*³³. Nessuna specifica ideologia sottende questa esegesi heideggeriana del giugno 1943, ma una serie di delucidazioni (*Erläuterungen*) sulla patria sveva e la lingua materna tedesca che custodisce come un segreto e un tesoro, in un nesso identitario originario. L’arrivo a casa del poeta, il suo *nostos*, è l’attesa del ritorno sul suolo patrio del milite che alla fine, nel ritrovare i compatrioti, sente l’intimità e l’essere a casa. Questo totalitarismo ontologico si esprime attraverso l’uso di una terminologia il cui tentativo consiste nell’oltrepassare il linguaggio della metafisica – i testi sull’*oltrepassamento della metafisica* vanno dal 1936 al 1946 e sono raccolti nel 1951³⁴ – e in ciò consiste allo stesso tempo l’alterità del pensiero heideggeriano³⁵. La narrazione di un altro pensiero – che

30. E. Cioran, *L’intellettuale senza patria*, trad. it. di P. Trillini, intr. di A. Di Gennaro, Mimesis, Milano-Udine, pp. 17-18; cfr. Id., *Sulla Francia*, a cura di G. Rotiroti, Voland, Roma 2014.

31. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, IX, in Id., *Angelus Novus*, trad. it. e intr. di R. Solmi, Einaudi 1976, pp. 76-77.

32. M. Heidegger, «*Arrivo a casa*», in Id., *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988. (citato nel testo con la sigla (HK) seguito dal n. di pagina).

33. F. Fistetti, *Heidegger e l’utopia della polis*, Marietti 1820, Genova 1999; M. Heidegger, *L’Inno «Der Ister» di Hölderlin*, trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2009.

34. Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 45-65.

35. Si veda la lettera che H. Arendt scrive a K. Jaspers il 29.IX.1949, citata da F. Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011, p. 284, in cui afferma, dopo pareri estremamente negativi sulle lezioni su Nietzsche, che “questo suo vivere a Todnauberg, imprestando contro la civiltà e scrivendo *Sein* con la *y*, è in verità soltanto la tana in cui si è ritirato”. A questa osservazione sarebbe interessante, per analogia, confrontare il racconto di F. Kafka *La tana*, in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 2009.

trova in René Daumal, in Raymond Queneau o Antonin Artaud forme espressive certamente divergenti da quelle di Heidegger ma ugualmente legate a una “*dislocazione anarchica*”³⁶ che vede nel concetto aristotelico di fine ultimo il senso originario del totalitarismo – mette in atto la protesta contro l’organizzazione (*Betrieb*) tecnologico-economicista della società: “tutto funziona. Ecco precisamente ciò che è inquietante (*unheimlich*), il fatto che funzioni e che questo funzionamento possa procedere oltre in direzione di un funzionamento ancora maggiore”³⁷. Tramite una parola intraducibile – come logos e tao – ossia *Er-eignis*, «evento-appropriante», Heidegger intende esprimere il concetto-chiave del pensiero dell’alterità dell’Essere, non più come differenza ontologica quanto piuttosto come «*coappartenenza*» di Essere e esserci come “«appropriazione» o «evento-appropriazione», essendo tale il modo in cui l’Essere si destina [in senso di destinazione o invio, come collocazione altra, ndr] all’uomo facendolo avvenire e facendolo proprio in un rapporto di correlazione reciproca”³⁸. Così, il lago di Costanza, detto anche il Mare svevo, non potrà più essere pensato in termini geografici o di navigazione; pensarlo a questo modo significa per Heidegger pensarlo “in modo im-poetico”, ossia in virtù di un pensiero metafisico che ha nella quantità l’espressione più elevata della qualità e del pensiero scientifico-calcolante che ha la verità come esattezza”³⁹.

Arrivare a casa è ciò che viene cercato dall’uomo come “vicinanza all’origine”, che altro non è se non “la patria sveva”; nell’Inno *Il viaggio*, Hölderlin parla di «Suevia» (l’incipit è “Suevia beata madre mia”) nomina, secondo Heidegger, “l’essenza più autentica e più propria della patria” (HK, p. 27). Una pagina di questa conferenza (HK, p. 28) è particolarmente significativa non solo dal punto di vista del pensiero che vuole liberarsi da interpretazioni estetiche e di storia della letteratura, ma in modo specifico per

36. R. Schürmann, *Dai principî all’anarchia*, a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995.

37. M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Guanda, Milano 1987, p. 206. Va ricordato che il termine *unheimlich* è la traduzione heideggeriana del *deinon* dell’*Antigone* che indica non solo l’originaria essenza dell’uomo in quanto inquietante e violento/immane (come traduce Hölderlin nel 1804) ma lo differenzia anche dall’uomo contemporaneo in quanto *heimatlos*, cfr. M. Heidegger, *L’Inno «Der Ister» di Hölderlin*, cit.

38. F. Volpi, *Selvaggia chiarezza*, cit., p. 287. Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all’anarchia*, cit., pp. 523-532. Il riferimento a René Char (“la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento”, ivi, p. 527) non è una suggestione letteraria ma un riferimento ai seminari di Le Thor (1966-1969), in Id., *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992.

39. “Per quanto tempo ancora vogliamo ritenere che vi sia in primo luogo una natura in sé e un paesaggio per sé che poi verrebbero colorati in modo mitico sulla scorta di «poetiche esperienze vissute»?”, M. Heidegger, *«Arrivo a casa»*, cit. pp. 25-26.

la significanza «politica» e la ricaduta in una ontologia totalitaria e identitaria. La Suevia, l'antico nome della regione storica che s'identifica con l'Heimat tedesca (Hertha da Nerthus, nome con cui i Germani indicavano la *terra mater, Mutter Erde*) e dove è custodito il "tesoro", cioè "il tedesco" (quanto la terra natia ha di più originario e proprio), è madre – Mutter Erde – che vive "vicino al focolare della casa"⁴⁰, vicino all'origine. Ma abitare nelle vicinanze dell'origine è abitare nella lingua, è riappropriarsi del Tedesco, e in ciò consiste l'Heimkunft, l'arrivo a casa, il ritornare nella pienezza della proprietà della lingua materna e quindi della propria identità in opposizione all'Altro, che come insegna Schmitt è l'estraneo, lo straniero, il nemico⁴¹ che vuole imporre il suo ethos nella Heimat originaria. La terra madre custodisce la lingua materna come il più "gioioso" dei tesori, nell'epoca in cui "il dio manca" (HK, p. 33).

L'elemento politico prende forma all'interno della lettura della poesia di Hölderlin attraverso un'immagine che richiama immediatamente la guerra dei Tedeschi ormai perduta; l'immagine descrive "i figli della patria che, lontani dal suolo di patria", in terra straniera, tenuti lontani dalla vicinanza alla casa e alla lingua materna, tuttavia "impegnano la loro vita per il bene ritrovato (...) prodigandola nel sacrificio"⁴².

Heidegger tuttavia non ha mai commentato nemmeno alcun evento bellico, eppure va ricordato che il 1943 è l'anno della sconfitta decisiva di Stalingrado e la resa in Tunisia dell'Afrikakorps e dei bombardamenti anglo-americani su Amburgo e le altre principali città tedesche⁴³. Lo scenario nel quale Heidegger lavora è l'afasia tragica dell'essenziale finitezza dell'esistenza storica del popolo tedesco, non solo per la ragione che Hölderlin è "il poeta la cui opera aspetta ancora la comprensione dei Tedeschi"⁴⁴, ma essenzialmente perché abitano nella lontananza del pensiero originario, nella modalità metafisica dell'impossibilità di coniugare la lingua tedesca con il pensiero e la lingua greca⁴⁵. Il fallimento di tale progetto si dà come il

40. Cfr. M. Heidegger, *L'inno «Der Ister» di Hölderlin*, cit., pp. 98-102.

41. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, pp. 108-111 sulla teoria amico/nemico, il Mulino, Bologna 1972.

42. Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La trascendenza finita-finisce nella politica*, in Id., *L'imitazione dei moderni*, cit., pp. 127-162.

43. W.G. Sebald, *Storia naturale della distruzione*, trad. it. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2010.

44. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, (1936), in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 62.

45. Cfr. il corso heideggeriano *Parmenide* (WS 1942/43), trad. it. di G. Gurisatti, intr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999; e i due corsi su *Eraclito*, (SS 1943 e 1944), trad. it. di F.

destino tragico dei Tedeschi e dell'Europa caduti nella morsa della tecnologia democratica e dell'omologazione totalitaria. Il problema politico, ossia la decostruzione della *Seinsgeschichte* in quanto Metafisica⁴⁶ – termine polivoco che implica l'abitare tecnico-nichilistico dell'uomo nel mondo e l'abbandono da parte dell'Essere degli essenti – si concentra non tanto e non solo sulla questione della patria (l'*Heimat*, il focolare, la terra natia), quanto piuttosto in quella della lingua (*Sprache*). Sarà infatti Heidegger a fare da apripista e a segnare la via dell'alterità del pensiero nei confronti della filosofia incidendo in maniera indelebile su tutta la contemporaneità, in virtù della determinazione della centralità della lingua. È questo, parafrasando il titolo di un importante contributo di Marlene Zarader, il *debito impensato* che Heidegger contrae con intellettuali e pensatori ebraici.

Vi è cioè un'analogia che mette in relazione la figura dell'esule, del profugo e dell'internato con il tentativo heideggeriano, perseguito per tutta la vita, di ritornare a quella lingua originaria pre-metafisica e pre-filosofica, che è la lingua madre dell'Uomo, la sua espressione originaria e autentica, che la cultura teoretico-ontologica e l'ontoteologia hanno coperto sino a farla dimenticare del tutto e, contemporaneamente, imporre la sovranità della lingua della metafisica, un potere che frena⁴⁷ (*katekon*) e impedisce lo sgorgare dell'autenticità dell'Essere. In questo sforzo immane che Heidegger compie di “evitare tutte le determinazioni occupate da semantiche concettuali metafisiche”⁴⁸, egli costruisce – e in ciò consiste forse l'errore iniziale di Heidegger – artificialmente, ossia attraverso una tecnica, una terminologia, che pur opponendosi alla filosofia del linguaggio e alle critiche di insensatezza mosse fin dai primi anni Trenta del Novecento da Carnap, va a costituire il senso dell'Essere e del *Dasein* che si fondano su una metaforica⁴⁹ e su immagini che intendono scalzare l'essere nella pienezza rotonda della verità di Parmenide, il *polemos* di Eraclito, l'Uno e la Diade del *Sofista* platonico, il *pollachos legomenon* aristotelico, il Dio della

Camera, Mursia, Milano 1987.

46. Cfr. M. Heidegger, *Metafisica e Nichilismo*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2006.

47. Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.

48. F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, cit., p. 294.

49. Evidentemente non si tratta qui del senso della metafora che sta alla base della filosofia di Blumenberg; tuttavia il suo definire il piano prelogico dell'immagine del mondo avvicinano asintoticamente i due pensatori, anche se per Heidegger metafora significa autenticamente “un trasferimento di significato” come sottolinea in M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica Theta 1-3*, trad. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano 1992. Cfr., H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, trad. it. di B. Argenton, intr. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1989.

tradizione ebraico-cristiana, o la res cogitans cartesiana sino alla volontà di potenza nietzscheana; tutte metafore dell'essere metafisico che Heidegger sostituisce con altre, più oscure perché tendono alla profondità (*Abgrund*) dell'origine, e tuttavia il mutamento di metafore e immagini alla fine non raggiungono – nemmeno attraverso la forma poetica del pensiero e della lingua di Hölderlin o Trakl, e l'aforistica frammentaria di Nietzsche, che lo porterà sull'orlo del suicidio – il «nuovo inizio». Anche il genio di Heidegger si scontra con l'impossibilità della parola che dica in un *altro* modo lo Stesso (*das Selbe*).

Sta in questa *afasia ontologica* l'apertura a una alterità del pensiero e la possibilità di praticarla; certo, la differenza che separa Heidegger dall'esule o dall'internato, dall'*Altro*, sta nel fatto che il filosofo conserva la propria lingua materna, la custodisce nella terra natia vicino al focolare⁵⁰, mentre a chi è considerato *der Fremde*, straniero, estraneo, ossia colui che nella sua essenza è “*esistenzialmente*” qualcosa d'altro, e questa sua alterità significa negare il “modo d'esistere” di chi vive nella terra natia, per questo motivo è considerato *Feind*, nemico, e ciò implica il dover difendersi e combattere “per preservare il proprio peculiare modo di vita”⁵¹, ciò che per prima cosa viene inibito è esprimersi nella propria lingua materna.

Se Hannah Arendt afferma che ciò che resta, al di là di ogni violenza inumana, è la lingua; se Paul Celan descrive l'afasia della disperazione nella “lingua della morte” e tuttavia la considera la *sua* lingua⁵², al contrario per Jaques Derrida proprio perché “ogni cultura è originariamente coloniale” e si radica in una “politica della lingua” ossia nell'imposizione “unilaterale” del dominio, che fin dalla Bibbia è identificato con “il potere di nominare, di imporre e legittimare le denominazioni”, non vi è una originaria lingua madre⁵³. E così pure nel commento a una lettera che Scholem invia a Rosenzweig (26 dicembre 1926), si ritrova quel processo

50. Cfr. M. Heidegger, *Perché restiamo in provincia?*, trad. it. di G. Zaccaria, prefazione e postfazione di F. Fedier, in Id., *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

51. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit, p. 109 e p. 195.

52. H. Arendt, “*Cosa resta? Resta la lingua*”. *Una conversazione con Günter Gauss*, in Id., *Antologia* a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006; P. Celan, *La verità della poesia. «Il meridiano» e altre poesie* a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 2008.

53. “Il monolinguisimo dell'altro sarebbe *innanzitutto questa sovranità*, questa legge venuta da altrove, senza dubbio, ma anche e innanzitutto la lingua stessa della Legge. E la Legge come Lingua”, J Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, trad. it. di G. Berto, Cortina, Milano 2004, p. 47. Si veda anche dello stesso autore, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, trad. it. di A. Di Natale, intr. di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

di secolarizzazione della lingua sacra, di un sapere trasmesso dalla “lingua secolare”, che è “lingua della superficie” senza superficie; “c’è solo l’abisso. La lingua sacra è un abisso. Camminiamo come ciechi sulla sua superficie quando parliamo *in relazione ad essa* di lingua secolare”⁵⁴. Una lingua che è *Unheimlichkeit*, la spaesatezza inquietante, abisso (*Abgrund*) del nome⁵⁵, lingua dell’alterità di chi, come l’ebreo, è stato posto ai margini della vita di comunità che ha dimenticato l’insegnamento lessinghiano di *Nathan* “dobbiamo essere amici”⁵⁶ per lasciare spazio a quello che Benjamin definisce “il carattere distruttivo” che conosce una sola parola d’ordine “creare spazio” e una sola attività “far pulizia”, gli aspetti fondamentali dei totalitarismi.

Facendo un *passo indietro* e ritornando a Heidegger e al corso del 1942 dove si ritrovano i temi del farsi-di-casa dell’uomo spaesato, la definizione che ne dà il primo Coro dell’*Antigone* (*deinon*) e il senso ontologico del focolare (*Heimat*) è possibile scorgere come luogo e lingua vivano in simbiosi.

Hölderlin chiama il Danubio con il nome greco *istros* (*Ister*) e ai vv. 15-19 scrive “qui vogliamo però edificare/ perché sono i fiumi a rendere feconda la terra. E infatti dove crescono erbe/ e dove d’estate gli animali vanno per bere/ vanno anche gli uomini”.

Abitare è la possibilità di disporre di un tetto e di un riparo, un *soggiornare* e un *trattenersi* in questo *soggiornare* dell’uomo sulla Terra in pace. E la pace è inviolabile; l’inviolabilità (la sacralità) di un luogo in greco si dice *asilìa*, il luogo (*Ort*) del soggiornare in Terra che fa sentire l’uomo *di casa e a casa*. I fiumi che donano all’uomo la dimora, sono anche coloro che “presaghi, vanno non per la mia via/ ma per una più certa verso il mare”, non seguono cioè il “pensiero ordinatore” che pone ogni cosa nello scaffale (*Gestell*) della razionalità – la struttura di ubicazione come la chiama Duque⁵⁷ –, che coglie il reale come funzione e lo sottopone alla calcolabilità matematico-tecnica; i fiumi non seguono la via tracciata dall’uomo ma una più sicura che porta al mare.

54. J. Derrida, *Gli occhi della lingua*, a cura di L. Azzariti-Fumaroli, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 57.

55. Cfr. J. Derrida, *Il segreto del nome*, trad. it. di F. Garritano, intr. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1997, pp. 129-177.

56. Cfr. G.E. Lessing, *Nathan il Saggio*, trad. it. di A. Casalegno, intr. di E. Bonfatti, Garzanti, Milano 2000; H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, trad. it. e intr. di L. Boella, Cortina, Milano 2006.

57. F. Duque, *Abitare la terra*, cit., p. 41.

Il *deinos* di Sofocle è l'*inquietante*, *das Unheimliche* heideggeriano; *Deinon*, il terribile in quanto spaventoso, è lo straordinario, il fuori dal comune perché la sua *potenza* lo fa essere-abile (techne) in ogni cosa e “questa abilità è fuori del consueto perché non consente che qualcosa sfugga al suo *potere*”, cioè il *livellamento* cui nulla può sottrarsi. Viceversa, l'uomo *metafisico* che tuttora domina la Terra è *heimatlos*, senza patria; qui *Heimat* è pensata non in senso politico-nazionalistico ma come parola fondamentale della *Seinsgeschichte*. L'uomo contemporaneo vive dunque nella dimensione estraniante della *Heimatlosigkeit*, vaga nel deserto dell'abbandono dell'ente da parte dell'Essere; la mancanza di patria “è il segno dell'oblio dell'essere, in conseguenza del quale la verità dell'essere rimane impensata”.

Questo fenomeno Heidegger lo identifica con l' *americanismo*: “l'americanismo è la forma propriamente pericolosa della mancanza di misura, perché si presenta come il difensore democratico dei cittadini, mescolato con il cristianesimo, e tutto questo in un'atmosfera pervasa dalla decisione dell'assenza di storia”. Jünger nella sua *Mobilmachung* del 1930 scriveva che l'America è “la terra priva di castelli in rovina, di basalti, di storie di cavalieri, di briganti e di fantasmi” e Felix Duque vede nell'americanismo un neoumanismo tecnologico-scientifico che impone con la forza il *pattern* di ciò che dev'essere Uomo; bisogna riportare all'interno del gregge chi ha comportamenti difformi e per rinsaldare questa dottrina del Neoumanismo diviene necessario trovare un “*analogatum princeps*” che rappresenti l'uomo nella sua universalità: il referente, il tipo-ideale è l'Americano; “se e solo se quest'uomo è americano, allora è un vero uomo”.

L'uomo non è “l'avventuriero che non ha casa perché non ha suolo” (si pensi ad es. a *Cuore di tenebra* e a *Moby Dick*), immagine presente anche in Carl Schmitt in *Terra e Mare*, quando parla dei pirati inglesi e dell'assenza di patria in quanto la loro terra natia è l'elemento ostile del mare⁵⁸. L'uomo spaesato ricerca il luogo di ciò-che-è-di-casa, “dappertutto aggirandosi, tutto sperando per via, senza scampo, inesperto perviene al nulla”; *l'uomo spaesato è rivolto, intenzionato, e destinato a ciò che è di casa “nel modo però del non raggiungimento*”. L'uomo contemporaneo, l'uomo della metamorfosi metafisico-umanistica che lo ha fatto diventare animale razionale, persona, soggetto, volontà di potenza è colui che è di casa su tutte le strade del mondo, creatura cosmopolita di matrice goethiana, che arriva

58. Cfr., J. Michelet, *Il mare*, trad. it. di A. Valeri, intr. A. Tabucchi, il melangolo 2012; J. Conrad, *La linea d'ombra*, trad. it. di M. Jesi, intr. di C. Pavese, Einaudi, Torino 1988.

dappertutto, apparendo come colui che giunge a qualcosa e raggiunge i propri fini.

Pochi giorni prima di morire, Volpi, ormai critico del pensiero di Heidegger, scriveva all'amico Massarenti la sua delusione per la censura che aveva dovuto subire del paragrafo finale dell'*Introduzione* ai *Beiträge*, da parte di Hermann Heidegger, in cui pensa alla filosofia di Heidegger come a un diario di bordo di un naufragio; “per avventurarsi troppo in là nel mare dell'essere, il pensiero di Heidegger va a fondo. Ma come quando a inabissarsi è un grande bastimento, lo spettacolo che offre alla vista è sublime”. Parole certo che fanno venire alla mente *Naufragio con spettatore* di Blumenberg e i versi di Lucrezio, ma soprattutto l'allontanamento dalla riflessione heideggeriana, un *Good-bye Heidegger*, portato in superficie da un detto di Nietzsche tratto dall'*Anticristo* – “quasi due millenni e non ancora un nuovo solo dio” – che sembra mettere in ginocchio Heidegger nella sua ricerca di dire non metafisicamente l'essere, che diviene non solo l'invitato di pietra ma addirittura si trasforma nell'ospite più inquietante, in quel *deinotatos* che è l'uomo stesso, ricadendo con tutti e due i piedi all'interno dell'ente.

Così, il lavoro di scavo compiuto da Heidegger sembra inane e sembra prendere le sembianze della la poesia di Celan *Era Terra Dentro Di Loro, ed essi scavavano*⁵⁹.

59. Cfr. P. Celan, *Era Terra Dentro Di Loro, ed essi scavavano*, in Id., *La rosa di nessuno*, a cura di G. Bevilacqua, cit., p. 351.

Abstract

Il testo, attraverso tre snodi essenziali pone in rilievo un'ambiguità di fondo del pensiero di Martin Heidegger. Da un lato infatti è riscontrabile – anche grazie a studi specialistici – come la ricerca sul senso dell'essere abbia una ricaduta 'politica', non sempre evidente, che avvalga tesi totalitarie e identitarie, ponendo al centro della riflessione i concetti di terra natia (*Heimat*) e lingua (*Sprache*), soprattutto in virtù della lettura dell'Opera di Hölderlin. Per un altro verso la ricerca heideggeriana puntando a lasciarsi definitivamente alle spalle il linguaggio metafisico della tradizione, nel tentativo di dire l'essere in un altro e autentico modo, apre la via a un pensiero dell'alterità, decisivo per la riflessione filosofica contemporanea. Questa ambivalenza arricchisce di un fascino oscuro ed ermetico la filosofia di Heidegger, che si arrischia pericolosamente su rotte sconosciute.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2015 presso
PressUp - Roma.

quaderni

Fondata da Elio Matassi

Direzione: Massimo Donà e Carmelo Meazza

L. V Arena, *Unità e differenza nella metodologia dei Koan*; L. Bottacin Cantoni, *La risposta ad Abramo. La differenza etica nella lettura levinasiana di Kierkegaard*; A. Coltelluccio, *In principio era il paradosso. La dottrina del fondamento aporetico in Massimo Donà e Vincenzo Vitiello*; F. Croci, *La danza smembrata. Lacerazione psicologica e dissezione somatica nei tragici greci*; D. Fantasia, *Tempo, festa e musica. Lo sguardo di Kiesłowski letto attraverso la "decisione" di Benjamin*; G. Mancinelli, *Unità e differenza: la ricerca delle "pari opportunità" e il superamento delle "diversità" nell'organizzazione sociale*; L. Mattana, *Cosa possono essere un "paio" di scarpe?*; B. Meloni, *Per una geografia dell'umano. Il "Verse l'autre" di Paul Celan nel commento di Emmanuel Levinas*; F. Mora, *Totalitarismo ontologico e alterità nel pensiero*; G. Moro, *La "posizione" di Kant nella critica di psicologismo di Hegel*; L. Santonastaso, *Platone e la fondazione della polis*; F. Valagussa, *Hölderlin. L'unità della differenza*; V. Franco, *Recensione a Anna Loretoni, Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica.*

20 Euro

ISBN 978-88-98694-20-4



9 788898 694204