

Università di Bologna
Dottorato di ricerca in Filosofia (Estetica ed Etica)
Ciclo XIX
M-FIL/04 ESTETICA
Anno 2007

Presentata da:
Dott. Francesco Cattaneo

Forme del conflitto.
La filosofia di Heidegger degli anni Trenta tra politica e arte

Relatore: Prof. Carlo Gentili

Coordinatore del dottorato: Prof. Fernando Bollino

Indice

Introduzione: visione d'insieme dei contenuti e dello sviluppo argomentativo	p. 4
1. Cenni sulla situazione ermeneutica	p. 7
- Storicità e vita effettiva	p. 7
- La crisi d'identità dell'Europa ne <i>Il nichilismo europeo</i> di Karl Löwith	p. 19
- La riforma della <i>Bildung</i> nella Germania dell'Ottocento	p. 33
2. Il rettorato di Heidegger: la lotta politica come estensione diretta di quella filosofica?	p. 56
- Indicazione del problema	p. 56
- Un caso esemplare: il processo di denazificazione	p. 58
- La potenza del pensiero e la quotidianità	p. 67
- L'autodifesa "filosofica" di Heidegger	p. 70
- Heidegger e il nazismo: le tappe di uno scandalo	p. 74
- Principi-guida ermeneutici per un'interpretazione non pregiudizievole dell'impegno politico di Heidegger	p. 80
3. Il contesto filosofo del <i>Kampf</i> : il passaggio dagli anni Venti agli anni Trenta	p. 88
- Il <i>Leitmotiv</i> del pensiero di Heidegger	p. 88
- L'esserci e la libertà di fondamento	p. 91
- La <i>Fundamentalontologie</i> di <i>Essere e tempo</i>	p. 91
- La riflessione sul fondamento quale via di transito oltre <i>Essere e tempo</i>	p. 92
- Al di là del principio di ragione: <i>L'essenza del fondamento</i>	p. 94
- La scienza di fronte al niente: <i>Che cos'è metafisica?</i>	p. 96
- L' <i>aletheia</i> e la velatezza essenziale: <i>L'essenza della verità</i>	p. 97

- La differenza ontologica come abissalità tragica: l' <i>Introduzione alla metafisica</i>	p. 100
- Il contesto della <i>Introduzione alla metafisica</i>	p. 100
- Perché c'è l'essente e non piuttosto il nulla?	p. 102
- La questione del linguaggio	p. 105
- La questione dell'università	p. 106
- Il mito	p. 110
- Popolo e stato	p. 112
- Il <i>polemos</i> come differenza	p. 116
4. Prospettive	p. 129
5. Bibliografia	p. 139
<i>La Heidegger Gesamtausgabe</i>	p. 139
a) Note preliminari	p. 139
b) Indicazioni di lettura	p. 142
c) Piano integrale dell'opera con relative traduzioni	p. 142
Altre fonti	p. 142

Introduzione: visione d'insieme dei contenuti e dello sviluppo argomentativo

La tesi di dottorato *Forme del conflitto. La filosofia di Heidegger degli anni Trenta tra politica e arte* si propone di sondare la filosofia heideggeriana in uno dei suoi snodi più complessi e sfaccettati: gli anni Trenta. È un periodo, questo, in cui la vicenda personale di Heidegger si lega inaspettatamente (vista la sua sostanziale impoliticità fino ad allora) a quella del popolo tedesco, o meglio, della Germania nazionalsocialista.

L'obbiettivo della tesi, tuttavia, non è di ridiscutere sul piano storico e documentaristico il coinvolgimento di Heidegger nel nazionalsocialismo, sulla scorta di un dibattito ormai pluridecennale che regolarmente si riaccende. Né si tratta di interrogarsi in generale su un eventuale rapporto speculativo tra Heidegger e il nazismo.

Al contrario, la via d'accesso scelta è quella di soffermarsi su uno dei nuclei filosofici dello Heidegger degli anni Trenta: i concetti di *pólemos*, *Streit*, *Auseinandersetzung*, *Kampf*. Proprio intorno a questi concetti si gioca una delle partite speculative più impegnative e insidiose di Heidegger, vista la loro tangenza e apparente coincidenza con alcune parole-chiave dell'ideologia nazionalsocialista.

La tesi incomincia con l'offrire un quadro storico relativo a quelli che Löwith definiva gli *antefatti spirituali della guerra europea*, facendo riferimento ai conflitti esplosi nella prima metà del Ventesimo secolo. La prospettiva di Löwith risulta particolarmente funzionale all'avviamento del discorso perché il filosofo tedesco non si limita a una ricostruzione storica, ma si sofferma sulle tensioni e sugli spasmi che attraversavano la cultura europea in coincidenza con le due guerre. In particolare Löwith rileva come a far problema fosse innanzitutto il tramonto di una concezione della cultura come espressione unitaria dello spirito europeo. L'idea di Europa, secondo Löwith, non aveva a che fare né con un spazio geografico né con caratteri razziali, bensì con una dimensione di unità culturale determinatasi in contrapposizione all'elemento asiatico. Fu proprio la convergenza nel confronto e nella libera discussione a determinare una coesione. Tuttavia, la cultura e la conoscenza così intesi erano stati ineluttabilmente sopravanzati dallo specialismo e dalla frammentazione del sapere tecnico e dal linguaggio universale dello scambio economico. Una delle risposte a questa situazione in Germania fu la messa a punto della contrapposizione *Kultur/Zivilisation*, che gettava le sue radici nel costituirsi dell'ideale di una *Bildung* classica nel corso dell'Ottocento, soprattutto per opera di Wilhelm von Humboldt. La ricostruzione, seppur sommaria, di questa pagina di storia della cultura risulta necessaria per capire lo sfondo della riforma dell'università e del sapere da cui prenderà le mosse l'impegno politico di Heidegger. Il capitolo si conclude soffermandosi su alcuni fenomeni del panorama culturale (e politico) tedesco che ebbero notevole influenza su Heidegger (il *George-Kreis*, la Rivoluzione conservatrice, la *Jugend-Bewegung*).

Il secondo capitolo è dedicato a una ricostruzione del processo intentato contro Heidegger dalla Commission d'épuration nominata dai francesi dopo la capitolazione di Hitler e della *Wehrmacht*. Questa ricostruzione è finalizzata a mostrare i termini in base a cui si era inizialmente profilato il caso-Heidegger – termini destinati a rimanere un punto di riferimento per tutte le successive trattazioni e le successive tappe del dibattito (delle cui vette polemiche si fa un sommario quadro). La tesi si sofferma soprattutto sulle *Selbstinterpretationen* di Heidegger medesimo. Nel corso del processo Heidegger, per reagire alle accuse addebitategli, ha ripetutamente interpretato le vicende che lo videro protagonista e in cui fu coinvolto, e ha fornito delucidazioni sui testi, interventi e discorsi ufficiali del suo periodo di rettorato. L'importanza di riflettere sulle varie sfaccettature di questa vicenda sta nella necessità di mettere a punto degli strumenti ermeneutici efficaci per confrontarsi con le questioni scottanti degli anni Trenta, ponendo per lo meno a tema le insidie e le ambiguità del rapporto vita/pensiero, nonché le discrepanze tra il registro politico e quello filosofico. In base a tali avvertimenti ermeneutici è possibile approntare una cornice interpretativa che eviti indebiti, superficiali e "scandalistici" livellamenti tra Heidegger e il nazismo.

Con queste mosse propedeutiche si prepara adeguatamente il terreno per il confronto con i concetti di *pólemos*, *Streit*, *Auseinandersetzung*, *Kampf*. Il terzo capitolo è dedicato al *Discorso di rettorato* (il cui titolo

originale suona: *Die Selbstbehauptung der deutschen Unversität*), in cui per la prima volta Heidegger fa un uso specificamente filosofico del concetto di *Kampf*, «lotta». Heidegger fu persino accusato di essersi lasciato andare a una citazione diretta del titolo del *Mein Kampf* hitleriano. Il discorso veniva interpretato come una giustificazione filosofica indiretta dell'ideologia nazista dell'antagonismo, della sopraffazione, del bellicismo e militarismo. Di questa contiguità sarebbe ulteriore testimonianza la propaganda heideggeriana a favore del referendum sull'uscita dalla Società delle Nazioni. Tuttavia, nella tesi si segnala come il *Discorso* vada inteso all'interno della nascente prospettiva heideggeriana della *Seinsgeschichte*. Inoltre, poco dopo la disfatta della Germania, Heidegger, in uno sguardo retrospettivo sul suo coinvolgimento con il nazismo (intitolato *Il rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*), rivendicava come l'uso della parola *Kampf* nel *Discorso di rettorato* non avesse nulla a che fare con Hitler, ma scaturisse da un confronto con il pensiero presocratico, e in particolare con Eraclito (cui Heidegger si era dedicato durante un semestre sabbatico alla fine del 1932, con l'intenzione di tenere un successivo corso sul filosofo di Efeso).

Letto in questa prospettiva, il *Discorso di rettorato* mostra dei tratti assai sorprendenti. Ciò diviene particolarmente icastico rispetto al concetto di *Gefolgschaft*, che si può tradurre come «capacità di seguire». La *Gefolgschaft* modello per i nazisti era una sottomissione cieca, “fanatica” al *Führer* (in linea con quell'altro caposaldo ideologico, il *Führerprinzip*). Nel *Discorso* Heidegger parla della struttura dell'università come di una lotta, tra il corpo docente e quello studentesco, cioè tra chi guida e chi segue. Solo in virtù di questo conflitto ognuno può assumere la posizione che gli compete. Il concetto di lotta viene così utilizzato per minare alle radici, per disarticolare la *Gefolgschaft* e il *Führerprinzip* intesi in senso nazista (anche se del concetto di capo rimaneva in Heidegger qualche strascico “decisionista”). Ciò diviene tanto più eclatante, se si pensa che il *Discorso di rettorato* non procede solo a individuare le linee-guida di una riforma del sapere e dell'università – o meglio, per attuare quest'ultima non può che prendere le mosse dal ruolo dell'università e del sapere all'interno della società e del popolo. Anche in questo caso l'università, come guida spirituale, deve confrontarsi con la struttura composita della società. Se Heidegger nei suoi interventi rifiutava la dottrina marxista delle classi, egli non abbracciava per ciò stesso acriticamente un concetto organicistico-romantico di popolo, vera e propria base ideologica del transclassismo della dittatura hitleriana: la visione del popolo come un corpo unitario, espressione biologica e irrazionale del sangue e del suolo (*Blut und Boden*). È vero che Heidegger nel *Discorso* fa riferimento alla dottrina del *Blut und Boden*, citandola quasi letteralmente; ma di nuovo si introduce nel suo discorso uno scarto. Questi rilievi sono dei casi di un fenomeno più ampio di cui occorre tenere conto: Heidegger riecheggiava il gergo nazista ma senza identificarsi con esso. Ci sono continue sfasature e smarcamenti che un'analisi *sine ira ac studio* è chiamata a individuare e a tenere nella giusta considerazione. Sorge allora una domanda: perché queste parziali sovrapposizioni linguistiche, se Heidegger aveva in mente qualcos'altro? Perché non usare parole diverse, se le cose da designare erano discordanti? Qui entra in scena il registro politico. Heidegger tentava allora di stabilire un compromesso con il nazismo, in base a cui reindirizzare le forze che in esso si esprimevano, ponendole su basi filosofiche più solide. Heidegger porta tutto il peso e la responsabilità di queste interferenze, ma non bisogna enfatizzare troppo la legittimazione culturale che egli avrebbe offerto al movimento, fornendogli manforte nel consolidamento iniziale. Il tentativo di un compromesso con il nazional-socialismo va inquadrato in una pagina particolarmente travagliata della storia europea e tedesca in particolare, caratterizzata dal tentativo di fare i conti con il comunismo. La tesi si limita a segnalare in proposito come la posizione di Heidegger già al tempo del *Discorso di rettorato* si ponga su una sorta di terza via, non assimilabile alle altre due. Di questa sua particolare collocazione Heidegger diverrà sempre più lucidamente consapevole nello sviluppo del suo pensiero. Ne è testimonianza l'opposizione all'«americanismo» e al «marxismo russo» che affiora nell'*Introduzione alla metafisica*. Nello sviluppare la propria indagine, la tesi fa riferimento non solo al *Discorso di rettorato*, ma anche ad altri, significativi interventi coevi, insistendo in particolare sulla centralità del motivo della riforma del sapere e dell'università (riguardo alla quale Heidegger si confronta direttamente ed esplicitamente con von Humboldt). Viene fatto cenno anche al corso del semestre invernale 1934/35 dedicato a *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, in cui, in un confronto con il dire della poesia, si precisa il concetto di popolo storico.

Il passo successivo porta al corso del semestre estivo del 1935, dedicato all'*Introduzione alla metafisica*. Dopo aver precisato il senso in cui Heidegger usa la parola «metafisica», si procede a un inquadramento della questione del *pólemos* eracliteo, su cui Heidegger si sofferma lungamente. Heidegger, sulla scorta di Karl Reinhardt, denuncia l'inadeguatezza di ogni comprensione di Eraclito in contrapposizione a Parmenide (secondo il dualismo metafisico tra divenire ed essere). In realtà Eraclito offre un'interpretazione radicale dell'essere come tempo, o meglio come divenire di una lotta. Questa lotta non è un antagonismo tra lottanti già dati, ma è nella lotta, nel confronto che i lottanti si definiscono vicendevolmente, divengono quello che sono (secondo l'espressione che Heidegger ricava da Pindaro, ma anche da Nietzsche). La lotta diviene uno sfondo che si identifica con l'essere stesso e che precede i lottanti.

Di qui si apre la strada per comprendere l'idea di lotta tra mondo e terra che ha luogo nell'opera d'arte, così come viene pensata nel saggio su *L'origine dell'opera d'arte*. Esso segna una precisa evoluzione rispetto a *Essere e tempo*, come dimostra la concezione della cosa (nel capolavoro del 1927 era considerata solo come mezzo o come oggetti). Il saggio rientra nell'orbita del pensiero della *Seinsgeschichte*. Ne è espressione lo stesso ruolo attribuito all'artista, il quale non è un soggetto creatore o un genio romantico, ma un tramite della messa in opera della verità. Tra mondo e terra si instaura uno *Steit*, un equilibrio tensionale che produce insieme lo storicizzarsi della verità nell'opera ma insieme l'impossibilità che l'opera medesima si riduca al mondo che dischiude. Infatti nell'opera è all'opera un principio auto-chiudente come la terra (è la dimensione *cosale* dell'opera), in base a cui l'opera risulta essere una paradossale forma di «atemporalità radicata nel tempo». Come accadeva nell'*Introduzione alla metafisica*, anche ne *L'origine dell'opera d'arte* Heidegger attribuisce la messa in opera della verità ad alcune figure elettive: i poeti, naturalmente, ma anche gli statisti, i filosofi e coloro che compiono il sacrificio essenziale (cioè i martiri della patria). Ancora riecheggia quella dimensione “decisionistica”, volontaristica e fondativa con cui Heidegger era destinato a fare presto i conti.

Viene poi chiamata in causa la conferenza *L'Europa e la filosofia tedesca*, tenuta a Roma l'8 aprile 1936, pochi giorni dopo la ben più celebre conferenza su *Hölderlin e l'essenza della poesia* (del 2 aprile). In essa Heidegger determina il ruolo originario dell'Europa a partire dalla filosofia tedesca come *lotta* per la verità.

La tesi si conclude con un'apertura verso l'ulteriore sviluppo del pensiero di Heidegger. La tensione tra le personalità eccezionali e la schiusura dell'essere trova un suo momento di radicale messa in discussione nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* e nei corsi coevi poi raccolti nel *Nietzsche*. Soprattutto nella *Auseinandersetzung* con Nietzsche, che determinerà in Heidegger nel 1938 una profonda crisi, il filosofo di Meßkirch porta alle estreme conseguenze il suo ripensamento della filosofia occidentale, ponendo la volontà di potenza al suo culmine. L'intonazione fondamentale della filosofia heideggeriana diviene così meno “polemica”, più propensa a un altro atteggiamento: l'abbandono (*Gelassenheit*). Tuttavia, non si tratta mai in Heidegger di una forma di quietismo o di irenismo, bensì di un rapporto transitivo tra essere ed esserci, con l'essere che si eventua attraverso l'esserci.

1. Cenni sulla situazione ermeneutica

Storicità e vita effettiva

Hans-Georg Gadamer racconta¹ di come, verso la fine del 1922, Paul Natorp gli avesse passato un elaborato, in cui un giovane filosofo di Friburgo, dapprima studioso di teologia e poi allievo di Husserl, faceva un resoconto delle sue ricerche aristoteliche in vista della chiamata presso l'università di Marburgo per ricoprire il posto di straordinario lasciato libero da Nicolai Hartmann, nel frattempo succeduto a Paul Natorp sulla prima cattedra di filosofia. Il giovane filosofo era Martin Heidegger e il compendio da lui redatto faceva il punto circa le sue *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*². A lasciare un segno duraturo in Gadamer fu il titolo che recava il tiposcritto consegnatogli dal suo maestro: «Anzeige der hermeneutischen Situation», «Indicazione della situazione ermeneutica»³.

Il *Natorp-Bericht* rimase un punto di riferimento imprescindibile per Gadamer, inducendolo addirittura a raggiungere Heidegger a Friburgo nel semestre estivo del 1923, quando il «mago di Meßkirch»⁴, «il segreto monarca»⁵ della filosofia tedesca, teneva un corso seminale per gli sviluppi del suo pensiero: *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*. Per mezzo dell'impostazione di Heidegger – scrive Gadamer – «Aristotele cominciò a parlare in modo autentico nel nostro presente»⁶. Con le parole di Gadamer collima anche la testimonianza di Hannah Arendt, che ricorda la crescente fama di Heidegger negli anni Venti in questi termini: «Semplicemente di questo correva voce: il pensiero è tornato a diventare vivo, e i tesori di cultura del passato, creduti morti, tornano a far parlare di sé

¹ Sulla questione si vedano gli apparati inclusi in Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät (1922)*, Hg. Günther Neumann, mit einem Essay von Hans-Georg Gadamer, Reclam, Stuttgart 2003 (*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Göttinga (1922)*, a cura di Anna Pia Ruoppo, con un saggio di Günter Figal, Guida, Napoli 2005).

² La spedizione del compendio fu richiesta da Natorp per via dell'esiguità delle pubblicazioni di Heidegger, che non aveva mandato più niente alle stampe dal 1916, anno in cui comparvero *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (tesi per la libera docenza) e *Il concetto di tempo nella scienza storica* (lezioni di prova per il conseguimento della *venia legendi*).

³ Natorp passò a Gadamer solo la prima parte del tiposcritto, destinata poi a perdersi durante la Seconda guerra mondiale. Era convinzione diffusa che del compendio heideggeriano (anche noto come *Natorp-Bericht*) non esistesse più alcuna copia integrale. Nel lascito di Heidegger era rimasta una versione fotocopiata che comprendeva però solo la prima parte del tiposcritto. Alla fine degli anni Ottanta fu rinvenuto un esemplare del *Natorp-Bericht* nel *Nachlass* di Josef König. Tale esemplare fu regalato da George Misch al suo allievo König in occasione del settantunesimo compleanno di quest'ultimo (24 febbraio 1964). A Misch l'aveva spedita Edmund Husserl. In occasione del centesimo anniversario dalla nascita di Heidegger fu possibile pubblicare il testo nel *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6 (1989), pp. 235-274. All'inizio degli anni Novanta, un esame accurato nella sezione manoscritti dell'archivio di letteratura tedesca di Marbach da parte degli amministratori del lascito, ha consentito di reperire la seconda parte della suddetta fotocopia in possesso di Heidegger. Quest'ultimo esemplare, ricco di note e di commenti a margine scritti dal filosofo stesso, è rimasto tuttavia incompleto per la mancanza di alcune pagine. L'edizione 2003 del *Natorp-Bericht*, curata da Günther Neumann è stata condotta sul tiposcritto di Heidegger, completandolo con il tiposcritto di König ove necessario. Tale versione del *Natorp-Bericht* comparirà quale appendice a GA 62 (= *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*).

⁴ Karl Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di Reinhart Kosellek, postfazione di Ada Löwith, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 69.

⁵ Hannah Arendt, *Martin Heidegger compie ottant'anni (1969)*, tr. it. di Nicola Curcio, in Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, p. 63.

⁶ Martin Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Göttinga (1922)*, cit., p. 124.

ed esprimono cose del tutto diverse da quelle che, diffidando di essi, si era supposto. C'è un maestro, e forse si può cominciare a pensare»⁷.

Per intendere questa capacità d'attrazione delle interpretazioni offerte da Heidegger a lezione si può proprio far leva sul concetto di «situazione ermeneutica». Cosa designa quest'ultima? Secondo il filosofo di Meßkirch la comprensione in generale – e perciò anche l'interpretazione dei testi – ha luogo all'interno della *turris eburnea* di uno spirito concentrato sulle sue verità perenni. Ogni interpretazione muove a partire da una situazione, da un radicamento nello *hic et nunc* dell'interprete. Non esiste un'interpretazione che guardi le cose dall'esterno, dal «punto di vista di Sirio», per usare un'espressione di Albert Camus⁸. Ciò, tuttavia, non diviene per Heidegger l'anticamera del relativismo e neppure dello *scetticismo* nel senso di Michel de Montaigne e della sua riflessione sulla *condition humaine*⁹.

Il filosofo di Meßkirch sottolinea la necessità di rendere disponibile la situazione ermeneutica, cioè di indicarla in modo sufficientemente chiaro. E per far ciò è necessario individuare il *punto di partenza dello sguardo*, la *direzione dello sguardo*, e l'*estensione della vista* (la quale deve essere «delimitata dal *punto di partenza* e dalla *direzione*, all'interno della quale si muove la pretesa di obiettività dell'interpretazione», p. 10). Ciò è necessario perché «la situazione dell'interpretazione, in quanto appropriazione comprendente del passato, è sempre la situazione di un presente vivente. La stessa storia, in quanto passato di cui ci si è appropriati nel comprendere, è strettamente connessa, rispetto alla sua possibilità di comprensione, all'originarietà dell'articolazione della situazione ermeneutica e della scelta che ne è alla base. Il passato si dischiude solo in conformità alla decisione e in forza della capacità di apertura di cui il presente dispone» (p. 11). Com'è evidente, è il presente che, dalla sua posizione “attuale”, si rivolge al passato. Tale rivolgersi indietro acquisisce maggiore o minore senso a partire dalla forza e urgenza della domanda e della problematicità del presente. Da cosa è caratterizzato questo presente? Nel presente c'è l'esserci umano nella sua vita effettiva, che si svolge secondo una *motilità fondamentale*. La filosofia è un'interrogazione che scaturisce da e che ruota intorno all'*esserci umano effettivo in quanto tale*, e dunque rinviene in quest'ultimo il suo tema fondamentale. «In questa ottica, diviene necessario mettere in evidenza, preliminarmente e in modo preparatorio, lo specifico carattere d'oggetto e d'essere della vita effettiva; non solo perché essa è *oggetto* della ricerca filosofica, ma perché la stessa ricerca filosofica rappresenta un determinato *come* della vita effettiva e, in quanto tale, contribuisce in se stessa, nei suoi modi di compimento (*Vollzüge*), alla temporalizzazione dell'essere di volta in volta concreto della vita, non soltanto in un'“applicazione” successiva. La possibilità di questa co-temporalizzazione si basa sul fatto che la ricerca filosofica è un compimento esplicito di una motilità fondamentale della vita effettiva e si mantiene costantemente in essa» (p. 15). La ricerca filosofica non è un *riflettere sulla vita*, ma è parte del movimento della vita.

⁷ Hannah Arendt, *Martin Heidegger compie ottant'anni*, cit., p. 65.

⁸ Albert Camus, *Il mito di Sisifo* (tit. or. *Le mythe de Sisyphé*, Gallimard, Paris 1942), tr. it. e cura di Attilio Borelli, Bompiani, Milano 2001, p. 84.

⁹ Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini, con un saggio di Sergio Solmi, Adelphi, Milano 1998³. Per Heidegger la finitezza umana è questione *ontologica fondamentale* e chiama in causa il rapporto tra *essere e tempo*. Lo scetticismo viene valorizzato da Heidegger in direzione di una critica e dissoluzione dei concetti metafisici tradizionali. A tal proposito giova ricordare che Heidegger aveva manifestato l'intenzione (poi abbandonata) di tenere nel semestre invernale del 1922/23 un corso intitolato *Scetticismo nella filosofia antica*.

Dunque la filosofia non deve solo cogliere il *movimento* della vita, ma – cogliendolo – lo re-indirizza, lo ri-orienta, gli dà una certa tensione (lo «temporalizza» in un modo specifico). Ma la filosofia non è obbligata a fissare la *vita* in concetti, a ipostatizzarla in formula e dottrine? Tra vita e spirito non c'è una frattura? Non vige necessariamente, secondo l'espressione di Georg Simmel, una *tragedia della cultura*? Questo spettro problematico era ben presente a Heidegger stesso. Per mettere a fuoco la questione rivolgiamoci al menzionato corso del semestre estivo del 1923, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*. Il *Natorp-Bericht*, di poco precedente, è il luogo in cui viene preparata, almeno in parte, la terminologia e l'impostazione di tale corso. Negli «Allegati e aggiunte» pubblicate in appendice al volume 63 della *Gesamtausgabe* c'è un appunto assai preciso e stimolante, intitolato *Ontologia; natura hominis*. L'appunto si apre con una citazione da Pascal: «Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe»¹⁰. Heidegger commenta: «È una cosa distorta – proprio per poter vedere la mobilità della vita, per condurla oggettualmente alla pre-disponibilità della esplicazione categoriale – il voler partecipare alla mobilità in quanto tale» (p. 113). Qui si intravede già la presa di distanza di Heidegger rispetto a ogni filosofia della vita, che consideri il flusso della vita medesima come qualcosa di «irrazionale», da contrapporre a strutture «razionali» ossificate e costrittive, quasi fossero reti tessute da un ragno per dissanguare la preda. L'insorgere delle filosofie della vita, e delle connesse critiche della civiltà, fu un fenomeno di inizio Novecento, in cui si esprimeva la crescente mareggiata nichilistica. Si avvertiva ormai il tramonto dei valori tradizionali, la loro erosione a opera di nuove forze che si erano affacciate prepotentemente con Nietzsche e la sua corrosione dei fondamenti metafisici, morali e religiosi dell'Occidente. «Tra i venti gelidi della nuova consapevolezza critica, – scrive Franco Volpi in un incisivo quadro epocale – nella generale sfiducia che intaccava gli ideali ottimistici del progresso e della grande marcia dell'umanità verso il meglio, si avvertiva sempre più l'ingombrante presenza di una forza che – comunque la si chiamasse e la si esorcizzasse: *élan vital* (con Bergson), *Erlebnis* (con Dilthey) o *Leben* (con Simmel e Klages), *Es* o l'inconscio (con Freud), l'«archetipo» (con Jung), il «demoniaco» (con Th. Mann), ma soprattutto *Wille zur Macht* (con Nietzsche) – non appariva più governabile dalla ragione, anzi, sembrava asservirla alle proprie cieche finalità»¹¹. Al di là dell'influsso schopenhaueriano in ciò evidente, è cruciale rilevare per i nostri scopi il carattere polare e discrasico in cui culminavano tali visioni e prospettive. «Muovendo dalla convinzione, di provenienza nietzscheana, che esista un radicale e insopprimibile antagonismo tra il dionisiaco e l'apollineo, cioè tra la vita e lo spirito, tra la natura e la cultura, tra l'anima intesa come principio vitale e le forme intese come schemi entro i quali la vita viene catturata, fu data espressione – filosofica, letteraria e artistica – a una diffusa sfiducia nelle pretese di sintesi della ragione e a un corrispondente richiamo alla dimensione altra della «vita». La vita – come si andava affermando – doveva essere

¹⁰ Heidegger trae la citazione da Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, a cura di Léon Brunschvicg, 6ª ed., Hachette, Parigi 1912, Sezione VI, n° 382, p. 503. In italiano: «Quando tutto si muove in modo uguale, in apparenza nulla si muove, come su una nave. Quando tutti vanno verso la sfrenatezza, sembra che nessuno ci vada. Chi si ferma, porta a rilevare, come un punto fisso, il lasciarsi travolgere degli altri» (Blaise Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, introduzione e note di Adriano Bausola, tr. it. di Adriano Bausola e Remo Tapella, Rusconi, Milano 1997⁴, p. 435).

¹¹ Franco Volpi, «Postfazione» a Martin Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995², pp. 948-949.

attinta al livello originario, nei suoi caratteri propri, e non secondo le modalità teoretiche tradizionali, che, oggettivandola, la reificavano e ne impedivano in linea di principio un coglimento genuino»¹². La contrapposizione apparente tra razionalismo e irrazionalismo nasconde secondo Heidegger una profonda contiguità sul piano filosofico. Come si legge in *Essere e tempo* rispetto alla questione della situazione emotiva (*Befindlichkeit*), il razionalismo tratta da cieco ciò che il razionalismo affronta da orbo. Tale fondamentale prossimità scaturisce dall'essere razionalismo e irrazionalismo due correnti che si definiscono l'una rispetto all'altra, e dunque condividono l'una i pregiudizi dell'altra. L'irrazionalismo in particolare pare un fenomeno reattivo: è proprio perché l'irrazionalismo accoglie in modo implicito e indiscusso la concezione razionalistica della conoscenza, dell'analisi e della spiegazione concettuale, che esso si figura la vita come fenomeno inafferrabile, incontenibile, indistinto, disarticolato (refrattario all'articolazione concettuale), proteico. In ciò viene acriticamente rilanciato il *topos* pseudo-nietzscheano del conflitto insanabile tra vita e spirito¹³. Per divincolarsi dalla morsa asfissiante dell'antitesi razionalismo/irrazionalismo, è necessario ripensare la filosofia e il suo apparato concettuale – il che significa, contestualmente, ripensare la “vita” e il suo movimento. Heidegger prosegue: «La *mobilità* si vede in realtà solamente a partire dal “soggiornare” [Aufenthalt] di volta in volta genuino. Il soggiornare esistente, nel soggiornare; fissar cosa come stato di quiete? Ma proprio perciò il massimo compito è ottenere il genuino soggiornare e non quello arbitrario; il soggiornare *davanti al possibile* salto della decisione preoccupata; non si parla di questa me è sempre là. Nel soggiornare è visibile il movimento e in questo modo, a partire da esso, in quanto genuino soggiornare, la possibilità del contromovimento. Soggiornare presso la stessa vita, il suo

¹² *Ivi*, p. 949. Come vedremo meglio in seguito, queste prospettive divennero la piattaforma ideologica per il *Kulturpessimismus* di uno Spengler, che interpretando – sulla base di un'impostazione biologicistica – la vita della cultura in modo analogo a quella degli organismi /vedi Aristotele su tragedia/, parlava di un *Tramonto dell'Occidente*; oppure per la *Kulturkritik*, laddove l'autentica *Kultur* – cioè quella capace di dare espressione alle autentiche forze ctonie e irrazionali della vita – si contrapponeva alla *Zivilisation* come progresso sociale (scientifico, tecnico ed economico), che tenta di dare una veste razionale e “normalizzante” alla realtà. Thomas Mann, nelle *Considerazioni di un impolitico* (1918), segnala il dualismo tra «eroi» (*Helden*) e «mercanti» (*Händler*), riconducendo i primi alla cultura tedesca e i secondi al mondo anglosassone. La filosofia della vita contribuì inoltre a promuovere filoni di tipo nichilistico-estetizzante, dal momento che, sulla scorta del Nietzsche de *La nascita della tragedia* – Parte era ormai considerata l'ultima attività metafisica possibile all'uomo, che per il resto era intrappolato nelle maglie del progresso economico e scientifico. Cfr. Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, in particolare il cap. 9; e Federico Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992. Sullo stimolo esercitato dalla filosofia della vita su Heidegger si veda *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, cit., in particolare il § 14 («Per la storia della “fenomenologia”»). Bisogna tuttavia ricordare la battuta mordace di Heidegger in *Essere e tempo*, ove si legge: «Dire “filosofia della vita” è come dire “botanica delle piante”» (*Essere e tempo*, p. 65). Per Heidegger fa parte dell'essenza stessa della filosofia, in quanto possibilità dell'esserci, occuparsi della vita. Tutto dipende da *come* lo fa. Una «filosofia della vita» veramente scientifica non può che manifestare una «tendenza a una comprensione dell'essere dell'Esserci» (*ibidem*).

¹³ Proprio a Nietzsche era dedicata la dissertazione dottorale di Karl Löwith, *Esplicazione dell'autointerpretazione di Nietzsche e delle interpretazioni di Nietzsche*, il cui relatore fu Mortiz Geiger, essendo Heidegger ancora libero docente e avendo Husserl pregiudizi sia nei confronti di Nietzsche che del candidato. La tesi può essere considerata il lavoro più “heideggeriano” di Löwith. Obiettivo di Nietzsche, secondo Löwith, è quello di portare alla luce la concretezza dei fenomeni vitali. Per far ciò egli procede a una «distruzione» delle tradizionali categorie gnoseologiche e morali, ma lungo tale linea perviene ad esiti nichilistici. «Si profila così il conflitto di fondo del pensiero nietzscheano, quello tra un'esistenza votata alla continua ricerca di senso e un'interpretazione di questa esperienza che non mette capo ad alcun risultato sensato: un dissidio che si manifesta nel modo più palese nella dottrina dell'eterno ritorno, quale dissoluzione nichilistica dell'interrogativo sul senso» (Enrico Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 30). Ciò accade, secondo la lettura di Löwith, perché Nietzsche tenta sì di far convergere pensiero e vita, ma lo fa sulla base del modello inespresso della concezione della verità delle scienze positive, di modo che non gli resta che la frammentazione e lo spezzettamento in una pluralità di prospettive. Nietzsche parte surrettiziamente da una spaccatura tra vita e pensiero e tenta poi di raccordarli, fallendo.

sensu dell'oggetto e dell'essere: effettività. Astersersi da una rovinosa mobilità, cioè prendere sul serio la difficoltà, metter in atto, mantenere il *desto* appesantimento che ne è connesso» (p. 113). Alla massima erclitea «Non ci si bagna mai per due volte nello stesso fiume», suprema espressione del *panta rei*, Platone replicava che se non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume, allora non ci si bagna in esso neppure una volta. Senza far leva su qualcosa di stabile, su un'identità, come riconoscere la differenza tra il primo e il secondo fiume? L'esigenza di Heidegger è simile. Quando egli parla di *soggiornare*, il riferimento implicito va alla scienza, perché, come vien detto nel *Natorp-Bericht*, la scienza è «un *soffermarsi* [*Sichaufhalten*] presso l'oggettualità, che si compie nel tralasciare [*im Sichenthaltenden*] le realizzazioni concrete» (p. 19). Nella scienza si argina il flusso della vita. Ma tale arginare è genuino solo nella misura in cui in qualche modo corrisponde alla vita medesima. Altrimenti la filosofia perde il suo oggetto (l'esserci) e perde se stessa in quanto «*come* della vita effettiva». Perché alla filosofia sia possibile rivolgersi all'effettività dell'esserci è necessario un metodo fenomenologico, e più specificamente una *fenomenologia ermeneutica*, che prenda le mosse dal carattere interpretativo dell'essere-nel-mondo dell'esserci, un essere nel mondo che è posto nella *cura* (*Sorge*) come *mondo circostante*, *mondo del con* e *mondo del sé*. Nel suo prendersi cura (*Besorgen*) l'esserci ha a che fare con qualcosa; nell'«aver-a-che-fare» è vitale l'avvedutezza (*Umsicht*), «che lo guida e contribuisce alla sua temporalizzazione» (p. 18). L'essere nel mondo accade sempre all'interno di un'interpretazione. L'esserci si allontana poi da se stesso e decade nel mondo, secondo una sua tendenza alla *rovina*. L'esserci, precisa Heidegger, è pervaso da un'inclinazione alla *deiezione* («termine con il quale è indicato, allo stesso tempo il senso della direzione e il verso-che intenzionale delle tendenze della cura. La deiezione non deve essere compresa come un accadere obiettivo che semplicemente “accade” nella vita, ma in quanto un suo come intenzionale», p. 22). Nel far ciò, l'esserci rientra nella comprensione media, nell'ovvietà, scade a «*Si*» anonimo (*si* dice così, *si* fa così). Sottoposto alla tentazione della tranquillità, l'esserci si *estranza* da se stesso: la sua cura mundana lo “irretisce” nelle cose del mondo. C'è un'esperienza che, tuttavia, può richiamare a sé l'esserci: la morte, che non è il termine di un processo, bensì è sempre presente alla vita dell'esserci, anche quando l'esserci fugge dal pensiero della morte, svicola, trova delle occupazioni che lo distraggano. L'esserci, nel confrontarsi con la morte, ritorna a se stesso come singolo, si riappropria di una temporalità autentica, accetta l'inquietudine della propria esistenza.

Come si diceva, la filosofia è una possibilità dell'esserci ed è una possibilità eminente perché attraverso di essa l'esserci – che è già interpretazione – tenta di venire maggiormente in chiaro di sé. *L'ermeneutica fenomenologica della effettività* (così Heidegger definisce la sua prospettiva) è in grado di accrescere questa chiarezza individuando le strutture della vita effettiva, che, in linea con l'acquisizione fondamentale di Husserl, sono strutture intenzionali (l'uomo non è un oggetto nel mondo al pari degli altri, e la “coscienza” non è uno spettatore estraneo; la percezione delle cose viene intenzionata dalla coscienza, che dunque è sempre coscienza di qualcosa, è già aperta sul mondo). A ciò Heidegger aggiunge il *côté* ermeneutico, grazie a cui supera la coscienza assoluta o ego trascendentale di Husserl¹⁴. L'intuizione di Husserl diviene a partire dal 1919

¹⁴ Heidegger parla, invece che dell'intenzionalità di Husserl, di una *piena intenzionalità* propria della vita effettiva. Essa comprende: «l'esser rivolto verso, il verso che del rapporto in quanto tale, il

un'«intuizione ermeneutica», che è essa stessa vissuto esperienziale¹⁵. L'esserci è nel mondo e lo è innanzitutto interpretativamente¹⁶. La fenomenologia ermeneutica sonda le strutture dell'esserci (la cura, il mondo, la rovina, la deiezione, la morte, ecc.), non si occupa delle singole scelte (esistentive) della persona. Tali strutture, tuttavia, non si danno come *categorie* (come proprietà delle cose, degli enti mondani), ma come *possibilità*, come *esistenziali*, dice Heidegger facendo uso di una terminologia che diverrà sistematica solo in *Essere e tempo*¹⁷. Negli esistenziali l'esserci viene in chiaro della propria mobilità e perciò può attuare un *contromovimento* rispetto alla sua tendenza alla *rovina*. Questo contromovimento è la filosofia stessa come *ermeneutica fenomenologica della effettività*, che può proporsi come tale contromovimento proprio perché sa afferrare l'effettività e non produce una spaccatura rispetto a una «vita» intesa irrazionalisticamente. «La ricerca filosofica deve rendere trasparenti le interpretazioni, di volta in volta, concrete della vita effettiva, quelle che hanno luogo nell'avvedutezza del curare (*Sorgenumsicht*) e quelle che sono frutto della visione dell'inquietudine (*Bekümmereinsicht*), in modo categoriale, nell'unità effettiva di temporalizzazione della vita, nella loro *anticipazione* (*Vorbabe*) (nel cui senso fondamentale d'essere la vita pone se stessa) e in rapporto alla loro *precomprensione* (*Vorgriff*) (nei quali modi dell'affrontare e del considerare la vita effettiva parla in relazione a sé e con se stessa)» (pp. 32-33). Va precisato che, per quanto le strutture della vita effettiva richi amino concetti cristiani (la tentazione, il peccato, la redenzione), Heidegger recupera questi ultimi a partire da un processo di secolarizzazione, o – in senso fenomenologico – di *epoché* del contenuto teologico: nell'esperienza cristiana emergono allora la temporalità e la finitezza dell'uomo e del mondo. Le strutture dell'esserci così emergenti non hanno una particolare connotazione positiva o negativa.

Nel suo confrontarsi con *l'essere* della vita effettiva, la filosofia è anche *ontologia fondamentale*, «nel senso che le ontologie regionali, determinate singolarmente, in modo mondano, ricevono il loro fondamento e senso problematico dall'ontologia dell'effettività. La problematica della filosofia riguarda l'essere della vita effettiva, nel modo in cui essa, di volta in volta, è affrontata e interpretata. Questo significa che la filosofia è, in quanto ontologia dell'effettività, contemporaneamente, interpretazione categoriale dell'affrontare e dell'interpretare, cioè *logica*» (p. 32). Nel suo corso del *Kriegsnotsemester* del 1919 dedicato a Heidegger aveva presentato il suo approccio come una «scienza originaria preteoretica», nel senso che essa andava a scavare alla radice della *theoria* (intesa come metafisica, o immagine del mondo, o ontologia regionale), per

compimento del rapportarsi, la temporalizzazione del compimento, la custodia della temporalizzazione» (p. 33).

¹⁵ Si tratta di «quell'esperire che permette di cogliere lo sfondo in sé articolato di ogni considerazione di tipo oggettivante» (Adriano Fabris, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in Franco Volpi [a cura di], *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2002³, p. 75).

¹⁶ Così viene del tutto superata la contrapposizione soggetto/oggetto che ancora dominava in Husserl, producendo difficoltà come l'interpretazione del tempo (come interpretare la storia, l'evoluzione, sotto l'ipoteca della coscienza assoluta? dove sta l'opacità produttrice di storia?) e dell'interpersonalità (come riconoscere l'altro se ogni cosa fa capo all'ego trascendentale?). Su queste questioni cfr. Franz Josef Wetz, *Husserl*, tr. it. e cura di Valeria Ghiron, Il Mulino, Bologna 2003, in particolare il cap. 5 («Minacce interne dell'io assoluto»).

¹⁷ Su significato dell'esistenziale cfr. le illuminanti osservazioni di François Fédier,

mostrarne i presupposti. Heidegger non si propone solo una metodologia delle scienze umane *à la Dilthey*¹⁸.

Fino a questo punto, tuttavia, l'insistenza sulla vita effettiva parrebbe di fatto estromettere (o comunque limitare) uno sguardo propriamente *storico*. Ma è proprio così? Come detto, l'esserci tende a far sua una comprensione media, livellata nella dimensione della pubblicità (*Öffentlichkeit*). Ma questa comprensione media è anche il risultato di una sedimentazione storica che determina la fisionomia (e i presupposti) del mondo in cui stiamo. La stessa riflessione filosofica deve perciò confrontarsi con la propria *storicità*, perché il modo in cui essa concettualizza la vita dipende da un consolidarsi, ibridarsi e ipostatizzarsi di teorie del passato, che esercitano inevitabilmente il loro peso: diventano l'aria filosofica che respiriamo, spesso inavvertitamente. Se la vita effettiva diviene nella filosofia pienamente problematica, tale problematicità investe anche il passato. Il passato esprime le sue più profonde potenzialità nel momento in cui contribuisce ad accrescere l'apertura problematica dell'esserci. «Se non vuole mancare completamente il suo oggetto, la ricerca filosofica può solo attenersi a questo obbligo. Ogni prenderla alla leggera, però, ogni allettante adagiarsi sui bisogni, ogni conforto metafisico per difficoltà, nella maggior parte dei casi, solo libresche, comporta già nella sua intenzione fondamentale una rinuncia ad afferrare nello sguardo e, ancor di più, a mantenere in pugno, l'oggetto della filosofia. In conseguenza di ciò, la sua propria storia è oggettuale per la ricerca filosofica, in un senso rilevante, solo nel caso in cui essa offra, non una molteplicità di curiosità, bensì semplicemente cose *degne di essere pensate* (*Denkwürdigkeiten*) radicalmente, in modo tale che la storia non sia, per il presente comprendente, una semplice distrazione, finalizzata al mero arricchimento della conoscenza, ma sia in grado, invece, di riportare, tale presente alle proprie radici, al fine di un accrescimento della propria problematicità. Un'appropriazione così inquieta della storia vuol dire, tuttavia, (e ciò soprattutto per un presente del cui carattere d'essere è costitutiva una coscienza storica) comprendere radicalmente ciò che una determinata ricerca filosofica passata, nella *sua* situazione e *per* essa, ha posto, di volta in volta, nella sua inquietudine di fondo (*Grundbekümmernis*); laddove *comprendere*, non significa solamente prendere conoscenza in modo constataivo, ma *ripetere*, in modo originario, ciò che è stato compreso nel senso della situazione più propria e per essa» (pp. 13-14). In questa ripetizione si sente l'effetto di quello svincolamento dallo storicismo reso possibile dal metodo fenomenologico di Husserl¹⁹. Tuttavia, mentre quest'ultimo era sostanzialmente a-storico, l'impostazione ermeneutica di Heidegger lo obbliga a un confronto deciso e decisivo con la tradizione, confronto che doveva dare fondamenta più sicure e un respiro più vasto all'approccio husserliano²⁰. L'importante è rilevare come tale ampliamento d'orizzonte abbia a che fare

¹⁸ Cfr. *Essere e tempo*.

¹⁹ A tal riguardo scrive Hannah Arendt: «Contrariamente alla diffusa opinione che l'influenza di Husserl sia stata importante solo dal punto di vista metodologico, è un fatto che egli liberò dalle catene dello storicismo la filosofia moderna, cui del resto egli stesso propriamente non apparteneva. Nella sequela di Hegel e sotto l'influenza di un interesse straordinariamente intenso per la storia, la filosofia corse il rischio di degenerare in speculazione sulle possibili leggi del flusso storico. [...] L'insistenza di Husserl sulle "cose stesse", che elimina tale vuota speculazione e procede a separare il contenuto fenomenicamente dato di un processo dalla sua genesi, ebbe un'influenza liberatoria per il fatto che poteva ritornare ad essere a tema della filosofia l'uomo stesso e non il flusso storico o naturale o biologico o psicologico in cui egli è risucchiato» (Hannah Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 2002, p. 51).

²⁰ Una polemica contro la fenomenologia di Husserl su questo punto è riscontrabile in Martin Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, cit., p. 82, ove tra l'altro Heidegger scrive: «Quanto si rendano le cose facili lo mostra la astoricità della fenomenologia: si crede che l'oggetto sia da ottenere in una *evidenza naïf* per mezzo di un punto di osservazione

con gli stessi presupposti della fenomenologia *ermeneutica* di Heidegger – così come l'insensibilità alla storia di Husserl era intrinsecamente legata allo spiccato trascendentalismo della sua filosofia. Come rapportarsi allora filosoficamente alla tradizione? Nella misura in cui si pretende di assumere un atteggiamento oggettivo, “spassionato”, si equivoca radicalmente il significato della tradizione medesima, riducendola a una (miserabile) rassegna di dottrine tratlazio, ormai ridotte a un venerabile patrimonio culturale²¹. Il fatto che l'uomo stia in una tradizione è di per sé evidente; ma occorre vedere *come* egli ci stia. La concezione patrimoniale della cultura, e della filosofia *in primis*, fa perdere il punto decisivo. E cioè che tali dottrine riacquistano significato solo nella misura in cui vengono colte nel vortice vivente del domandare dell'esserci. È solo se tale domandare si svolge “all'aria aperta” che le filosofie del passato ricominciano a respirare. *Ripetere* ciò che è stato significa riportarlo alla sua posizione originaria, a contatto della vita da cui è scaturito e di cui è stato espressione; significa riappropriarsene oltre la cortina di ciò che è divenuto abituale e convenzionale. La storia va sottoposta a un'opera di *distruzione*, a cui soltanto può seguire una *costruzione* sulla base della domanda dell'esserci. *Riduzione*, *distruzione* e *costruzione* sono i tre momenti co-originari del metodo fenomenologico di Heidegger²² - un metodo che richiede la permanente ripetizione di ciò che è stato acquisito di modo che esso non si irrigidisca e perda pregnanza “esistenziale”; deve essere sempre di nuovo rimesso in discussione²³. Mediante la distruzione le dottrine del passato sono riportate al loro nucleo più vivo. Infatti in cosa continuano ad essere rilevanti per noi? forse nella loro dimensione dottrina e precettistica? «La possibilità di efficacia di una ricerca filosofica, divenuta passato, sul suo futuro, non può essere individuata nei risultati in quanto tali, ma dipende dalla originarietà del domandare che si è raggiunta e che è realizzata, di volta in volta, in modo concreto, attraverso la quale la ricerca può diventare nuovamente presente come un modello esemplare che pone nuovi problemi» (p. 12). Laddove non c'era stata tale originarietà, laddove si trattava solo di dispute libresche cieche alle urgenze della vita effettiva, la distruzione porta allo svelamento di un vuoto e semplicemente spazza via l'inessenziale²⁴.

arbitrario. Inoltre è caratteristico il diletterismo con il quale dalla storia vengono arraffate e ulteriormente sviluppate le opinioni. Si fa della storia un romanzo».

²¹ «“Tradizione”: esattamente il contrario di ciò che è storico (*das Ungeschichtliche*); essa non è nel suo passato nella sua essenza, ovvero come qualcosa d'altro che funga da spinta a ritornare al presente – ma è in quanto presente indeciso in un “innanzitutto” mediamente indifferente. Nella tradizione nessun passato è fatto proprio (né la situazione ermeneutica né il contenuto cosale passato)» (p. 13).

²² Per Husserl l'*epoché* o *riduzione*, sulla scorta del dubbio iperbolico di Cartesio, consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal mondo naturale a quello trascendentale della coscienza, con i suoi vissuti noetico-noematici. Sul confronto tra la fenomenologia di Husserl e quella di Heidegger si vedano Franco Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, cit.; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, tr. it. di Renato Cristin, Il Melangolo, Genova 1997; e Hans-Georg Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, tr. it. di Corrado Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1994.

²³ La fenomenologia di Heidegger è sistematica ma non si risolve mai in sistema. Rimane sempre aperta all'effettività delle vita, sempre disponibile a vibrare con essa. La sistematicità di Heidegger si intravede anche nel suo sforzo di interrogarsi su ogni elemento, evento, situazione, aspetto della vita. Cfr. GA 16. La fenomenologia ricomincia sempre da capo a contatto con la singolarità della vita, ma ha gli strumenti per dare a questa spessore e consapevolezza.

²⁴ Su distruzione fenomenologica vedi anche *Essere e tempo*, § 7.

Il comprendere distaccato è dunque già derivato di una tendenza deiettiva²⁵, che tende a concepire la storia nel senso dello storicismo scettico o del relativismo. Il comprendere distaccato e la tutela della tradizione disconoscono i propri presupposti, e perciò sono scientificamente e filosoficamente inadeguati. C'è, in ciò, persino un fraintendimento della storia. Confrontarsi con la propria «situazione ermeneutica» significa farsi carico del proprio punto di partenza, con tutti i fili che si intrecciano nel nostro presente. Nel momento in cui una comprensione filosofica radicale sa far emergere la propria situazionalità, essa crea le condizioni per un'esperienza *storica* della *storicità*. L'esserci, nell'enorme portata del suo domandare, sa farsi carico di sé in quanto fenomeno storico e perciò sa rivolgersi alla storia nell'unico modo in cui le si dà veramente voce, cioè rendendola un interlocutore *effettivo* del presente, capace di alimentare un genuino domandare e di renderlo ancora più consapevole e problematico a se stesso. In una nota illuminante, Heidegger scrive: «La formazione della situazione ermeneutica consiste nell'*afferrare* le “condizioni” e i “presupposti” effettivi della ricerca filosofica. Gli autentici presupposti non sono lì perché ce ne si debba “rammaricare” o perché “costretti dalla necessità”, si debba ammettere che essi sono fenomeni incompiuti, ma per essere *visutati*; tuttavia questo non significa che bisogna fondarsi su di essi “in modo inconscio”, né che bisogna semplicemente scansarli, ma che bisogna *afferrarli* in quanto *tali*, imbattendosi, in questo modo, in ciò che è *storico*» (p. 10)²⁶.

In *Essere e tempo* tale impostazione verrà sistematizzata attraverso il riferimento al circolo ermeneutico di Schleiermacher, reinterpretato nei termini della *Daseinsanalyse*²⁷. La continuità appare evidente laddove Heidegger nel § 32 («Comprensione e interpretazione») scrive: «*Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si “sente” come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo.* Non si tratta di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che a sua volta è soltanto una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice-presenza nella sua essenziale incomprendibilità. La soddisfazione delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretare richiede piuttosto che non si disconosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua attuazione. L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* esistenziale propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo vizioso e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità,

²⁵ «Che il passato si ricollegli all'esistenza, e che questo debba mostrarci l'esserci in generale e in quanto tale, non è qualcosa che deve essere *osservato*, ma è qualcosa che l'esistenza deve assumere su di sé – come qualcosa che ancora è attivo nel nostro esserci e porta questo alla deiezione» (p. 14).

²⁶ Non stupisce l'importanza attribuita da Gadamer alla lettura del *Natorp-Bericht* per lo sviluppo della sua posizione filosofica. Infatti, la produttività storica dei pregiudizi argomentata in *Verità e metodo* è già inscritta in queste riflessioni heideggeriane sui quei presupposti della comprensione per i quali non ci si deve rammaricare, ma che bisogna piuttosto impegnarsi a vivere, cioè a farli emergere.

²⁷ Nel § 7 («Il metodo fenomenologico della ricerca») Heidegger spiega così la nuova prospettiva: «La filosofia è ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto da cui l'indagine *sorge* e su cui infine *si ripercuote*» (p. 54).

pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema. Poiché la comprensione, per il suo senso esistenziale, è il poter-essere dell'Esserci stesso, le presupposizioni ontologiche del conoscere storiografico trascendono fundamentalmente l'idea di rigore delle scienze esatte. La matematica non è più rigorosa della storiografia, ma semplicemente più ristretta quanto all'ambito dei fondamenti esistenziali per essa rilevanti» (p.189).

È proprio su questo terreno che acquisiscono il loro pieno senso le interpretazioni aristoteliche di Heidegger. Dopo aver studiato Aristotele nella cornice della facoltà di teologia, e quindi in base a San Tommaso e alla Scolastica, Heidegger aver riscoperto Aristotele da fenomenologo. Mentre l'Aristotele filtrato attraverso la teologia lo lasciava insoddisfatto, convinto com'era della necessità di *fluidificare* il patrimonio dottrinario e concettuale della Chiesa, l'Aristotele filtrato attraverso la fenomenologia gli consente di confrontarsi con alcuni elementi e snodi chiave della tradizione occidentale, operando su di essi la *distruzione*. La filosofia attuale «si muove ancora nella posizione dell'idea dell'uomo, dell'ideale di vita, delle rappresentazioni ontologiche della vita umana, nelle diramazioni delle esperienze fondamentali che si sono temporalizzate nell'etica greca e, soprattutto, nell'idea cristiana dell'uomo e dell'esserci umano. Anche le tendenze anticristiane e antigreche si mantengono fundamentalmente nelle stesse direzioni dello sguardo e nelle stesse modalità di interpretazione» (p. 36). Dunque gli influssi attivamente operanti sul tentativo di problematizzare e di afferrare la vita effettiva sono quelli derivanti dall'*interpretazione greco-cristiana della vita*. Essa è giunta a noi attraverso le determinazioni di Kant, Fichte, Schelling e Hegel. L'idealismo a sua volta si è mosso sullo sfondo della teologia protestante di Lutero, il quale ha ricavato la sua posizione fondamentale da un'interpretazione originaria di San Paolo e Agostino nonché da un contemporaneo confronto con la teologia tardo-scolastica (Duns Scoto, Occam, Gabriel Biel, Gregorio da Rimini). Ma la tarda scolastica ha fatto leva sugli strumenti concettuali messi a disposizione da San Tommaso e da San Bonaventura, i quali a loro volta facevano riferimento all'orizzonte aristotelico. «Questo significa, però, che l'idea dell'uomo e dell'esserci posta, inizialmente, in questo circolo di problemi teologici si fonda nella "Fisica", nella "Psicologia, nell' "Etica" e nell'"Ontologia" aristoteliche, laddove le dottrine fondamentali di Aristotele vengono rielaborate secondo una determinata scelta e interpretazione» (p. 38). Influssi essenziali sulla Scolastica provennero anche da Agostino e, per suo tramite, dal Neoplatonismo. Quest'ultimo, tuttavia, è a sua volta connesso ad Aristotele, e più di quanto normalmente si creda, precisa Heidegger. Confrontarsi con Aristotele significa allora farsi profondamente carico della «situazione ermeneutica» del presente nei suoi presupposti più remoti, ma per ciò stesso operativi nel modo più sfuggente e fatale.

L'assunzione su di sé della propria situazione ermeneutica in base alla vitalità e radicalità del proprio domandare era per Heidegger qualcosa di determinante filosoficamente *quanto* esistenzialmente (due piani inscindibili dal momento che la filosofia è un *modo* della vita effettiva). Per il filosofo di Meßkirch il venire in chiaro di sé, di ciò che è autenticamente urgente nell'effettività della vita umana era un criterio decisivo per orientare il pensiero e per decidere intorno a ciò che aveva rilevanza o meno. Ne sono testimonianza alcune lettere indirizzate a Karl Löwith. Nel 1920

Heidegger gli scriveva: «Credo che l'interno di un manicomio abbia un aspetto più ordinato e razionale del nostro tempo. [...] Voglio ciò che io sento come "necessario" vivendo nell'attuale situazione di sconvolgimenti, senza stare a guardare se poi ne deriverà una "cultura" oppure una accelerazione del declino». In una densa lettera del 19 agosto 1921 si legge:

Bisogna però dire che io non sono un filosofo. Io non penso di fare qualcosa che può essere anche solo paragonato a questo: ciò non è affatto nelle mie intenzioni.

Io faccio semplicemente ciò che devo e che ritengo necessario, e lo faccio come posso: non acconcio il mio lavoro filosofico per i compiti culturali di un «oggi universale». E non ho neppure la tendenza di Kierkegaard.

Io lavoro in maniera concretamente fattuale movendo dal mio «io sono» - dalla mia provenienza spirituale di fatto, dal mio *milieu*, dai miei contesti vitali, da ciò che da qui mi è accessibile come viva esperienza, in cui io vivo. Questa fatticità, in quanto esistenza, non è un mero «cieco esserci»; si trova nell'esistenza insieme con essa, e cioè io vivo ciò che «io devo», di cui non si parla. Insieme a questa *fatticità-dell'esser-così* [*Soseins-Faktizität*], insieme a ciò che è storico [*dem Historischen*], imperversa l'esistere; vale a dire, io vivo gli interni obblighi della mia fatticità, e questo così radicalmente come la comprendo. - A questa mia fatticità appartiene che - come dico in breve - io sono un «teologo cristiano». In ciò vi è una determinata, radicale preoccupazione di sé, una determinata, radicale scientificità - rigorosa oggettività *nella fatticità*; qui si trova la coscienza storica della «storia dello spirito» - e io sono così nel contesto di vita dell'*università*²⁸.

Infine, nel 1923, Heidegger scriveva: «Penso continuamente a una espressione di Van Gogh: "Io sento con tutte le mie forze che la storia dell'uomo è come quella del grano: anche se non saremo piantati nella terra per germogliare, non importa: saremo macinati lo stesso per diventare pane". Guai a colui che non passa per questa macina».

²⁸ *Drei Briefen Martin Heideggers an Karl Löwith*, a cura di Hartmut Tietjen, in D. Papenfuss-Otto Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, pp. 28-29. Un passo della lettera è citato e commentato in Karl Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, a cura di Carlo Galli, tr. it. di Furio Ferraresi, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 65. Questo testo è stato redatto in tedesco nel 1939, in parallelo con la conclusione della stesura di *Da Hegel a Nietzsche*: di qui la coincidenza quasi perfetta dei due saggi in alcune sezioni. Löwith ha poi usato *Il nichilismo europeo* come "fonte" per altre opere: lunghi stralci del testo vengono ripresi con poche variazioni in *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (risalente al 1940) e nelle ultime versioni del saggio *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt* (prima versione del 1935). Va qui segnalato in particolare che l'intero capitolo dedicato a Heidegger (pp. 61-80) ricompare in forma ampliata in *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (prefazione di Reinhart Koselleck, postfazione di Ada Löwith, tr. it. di Enzo Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 50-72; la lettera di Heidegger viene qui citata a p. 53). *La mia vita in Germania* - come ricorda Ada Löwith nella *Postfazione* - fu scritto in risposta a un concorso bandito dalla Università di Harvard (più precisamente dalla Widener Library) con l'intento di raccogliere da testimoni oculari una documentazione sulla vita in Germania prima e dopo il 1933. Il testo, che dunque non era inizialmente destinato alla pubblicazione, non vinse nessun premio. D'altra parte, come riferisce Reinhart Koselleck nella *Prefazione*, il bando precisava che non erano richieste «considerazioni filosofiche sul passato» (*La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 7). Occupati dai preparativi per il trasferimento negli Stati Uniti (1941), i coniugi Löwith si dimenticarono del tutto dello "Harvard Paper". Esso rimase nell'oblio finché Ada, riordinando le carte del marito dopo la morte di questi, lo ritrovò. Fu pubblicato per la prima volta nel 1986.

Questi stalci di espitolario danno idea, oltre che del significato esistenzialmente e storicamente radicale che aveva per Heidegger la presa di coscienza della propria situazione ermeneutica, anche di alcuni degli influssi che il filosofo avvertiva come decisivi nel suo retroterra e nella sua formazione. Val la pena citare in proposito altri due testi. Il primo è la prolusione tenuta da Heidegger in occasione della sua elezione nell'Accademia delle Scienze di Heidelberg. Qui Heidegger abbozza il suo percorso umano e filosofico. Ricorda la lettura nel 1905 di *Bunte Steine* [«Pietre colorate»] di Adalbert Stifter. Poi ricorda lo studio nel 1907 presso il Ginnasio di Costanza del libro *Il molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* di Franz Brentano, consigliatogli dal suo insegnante di filosofia di allora, Conrad Gröber, destinato a divenire vescovo di Friburgo. Poi, a partire dal 1908, il primo incontro con Hölderlin. Seguì il periodo universitario, in cui Heidegger si trovò a confronto con Husserl, Rickert e Lask. Così egli descrive quel periodo: «Non è possibile dire in modo conveniente tutto ciò che di assai stimolante mi portarono gli anni tra il 1910 e il 1914. Vi si può alludere con una serie di nomi e di titoli: la seconda edizione accresciuta e raddoppiata de *La volontà di potenza* di Nietzsche, la traduzione delle opere di Kierkegaard e di Dostoevskij, il rinato interesse per Hegel e Schelling, le poesie di Rilke e di Trakl, le *Opere complete* di Dilthey». Heidegger conclude la sua rievocazione menzionando due docenti che furono decisivi per il suo percorso: Carl Braig, professore di teologia sistematica, capace di conferire alla «teologia cattolica rango e ampiezza» mediante un confronto con Hegel e Schelling; e Wilhelm Vöge, storico dell'arte che fece conoscere Van Gogh a Heidegger. Va ricordato, inoltre, come nella prefazione alla sua tesi di laurea su *La dottrina del significato nello psicologismo. Un contributo critico-positivo alla logica* (relatore il titolare della cattedra di filosofia cattolica Arthur Schneider) egli ringrazi il medievalista Heinrich Finke per aver «destato nel matematico astorico amore e comprensione per la storia».

Altra testimonianza significativa si ha verso la fine dell'Introduzione del corso *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, ove Heidegger rivela: «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*»²⁹.

Fatto questo resoconto, inevitabilmente parziale, degli stimoli culturali e filosofici più “personali” di Heidegger, vorremmo ora concentrarci su una dimensione più “storico-epocale”. A ciò inducono tre ordini di considerazioni. Per cominciare la «situazione ermeneutica» implica anche l'influsso dello “spirito del tempo” – cosa che diviene particolarmente evidente nello Heidegger della fine degli anni Venti e degli anni Trenta, periodo che risulta decisivo nel nostro percorso. Inoltre, è Heidegger stesso che, dopo la *Kehre* (databile intorno al 1930), ha assunto una prospettiva “epocale”. Infine, il nostro quadro si svolgerà secondo il filo conduttore della *Kultur* in ambito tedesco e della sua opposizione alla *Zivilisation*, questione che attraversa come un *fil rouge* la filosofia di Heidegger. Di questa *Kultur* seguiremo dapprima, sulla scorta di un'affascinante panoramica di Karl Löwith, le fibrillazioni nel corso del periodo delle “guerre civili europee”; poi ne individueremo le radici filosofiche e letterarie nella Germania d'inizio Ottocento, caratterizzata da un rimodellamento del proprio ideale formativo sulla base di

²⁹ P. 14. Nell'accostamento di Husserl agli occhi c'è anche un velato riferimento all'impostazione precipuamente *teoretica* della fenomenologia husserliana (di contro al carattere più *pratico* di quella heideggeriana).

un ritorno ai greci; e infine ci si soffermerà su alcuni fenomeni primo-novecenteschi di *Kulturkritik* che ebbero un'influenza su Heidegger.

La crisi d'identità dell'Europa ne *Il nichilismo europeo* di Karl Löwith

Conviene dunque dedicare qualche cenno introduttivo allo “spirito del tempo”, alla “situazione ermeneutica” in cui si è trovato Heidegger. A questo fine s'è deciso di utilizzare come filo conduttore *Il nichilismo europeo*, ricostruzione epocale, storico-filosofica, di Karl Löwith. Quest'ultimo, allievo di Heidegger, si dimostra assai sensibile a tutte le problematiche presenti nel lavoro del maestro e alla loro contestualizzazioni in un più ampio scenario europeo. Non a caso Löwith intitola la sua panoramica storico-filosofica *Il nichilismo europeo*, con evidente riferimento a Nietzsche, e a Heidegger lettore e interprete di Nietzsche.

Nell'attribuire questo ruolo al filosofo di Monaco non si intende aderire indiscriminatamente a tutte le sue proposte interpretative, quanto piuttosto si vuole riconoscere la sua capacità di centrare un problema e di far pensare anche quando le sue tesi sono discutibili, manifestamente parziali, se non persino irrimediabilmente datate. Non bisogna dimenticare, infatti, che Löwith scrive questo suo saggio *in medias res*, quando ormai spirano i venti di guerra (il 15 marzo 1939 ha inizio l'invasione della Cecoslovacchia; il 1 settembre viene aggredita la Polonia e ha così ufficialmente inizio la Seconda Guerra Mondiale). È chiaro che, soprattutto rispetto a quegli eventi, Löwith non ha potuto maturare alcuna distanza storica, assumendo la posizione privilegiata di chi ha modo, nello sguardo retrospettivo, di valutare meglio fisionomia, effetti e portata di un evento. Tale riserva vale tanto per le tesi storiche di Löwith, quanto per quelle filosofiche, soprattutto in riferimento a Heidegger.

L'attacco del primo capitolo (“L'unità europea e la sua dissoluzione”) de *Il nichilismo europeo* è subito in grande stile: Löwith tenta di definire la differenza tra Europa ed Asia ricorrendo alle categorie tradizionali di “terra del mattino” o “del sole nascente” (*Morgenland*) e “terra della sera” o del “tramonto” (*Abendland*). «L'Europa è un concetto che non ha la propria origine in se stesso, ma nella sua costitutiva opposizione all'Asia – scrive Löwith – [...] Secondo la sua origine, e finché resta fedele a se stessa, l'Europa è dunque una potenza politicamente e spiritualmente antiasiatika. La parola tedesca *Abendland* ne rende pienamente il senso. Essa indica infatti, in contrapposizione a *Morgenland*, un movimento verso la fine, che comincia in Oriente, ma che si compie in Occidente»³⁰. A questo movimento Löwith associa, sulla scorta delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, l'idea classica della *translatio artium* (prima che della *translatio imperii*). Lo spostamento da Est a Ovest è sì un movimento verso la *fine*, ma questa fine va intesa come *Vollendung*, come compimento: infatti, il sole spirituale che si è levato a Oriente raggiunge il suo massimo splendore e la sua massima pienezza – seppur serotina – in Occidente: è, scrive Löwith, «lo splendore dello spirito assolutamente libero e quindi critico, di cui l'Oriente non ha finora conosciuto pericoli e grandezze»³¹.

³⁰ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, p. 5.

³¹ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, pp. 5-6.

Il nichilismo europeo si conclude con una *Postfazione per il lettore giapponese*. Löwith, dopo aver descritto le linee di degenerazione della cultura europea nel Novecento, si propone l'obbiettivo esplicito di rendere giustizia alla grandezza di questa cultura, e di segnalarne la specificità rispetto a quella giapponese. Löwith identifica questo tratto distintivo soprattutto nella capacità europea di *autocritica*. Da dove deriva questa propensione?, si chiede Löwith. Ed ecco che subito il discorso si sposta sui greci, e in particolare a una riflessione di Hegel: «I Greci senza dubbio ricevettero più o meno dall'Asia, dalla Siria, dall'Egitto, i germi sostanziali della loro religione, della loro cultura, del loro ordinamento sociale; ma seppero talmente cancellare quanto in siffatta origine v'era di straniero, e talmente trasformarlo, elaborarlo, capovolgerlo, farne insomma un'altra cosa, che tutto ciò ch'essi, al pari di noi, vi apprezzano, riconoscono, amano è appunto ciò che è essenzialmente loro»³². «Il che vuol dire – osserva Löwith – che essi erano nell'altro “presso di sé”, o liberi in senso hegeliano. Il sapere in sé era già presente molto tempo prima dei Greci, e ai massimi livelli nelle civiltà sviluppate dell'Antico Oriente, ma non nella forma di quel libero uscire da se stessi, e dalla conseguente capacità di appropriazione che sorge da un atteggiamento libero verso di sé e verso il mondo. Soltanto i greci ebbero, come Europei primogeniti, occhi “panoramici” – come li chiama Burckhardt: quello sguardo obbiettivo e impersonale sul mondo e su di sé, che sa confrontare e distinguere, e che sa riconoscere sé nell'altro»³³. Prerogativa dei greci rispetto ai popoli asiatici sarebbe stata quella di conoscere l'altro in quanto altro e di saperne fare qualcosa di proprio, di sottoporlo a una propria misura e a un proprio stile. L'Europeo, erede dei greci, sarebbe caratterizzato da una capacità di «libera appropriazione»³⁴. Tornano a risuonare in queste parole gli elementi messi a fuoco in precedenza: il carattere non-autoctono della cultura greca e la sua capacità di assimilazione. Vera cultura, per dirla con Nietzsche, è quella capace di attingere il più ampiamente possibile a fonti estranee ed eterogenee per poi sottoporle alla propria legge vincolante.

È proprio perché lo spirito europeo è caratterizzato da un inesauribile doppio movimento – di uscita da sé e di ritorno a sé – che esso può configurarsi come uno «spirito della critica [critica verso sé e verso gli altri], che sa distinguere, paragonare e decidere. La critica sembra essere qualcosa di puramente negativo, invece essa ha in sé quella forza positiva del negare, che mantiene in movimento ciò che è tramandato e ciò che sussiste, e favorisce il suo ulteriore sviluppo. La critica è il principio stesso del nostro progresso, in quanto dissolve e mobilita la realtà sussistente. [...] La critica a ciò che in generale sussiste, allo Stato e alla natura, a Dio e agli uomini, agli articoli di fede e ai pregiudizi: tale capacità di distinguere che tutto investe e interroga, che dubita e ricerca, è un elemento della vita europea senza il quale essa non sarebbe nemmeno concepibile. In strettissima connessione con questa disposizione alla critica si trovano anche tutte le altre caratteristiche dell'Europa: il procedere per continue crisi, lo spirito scientifico, il pensare e l'agire risoluti, l'espressione diretta anche di ciò che è sgradevole, il prevedere e il trarre conseguenze, e soprattutto: l'autentico tratto distintivo dell'individualità. Infatti, soltanto

³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, vol. XIII, p. 172; cfr. vol. IX, p. 234 [*Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. I, p. 168].

³³ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 90-91.

³⁴ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 91.

un uomo che sia in-dividuo, che rimanga indiviso, nonostante tutto ciò a cui prende parte, riesce in generale a distinguere e a decidere in modo così netto e determinato tra sé e Dio, tra sé e il mondo, tra sé e il suo popolo o il suo Stato, tra sé e i suoi simili, tra sé e il suo proprio “moi haissable” (Pascal), tra verità e menzogna, tra il “sì” e il “no”. L’antitesi allo spirito europeo è dunque la vita condotta in un’atmosfera che annulla i confini»³⁵. Dei tratti distintivi di quest’atmosfera asiatica, o, *rectius*, giapponese, fa un sommario elenco, menzionando «l’unità priva di contrasti [...] tra uomo e mondo»³⁶; l’essenze dei legami di parentela e di quelli sociali dalla critica; il riserbo e la ritrosia a dar troppo nell’occhio; la ricerca del compromesso nei rapporti interpersonali e il rifiuto del contrasto aperto; il rispetto dei costumi e delle convenzioni vigenti, nonché più in generale del «sistema indiretto delle mediazioni»³⁷, che non consente mai all’individuo di prendere voce per sé. In un rilievo esplicativo alla Hippolyte Taine, Löwith collega l’atmosfera “interiore” giapponese a quella ambientale e climatica, facendo rilevare come l’aria in Europa sia «più asciutta» di quella in Giappone, il cui clima umido fa sì che la nettezza e la chiarezza dei colori e delle linee scompaiano «come in un vapore e in una nebbia che tutto avvolge e compenetra»³⁸. Löwith rende icastiche queste differenze contrapponendo «i templi di marmo sulla nuda roccia dell’Acropoli» alle «urne di legno nel bosco di Iside»³⁹. Da una parte vi sono dunque forme che spiccano e i cui contorni netti le fanno spiccare l’una rispetto all’altra, nella loro convergenza ma anche nella loro divergenza; dall’altra c’è invece uno svaporare dei confini e dei segni di demarcazione, un rifrangersi indistinto di tutto in tutto.

A far maturare questo spirito prima greco e poi europeo (questo spirito antiasiatico, critico, imperniato intorno all’individualità) è, infine, un’altra caratteristica che accomuna storicamente Grecia ed Europa: quello di essere state costituite da popolazioni che, pur nelle loro diversità anche spiccate, si sono sempre attribuite un’unità ideale. «Lo spirito greco è ampiamente differenziato in sé. Esso non conosce l’uniformità, vive in quella divisione e plurilateralità che corrisponde alla varia natura delle popolazioni elleniche, e alla mobilità del loro spirito»⁴⁰. È questa la peculiarità dell’*arcipelago* greco, cantato anche nell’omonima poesia di Hölderlin. L’arcipelago è – geograficamente parlando – un insieme di isole che, pur permanendo tali, cioè divise tra loro, autonome, si raccolgono in un paesaggio unitario, caratterizzato da una forte articolazione interna ma al contempo da una relativa uniformità. In questo *far gruppo* di un sistema di *isole* risiede storicamente e idealmente la libertà dello spirito greco, la sua capacità di aprirsi all’altro e di riportarlo presso di sé, senza cadere né nell’annichilimento dell’altro né nella dissoluzione di sé. L’arcipelago greco, nella sua convergente divergenza, vale come metafora dell’Europa: di questo complesso assai eterogeneo di popoli e nazioni che si sono sempre attribuite un tessuto comune, uno sfondo condiviso. Löwith ricorre infine a Jacob Burckhardt, secondo cui europeo è «l’esprimersi di *tutte* le forze in monumento, immagine e parola, istituzione e partito, fino all’individuo; il trascorrere dello spirituale da *tutte* le parti e in *tutte* le direzioni; il tendere dello spirito a lasciare dietro di sé

³⁵ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 92-93.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 93-94.

testimonianza di *tutto* ciò che è in esso, e a non sacrificarsi silenziosamente, come l'*Oriente*, alle monarchie universali e alle teocrazie»⁴¹. Da una parte un tutto come *raccolta* del molteplice; dall'altra un'unità tendenzialmente monolitica e indivisa.

Se Löwith parla dunque di un'unità europea, quest'ultima va intesa innanzitutto come unità culturale, sebbene essa si sia poi riverberata anche in specifici progetti politici. «L'unità dell'Europa [...] non è determinata né in senso geografico né in senso razziale; non dal "sangue" né dal "suolo". [...] Il nucleo della sua unità non va dunque assolutamente inteso in senso materiale; esso rimanda invece a un comune modo di sentire, di volere e di pensare sviluppatosi nel corso della *storia* europea, e a una determinata modalità di concepire e di dare forma a se stessi e al mondo. L'Europa: questo è lo *spirito* europeo e il suo comune custode. Anche la Grecia, nonostante la rivalità tra le sue città, con la lega anfizionica si pose a comune difesa del tempio di Delfi; nello stesso modo si comportò l'Impero romano nei confronti di Ellade e di Roma, e così fece anche l'imperatore nel Medioevo con l'Occidente cristiano. Le lotte politiche del periodo del Rinascimento avevano la loro comune base spirituale nella rinascita e nel culto dell'eredità greca e latina; e l'umanesimo tedesco di Herder e di Humboldt, di Schiller e di Goethe, a cui non corrispondeva alcuna formazione politica, visse e si sviluppò nell'ambito della comune fede in *un unico* spirito dell'umanità europea. Dopo la dissoluzione della tradizione ecclesiastica, la voce letteraria in cui si espresse la comune difesa dell'unità dello spirito europeo furono gli scambi e gli epistolari tra gli spiriti migliori dell'epoca (Erasmus, Leibniz, Voltaire, Diderot), che superarono i confini di tutte le nazioni, e che sostituirono la più antica unità della cultura ecclesiastica su base classica»⁴². Löwith fa un quadro sintetico anche degli eventi storico-politici che hanno caratterizzato il formarsi, il consolidarsi e il preservarsi dell'unità europea: alla lotta greca contro la barbarie asiatica è seguita l'ambiziosa impresa di Alessandro Magno; poi sono seguite le gesta di Cesare, «che con la conquista della Gallia rese accessibile il centro dell'Europa»⁴³, e quelle dei suoi successori, che fondarono l'Impero romano; l'eredità di quest'ultimo fu raccolta dalla chiesa Cattolico-romana e successivamente dal Sacro Impero romano-germanico (*Heiliges Römisches Reich deutscher Nation*), che ebbe fine solo nel 1806, con la battaglia di Jena. In tutto ciò va detto – e Löwith non manca di precisarlo – che «la prima decisiva rottura dell'unità spirituale europea si verificò tuttavia già molto tempo prima, con la protesta tedesca di Lutero contro l'autorità universale del papato romano. Essa mise in dubbio, sia dal punto di vista religioso sia da quello politico, l'unità spirituale dell'Europa realizzata dalla Chiesa una e universale, ossia dalla Chiesa cattolica e dalla sua tradizione romana. *La cristianità ovvero l'Europa*, che nel 1799 Novalis ancora celebrava, non corrispondeva più, a partire dalla Riforma, a una realtà effettiva, ma – come la Grecità di Hölderlin – era soltanto espressione di una nostalgia che nasce dall'assenza»⁴⁴.

⁴¹ Cit. *ivi*, p. 94.

⁴² Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 6-7.

⁴³ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 6.

⁴⁴ *Ibidem*.

«L'ultimo avvenimento di portata autenticamente europea»⁴⁵ è secondo Löwith la Rivoluzione francese e il susseguente tentativo napoleonico di «unificare dal punto di vista politico e giuridico gli Stati e i popoli europei»⁴⁶.

La reazione alla violenza di Napoleone diede luogo, per mezzo del Congresso di Vienna e della Santa Alleanza (prima organizzazione europea di “*peacekeeping*”), al «concerto europeo», che in seguito, nella versione inglese del *balance of power* o dell’«equilibrio europeo», salvò ancora in momenti diversi il destino dell’Europa»⁴⁷.

Tuttavia, l’unità culturale europea comincia a perdere nerbo: si illanguidisce proprio in quanto unità *culturale*. L’unità dell’Europa tende ormai gradualmente ma sempre più ineluttabilmente a spostarsi su altri piani. L’«equilibrio europeo» – spiega Löwith – fu «l’ultima, la più debole e la più problematica forma di unità europea, poiché mancò a un tale compromesso tra interessi nazionali contrapposti ogni comunanza di idee, di leggi e di governo. L’Europa del XIX secolo non viveva più nella fede in una vera e propria missione; essa si limitò a diffondere ovunque le sue merci e la sua civilizzazione tecnico-scientifica»⁴⁸. La sola fede superstite nell’Europa nel corso dell’Ottocento è quella nel progresso scientifico. «Contro questa Europa delle imprese capitalistiche e imperialistiche, al cui moralità era priva di legge e il cui spirito era privo di una meta, nel secolo scorso si levò per la prima volta la critica dei popoli extraeuropei, che colpì l’Europa nei suoi fondamenti più riposti»⁴⁹. Tra questi critici radicali che si rivolgevano all’Europa dall’esterno Löwith cita in particolare i russi (Kireevskij, Dostoevskij, Tolstoj), i cinesi (Ku-hung-ming) e rammenta il ruolo assunto da Voltaire nello sfondamento dell’orizzonte chiuso europeo in direzione dell’Oriente confuciano (*Essai sur les moeurs et l’esprit des nations*). Eppure, continua il filosofo tedesco, «la stessa Europa aveva già prodotto la propria autocritica, che supera per radicalità, sincerità, serietà e ostinazione quella degli stranieri»⁵⁰. Il culmine di tale radicalità è individuato da Löwith nella scelta di chi, ormai amareggiato dalla piega presa dalla civiltà europea, compiva il gesto estremo di un tradimento e di un’apostasia spirituale, trasferendosi a Est per abbracciare una nuova cultura. Tuttavia, nel corso dell’Ottocento non mancarono numerose forme meno “drastiche” di critica interna all’Occidente. In Germania, in particolare, sulla scorta della rivendicazione di un’affinità elettiva della cultura tedesca con il mondo greco (che per i romantici della *Frühromantik* era oggetto di nostalgia), emerse un vigoroso impulso alla *Kulturkritik*, che culminò con Nietzsche. Ma su questo torneremo tra breve. Fu proprio il ritorno ai greci, promosso dal nuovo umanismo, a plasmare in terra tedesca la fisionomia dell’università, lo stile del pensiero e l’ideale di formazione.

La Prima Guerra Mondiale – accolta da molti con entusiasmo al momento del suo scatenarsi – fu vista e intesa come un’occasione di rinascita, come un evento decisivo che nella sua gravità avrebbe fatto piazza pulita di tutte le ipocrisie e i compromessi di quel mondo borghese incancrenito e marcescente tipico della *fin de siècle*. «In mezzo alla miseria e alla distruzione generali, essa [la guerra] suscitò negli spiriti migliori la speranza che proprio da quella comune rovina potesse sorgere un nuovo bene comune: un nuovo

⁴⁵ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 7.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

ordine dell'Europa che facesse rinascere il suo concetto ormai privo di senso; sebbene all'inizio soltanto in individui isolati, che come una silenziosa comunità formano la coscienza dell'Europa»⁵¹. Löwith cita in particolare le *Lettere* di Rilke dal 1914 al 1926, i saggi di Hugo von Hofmannstahl (*Die Berührung der Sphären*), i lavori di Max Scheler (*Der Genius des Krieges*) e le poesie di Stefan George (in particolare *Der Krieg*). Ma si potrebbe fare riferimento anche a Ernst Jünger, a Thomas Mann, a Alfred Kerr, a Robert Musil, a Richard Dehmel, a Gerhart Hauptmann e ai rappresentanti della *rivoluzione conservatrice*⁵². Heidegger trarrà manifestamente alimento da questo retroterra, pervaso per lo più da sentimenti di rivolta antiborghese.

La Prima Guerra Mondiale fu una «guerra civile» che divise ulteriormente l'Europa⁵³, che ne esasperò problemi e lacerazioni, piuttosto che consentirle di riconquistare la sua unità spirituale perduta. Alla fine della guerra i vincitori si sentirono in parte sconfitti, al punto che Clemenceau parlò di un successo che racchiudeva in sé un fallimento (*Grandezza e miseria di una vittoria*); mentre d'altro canto gli sconfitti si sentirono in parte vincitori, perché il senso della loro offensiva, il senso della loro protesta contro un'Europa decaduta e sgretolata, rimaneva ancora intatto e più che mai valido. Anzi, «l'Europa aveva perso la sua guerra con Wilson e con Lenin. Si trovò da allora in sospeso tra l'America e la Russia, e dovette nuovamente richiedere la loro assistenza economica e politica per poter combattere al proprio interno»⁵⁴. Come si sa, il trattato di Versailles con cui si chiuse la Prima Guerra mondiale fu una sventura carica di conseguenze a lungo termine: essa alimentò lo spirito di rivalse, il revanscismo, di un'intera nazione che si sentiva di aver agito in base a giustificate ragioni e che poi si era vista punire oltremisura dalle altre potenze. Löwith indica quale vera e propria spina dorsale dei conflitti europei la contrapposizione di Inghilterra e Germania, la prima intenta a difendere i suoi interesse imperialistici e la seconda impegnata a conferire all'Europa una nuova fisionomia. Sono due potenze di segno opposto a confrontarsi: l'una *conservatrice* e l'altra *rivoluzionaria*. Ma ciò non toglie, secondo Löwith, che entrambe queste spinte – l'una di mantenimento e l'altra di sovvertimento dello *status quo* – siano *extraeuropee e antieuropee*. La prima, l'Inghilterra, si muoveva politicamente partendo dallo scacchiere internazionale del suo impero e considerava l'Europa solo come una zona circoscritta di un più ampio scenario di interessi. Ma anche la Germania, ricorda Löwith, consumava in quegli anni postbellici il suo definitivo distacco dallo spirito europeo. L'insuccesso della Repubblica di Weimar, che era sorta sulla base di un instabile compromesso con il precedente ordine aristocratico e militare di matrice prussiana e che fu sempre considerata da una significativa parte dell'*intelligenzia* una confusa soluzione di compromesso, una mezza misura in stile borghese e liberale⁵⁵, diede la stura al dilagare di

⁵¹ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 9.

⁵² Sulla «Rivoluzione conservatrice» o «Modernismo reazionario» si vedano Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, terza edizione accresciuta di un volume integrativo, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989; Jeffrey Herf, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich* [v. or.: *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and in the Third Reich*, Cambridge University Press, New York 1984], tr. it. di Marco Cupellaro, Il Mulino, Bologna 1988; Ernst Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, Sugarco, Milano 1997.

⁵³ Della Seconda Guerra Mondiale come «guerra civile europea» parla Ernst Nolte, *La guerra civile europea 1917-1945. Nazional-socialismo e bolscevismo*, Sansoni, Milano 2004.

⁵⁴ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 11.

⁵⁵ Sulla Repubblica di Weimar come aggregato instabile di stato monarchico e aristocratico e sistema democratico si vedano Richard J. Evans, *La nascita del Terzo Reich* [v. or.: *The Coming of the Third Reich*, 2003], tr. it. di Valentina Pecchiar,

violente spinte antieuropee, che procedevano – attraverso la mediazione di Ernst Krieck, Alfred Rosenberg, Alfred Baeumler e Hans Heyse – al rigetto della tradizione romano-cristiana, per rivendicare una discendenza da una Grecia la cui immagine veniva «interpretata “nordicamente”»⁵⁶.

L'ostilità nei confronti della vecchia Europa (intesa come sistema culturale e politico) e il proposito di una sua ristrutturazione, ridefinizione e riconfigurazione del continente europeo viene accostata da Löwith, con la complicità di Dostoevskij, all'intervento russo in Asia. Löwith desume il suo modello interpretativo da un allora influente testo di Hermann Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus* (pubblicato nel 1938)⁵⁷. Rauschning, figlio di una facoltosa famiglia di *Junker*, proprietari terrieri prussiani appartenenti alla casta militare, era divenuto luogotenente durante la Grande Guerra e successivamente fece il suo ingresso nella NSDAP (1926), fino a essere eletto presidente del senato di Danzica (1933-1934). Successivamente, in aperto contrasto con il *Gauleiter* Albert Forster egli abbandonò il suo ufficio e, a partire dal 1936, prese la via dell'esilio, risiedendo prima in Svizzera, poi in Francia e in Inghilterra e infine negli Stati Uniti⁵⁸. La vicenda di Rauschning può essere considerata in qualche modo esemplare, nella misura in cui egli, da rappresentante di quei gruppi nazionalisti, monarchici e conservatori che vedevano nel sistema liberale della Repubblica di Weimar (e a maggior ragione nell'incombere della minaccia comunista) la causa del declino sociale, militare e culturale della Germania, gettata dal Trattato di Versailles in un umiliante stato di prostrazione, vide nella NSDAP l'unica soluzione ai problemi tedeschi, l'unica via offerta per ristabilire la dignità della nazione e per riconquistare l'antica grandezza del *Reich*. Liberalismo e comunismo erano entrambi etichettati come fenomeni di decadenza. Tuttavia, Rauschning, messo di fronte alle pressanti richieste del partito (di procedere alla *Gleichschaltung*, di arrestare i preti cattolici scomodi, di privare gli ebrei del diritto di voto, di eliminare le forze politiche di opposizione), riuscì a guardare oltre il velo della propaganda, del trionfalismo, della glorificazione, per scorgere la vera natura del nuovo regime, una natura – come egli la definì – *nichilistica*. Rauschning, infatti, che divenne uno dei più feroci e ostinati detrattori di Hitler, si convinse che la rivoluzione nazionalsocialista era priva di un obiettivo determinato: il suo unico interesse sarebbe stato la rivoluzione in sé. Essa aveva annientato (o stava procedendo all'annientamento) di tutti i vecchi e venerabili ordinamenti sociali e stava smantellando la religione e la

Mondadori, Milano 2005, parte seconda (= *Il fallimento della democrazia*). Una preziosa sintesi della questione è fornita anche in Enzo Collotti, *Hitler e il nazismo* [1994], Giunti, Firenze 1996², capitolo 1 (= *La crisi di Weimar e l'affermazione del nazismo*).

⁵⁶ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 13.

⁵⁷ Hermann Rauschning, *La rivoluzione del nichilismo* (v. or.: *Die Revolution des Nihilismus*, 1938), Armando, Roma 1994. Rauschning pubblicò anche nel 1940 il noto testo *Gespräche mit Hitler*, in cui egli, vantando un'abituale frequentazione del Führer, riferisce i discorsi privati di cui era stato testimone. Rauschning sostenne di aver incontrato Hitler più di cento volte nel periodo tra il 1934 e il 1936. Tuttavia, sono effettivamente documentati solo quattro incontri tra i due, nessuno dei quali di carattere privato. Il testo contiene numerose affermazioni che si sono dimostrate false e attribuisce a Hitler alcune frasi inverosimili. L'ipotesi che si tratti di un falso è tuttavia essa stessa controversa, perché il libro è una prova di quanto precoci fossero i piani di guerra di Hitler. Su questa disputa si vedano Theodor Schieder, *Hermann Rauschning "Gespräche mit Hitler" als Geschichtsquelle*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1972, e Fritz Tobias, *Auch Fälschungen haben lange Beine. Des Senatspräsidenten Rauschning «Gespräche mit Hitler»*, in Karl Corino (a cura di), *Gefälscht! Betrug in Politik, Literatur, Wissenschaft, Kunst und Musik*, Eichborn Verlag, Frankfurt am Main 1990.

⁵⁸ Jürgen Hensel, Pia Nordblom (Hrsg.): *Hermann Rauschning. Materialien und Beiträge zu einer politischen Biographie*. Fibre-Verlag, Osnabrück 2003.

cultura tedesche. Secondo Rauschning la «rivoluzione è distruzione» e null'altro⁵⁹. In questo senso Rauschning traccia un parallelo tra bolscevismo e nazionalsocialismo: si tratterebbe in entrambi i casi di due sovvertimenti fini a se stessi, animati da un puro impulso distruttivo e annichilatorio. Sembrano riecheggiare in questa lettura degli avvenimenti le profetiche pagine dei *Demoni* (1872), in cui Dostoevskij interpreta l'ansia e l'impazienza rivoluzionaria come un annientamento nichilistico di tutti i più alti ed eccezionali conseguimenti spirituali, artistici, culturali. Un'astratta idea di uguaglianza e di popolo non fa altro, secondo Dostoevskij, che produrre livellamento e appiattimento, rendendo impossibili le più nobili ed elevate espressioni dell'uomo. Il gesto pantoclastico della rivoluzione è analogo a quello di Erostrato, che nel 356 a.C. distrusse il tempio di Diana ad Efeso. Bisogna sgombrare il campo, fare *tabula rasa*, distruggere i vecchi monumenti se si vuole preparare il terreno per l'avvento del nuovo, per quanto quest'ultimo rimanga indeterminato, o evocato solo astrattamente. Nei *Dialoghi dei morti*, che si rifanno al modello di Luciano, Fontanelle fa disputare Erostrato con Demetrio Falereo, che aveva fatto erigere ad Atene, a propria gloria, 360 statue. Erostrato spiega: «La terra assomiglia a grandi lastre di marmo dove ciascuno vuole scrivere il proprio nome. Quando le lastre sono piene, bisognerà pure cancellare i nomi già scritti per metterne di nuovi. Che accadrebbe, se tutti i monumenti degli antichi esistessero ancora?». Come spiega Hans Blumenberg, «Erostrato difende la distruzione col paradosso che essa sola procura agli uomini lo spazio per immortalarsi»⁶⁰. Una vicenda analoga è quella raccontata da Yukio Mishima ne *Il padiglione d'oro*, in cui un monaco balbuziente non è più in grado di reggere il “peso” della millenaria tradizione rappresentata dal tempio buddhista presso cui egli offre servizio e allora si risolve a incendiarlo.

Rauschning prese dunque coscienza che il movimento capeggiato da Hitler non era in alcun modo nazionalista, ma si faceva appunto espressione di uno spirito rivoluzionario estremista, che in qualche modo collimava con quello russo. «Il nazionalsocialismo – si spinse a scrivere – è indubbiamente un movimento rivoluzionario genuino nel senso del conseguimento finale su vasta scala della sollevazione di massa sognata dagli anarchici e dai comunisti». ("Revolution of Nihilism", pg 19)⁶¹.

Löwith, nel riprendere quest'impostazione, ricorda come Rauschning avesse previsto con tre anni di anticipo il patto di non aggressione firmato da Russia e Germania agli albori della Seconda Guerra Mondiale⁶². Questa insospettabile e imprevedibile

⁵⁹ Sul punto cfr. Richard J. Evans, *La nascita del Terzo Reich* [v. or.: *The Coming of the Third Reich*, 2003], tr. it. di Valentina Pecchiari, Mondadori, Milano 2005, pp. 491-492.

⁶⁰ Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza* [v. or.: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979], introduzione all'edizione italiana di Remo Bodei, tr. it. di Francesca Rigotti, revisione di Bruno Argenton, Il Mulino, Bologna 1985, p. 54.

⁶¹ Rauschning scrisse il suo libro nel tentativo di spronare i compatrioti tedeschi a dare inizio a una contro-rivoluzione che restaurasse l'ordine preesistente, e cioè la monarchia (che secondo lui era l'unica forma di governo adatta alla Germania).

⁶² Il patto di non aggressione tra Russia e Germania (altrimenti noto come patto Molotov-Ribbentrop, in onore dei due firmatari: il ministro degli esteri sovietico Vyacheslav Molotov e il ministro degli esteri tedesco Joachim von Ribbentrop) fu stipulato il 23 agosto 1939. Il patto includeva un protocollo in base a cui si prevedeva la divisione dell'Europa centrale in due aree di influenza, una tedesca e una russa, e la spartizione della Polonia. I due alleati stabilivano di lasciare mano libera l'uno all'altro nella propria area di influenza, consentendo anche eventuali occupazioni militari. L'accordo prevedeva anche la vendita di petrolio e generi alimentari, riducendo così i rischi di un blocco dei rifornimenti imposto dagli inglesi, così come era successo nella Grande Guerra, quando la Germania era stata quasi ridotta alla fame. A questo punto Hitler era pronto per proseguire la sua azione militare in direzione della Polonia, e, se necessario, della Gran Bretagna e della

alleanza trova secondo Löwith una giustificazione nelle cose stesse: «Germania e Russia insieme: esse rivoluzionano politicamente, economicamente e spiritualmente la configurazione storica del continente euroasiatico»⁶³. Ciò è senz'altro l'ennesima testimonianza di una situazione di imbarazzo, di *impasse*, se non proprio di paralisi, in cui si trovò la cultura tedesca durante il consolidamento del regime di Hitler. L'avvento dei due opposti totalitarismi produsse una sorta di “effetto morsa”, provocò un accerchiamento. La cultura tedesca – soprattutto quella universitaria – era in larga misura anti-comunista e conservatrice. Ma Hitler stesso si era innalzato a paladino della lotta contro la “barbarie comunista”. Per cui, chi esprimeva delle critiche alla *Weltanschauung* marxista e comunista rischiava di essere automaticamente arruolato tra i sostenitori del regime, o comunque la sua posizione rischiava di tradursi in un aiuto indiretto alla NSDAP. Il problema avvertito da molti fu quello di continuare a dar voce alle loro riserve nei confronti del comunismo, smarcandosi però al contempo dalla linea del partito⁶⁴.

Tuttavia, come precisa Richard Evans, Rauschning nella sua appassionata invettiva contro il Terzo Reich, «che terminava con un fervido appello alla restaurazione dei valori conservatori autentici, [...] si limitava a usare la parola “rivoluzione” come un manganello retorico con cui punire i nazisti per aver rovesciato un ordine che gli stava a cuore»⁶⁵. Se Rauschning affratella, sotto l'etichetta di *rivoluzione nichilista*, il nazionalsocialismo e il comunismo, Löwith da parte sua include in un'unica progressione storica i movimenti del 1789, del 1848 e del 1917 – filiazione storicamente acquisita, ma che in Löwith assume una coloritura sinistra proprio per via del parallelo tra nazismo e comunismo, quasi che entrambi derivassero da un medesimo ceppo e fossero espressione di quella serie di convulsioni, fibrillazioni, spasmi e sussulti che agitava l'Europa ormai da un secolo e mezzo.

Emerge dunque un problema essenziale: come intendere il concetto di «rivoluzione»⁶⁶? E come intendevano i nazisti la propria rivoluzione? A fornire valide

Francia, che avevano offerto la loro alleanza ai polacchi. Il trattato di non aggressione venne rispettato fino al 22 giugno 1941, quando Hitler, con l'Operazione Barbarossa, diede inizio all'invasione della Russia.

⁶³ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 16.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer ha affermato in un'intervista: «Direi che i totalitarismi, opposti eppure uguali, sono stati uno dei fenomeni funesti che hanno segnato il ventesimo secolo. Ho vissuto come un tragico dilemma la situazione senza scampo in cui ci siamo trovati sotto il regime nazionalsocialista: Ritenevo allora mio dovere morale far sapere ai miei allievi che ero contro Hitler. Ma quando Hitler dichiarò guerra a Stalin, era difficile far capire loro che ero al tempo stesso anche contro Stalin. Un dilemma esistenziale in cui non si sapeva che fare. Alcuni miei allievi, Walter Schulz per esempio, vissero ciò come una vera e propria crisi» (*I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer*, in Antonio Gnoli, Franco Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, p. 91 [non essendoci indicazioni precise, si può desumere da alcuni riferimenti che l'intervista è stata raccolta verso la fine del 1999]).

⁶⁵ Richard J. Evans, *La nascita del terzo Reich*, cit., p. 492.

⁶⁶ Reinhard Koselleck ha definito il *tempus novum* o *modernum* come l'età in cui per la prima volta nella storia dell'umanità – anche rispetto alla storia antica e a quella medievale – il tempo si storicizza e la storia diventa progressiva. «Il tempo – scrive Koselleck – non si accontenta di restare la forma nella quale si svolgono tutte le storie; acquista esso stesso una qualità storica. Dunque la storia non si pone più nel tempo, ma grazie al tempo. Il tempo acquista un carattere dinamico, poiché diventa una forza della storia stessa» (*Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (v. or.), Marietti, Genova 1986, p. 258 segg.). Tale caratterizzazione ha una base etimologica, la cui pregnanza non è casuale dal momento che gli accadimenti storici non sono possibili senza atti linguistici. «Moderno» deriva dal latino *modo* che, inteso temporalmente, significa «ora, adesso, subito» e anche «or ora, poco fa, recentemente». Il moderno è quindi l'età della provvisorietà, del cambiamento, dell'evoluzione. In questo scenario in rapida trasformazione, plasmato in misura essenziale dall'umanesimo, è l'uomo a entrare prepotentemente in scena, e in particolare l'uomo come individuo. «Il primo e più diffuso approccio al moderno è costituito dall'idea che esso corrisponde alla nascita dell'individuo» (Paolo Prodi, p. 54). L'individuo è l'espressione del moderno sul versante antropologico. Correlato all'affermazione dell'individuo è il prender piede delle

indicazioni in merito è Ernst Nolte, secondo cui un «concetto normativo della rivoluzione» consta di tre elementi: un ampliamento della libertà degli individui (ideale *emancipatorio*), una trasformazione fondamentale dell'economia e un trasferimento di potere. La “rivoluzione” nazionalsocialista ha una fisionomia assai paradossale: pur proclamandosi come una rottura rivoluzionaria (mediante la retorica dell'*Aufbruch*), essa soddisfa solo il terzo dei punti suddetti⁶⁷, e anche questo ambigualmente, visto che Hitler – pur nella cornice di un pluriennale ricorso al populismo e a violente azioni esemplari – fu regolarmente nominato cancelliere. Ma «quella che per un momento poteva sembrare la formazione di un normale governo, si rivelò molto presto come un'assunzione di potere da parte di *un solo* partito, e già nell'estate nessuno poteva più dubitare del fatto che c'era stata una presa di potere rivoluzionaria»⁶⁸.

La rivoluzione nazionalsocialista, spiega Nolte, «intendeva se stessa [...], sia pure con valutazioni opposte, non diversamente da come volevano intenderla i suoi più decisi oppositori: come controrivoluzione, e in ciò si rivela già molta parte del suo carattere rivoluzionario e paradossale. Rivoluzionario fu il modo in cui essa sconfisse i propri avversari, come in una guerra civile: con arresti di massa, divieti di partito, il trasferimento in campi di concentramento, metodi che in gran parte erano “selvaggi” e che venivano praticati dalle SA, una formazione composta per la maggior parte da operai e disoccupati; “controrivoluzionario” rimaneva, dal punto di vista del concetto normativo di rivoluzione, il fine antimarxistico dell'annientamento dei partiti socialisti, della lotta alla decadenza “liberalistica” e dell'annullamento dell'emancipazione ebraica come presunta infiltrazione di un popolo straniero»⁶⁹. In questa prospettiva il nazionalsocialismo pare attuare una «rivoluzione controrivoluzionaria»⁷⁰. Esso sembrerebbe distinguersi nettamente dalle rivoluzioni

rivoluzioni, parola che con l'avvento della modernità cambia il suo stesso significato. Durante il medioevo, infatti, essa era intesa nel senso del movimento circolare degli astri, delle rivoluzioni dei corpi celesti («rivoluzione» discende dal latino tardo *revolutionem*, che deriva dal verbo *revolvere*, «rotolare indietro, rivoltolare, ritornare»). Successivamente essa designa un cambiamento vorticoso e repentino, che può collocarsi a livello sociale, politico, economico oppure delle mentalità e delle conoscenze. Questa pluralità di accezione si è stratificata nell'odierna polivocità del termine, che contempla entrambi gli intendimenti. «Al concetto di individuo è [...] strettamente legato il concetto di *rivoluzione* non soltanto nel suo significato politico ma in un senso culturale molto più ampio: la visione di un mondo continuamente in trasformazione e modificabile per intervento dell'uomo» (Paolo Prodi, p. 54). In questo modo viene profondamente alterata la visione del mondo, che non è certamente più il cosmo greco, ma non è più neppure quella «grande catena dell'essere» (Cfr. Lovejoy) che nel Medioevo era capace di connettere strettamente e di vincolare l'uno all'altro tutti i «gradi» della realtà. Con il mondo moderno l'unità si spezza e l'orizzonte, prima uniforme e comune, si frantuma in una molteplicità di orizzonti dietro cui si stagliano sempre nuovi orizzonti.

⁶⁷ Ernst Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia* [*Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Verlag Ullstein, Berlin-Frankfurt am Main 1992], tr. it. di Nicola Curcio, Laterza, Bari-Roma 1994, p. 133. Non solo la «rivoluzione» nazionalsocialista portò a un restringimento delle libertà, ma Hitler non fece altro che «soddisfare la volontà dei suoi mandanti industriali» (*ibidem*, p. 133).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 134-135.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 136. Anche Evans riscontra le stesse ambiguità: «I nazisti, con la loro caratteristica tendenza a tenere il piede in due scarpe, utilizzarono sì la retorica della rivoluzione, ma al contempo sostennero di essere saliti al potere con mezzi legittimi e secondo quanto previsto dalla struttura politica esistente. Pochi furono i loro atti effettivi per cancellare le istituzioni centrali della Repubblica di Weimar o per sostituirle con qualcosa di diverso: in questo senso, l'abolizione della carica di presidente del Reich nel 1934 fu un episodio quasi unico. Preferirono piuttosto lasciare che si atrofizzassero, come nel caso del Reichstag, che dopo il 1933 fu convocato di rado e solo per ascoltare i discorsi di Hitler, o del gabinetto del Reich, il quale finì per non riunirsi più. D'altro canto, neppure ciò che era nei desideri delle élite conservatrici – ossia una reale controrivoluzione con la partecipazione dei nazionalsocialisti, che sarebbe dovuta sfociare nella restaurazione del Reich guglielmino o in qualcosa di molto simile, con o senza il Kaiser sul trono – si concretizzò. Qualsiasi cosa sia

autentiche menzionate in precedenza. Tuttavia, come ricorda Nolte, il concetto normativo di rivoluzione ha avuto riscontro solo nelle fasi iniziali delle rivoluzioni storicamente date. Emblematico è il caso della rivoluzione francese del 1789, in cui ben presto la spinta rivoluzionaria si tradusse nel periodo del Terrore giacobino (1793-1794). Questa degenerazione era d'altronde già prefigurata nell'idea di dittatura del popolo, che era implicita nella teoria della «volontà generale» di Rousseau: tale volontà viene inizialmente espressa dal popolo; ma, una volta stabilita, non ammette eccezione alcuna⁷¹. Qui corre il discrimine tra un sistema strettamente democratico come quello concepito dalla rivoluzione francese e un sistema liberale rappresentativo come quello inglese⁷². La tendenza alla degenerazione totalitaria delle rivoluzioni – ulteriormente accentuata dagli strumenti propagandistici di massa delle dittature del XX secolo – non farebbe altro che accomunare gli eventi del 1789, del 1917 e del 1933 (nonché la presa del potere da parte dei fascisti in Italia nel 1922). Tuttavia, se è vero che la Rivoluzione francese è stata la «prova generale di molte delle principali ideologie che comparvero sul palcoscenico della storia europea nei due secoli successivi, da comunismo e anarchia a liberalismo e conservatorismo», è vero anche che «i nazisti si consideravano i demolitori di tutto ciò che la Rivoluzione francese aveva generato e il loro proposito era di spostare le lancette dell'orologio, almeno di quello della politica, molto più indietro, fino all'inizio dell'alto Medioevo. Il loro concetto di popolo era razziale, piuttosto che civico. Tutte le ideologie partorite dalla rivoluzione francese dovevano essere soppresse e la rivoluzione nazista sarebbe stata la negazione storica, a livello mondiale, del suo predecessore francese, non il suo coronamento»⁷³. Evans nota come il progetto nazionalsocialista non contemplasse un'idea complessiva di riordino della società, ma si limitasse a una strategia di mera conquista del potere. Una volta conseguito il suo obiettivo e garantitosi un potere pressoché incondizionato con i provvedimenti dei primi mesi di governo, Hitler, già il 6 luglio 1933 può annunciare in un discorso ai funzionari nazisti di alto rango che la fase della «rivoluzione» è finita e che da quel momento in poi si sarebbe trattato di

successa nel 1933, non si trattava di una restaurazione di ispirazione conservatrice. La violenza che caratterizzò la presa del potere conferiva all'evento una tipica aura rivoluzionaria e la retorica della "rivoluzione" utilizzata dai nazisti non venne contestata da nessuno dopo il giugno 1933» (Evans, p. 492).

⁷¹ Cfr. Jacob L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, tr. it. di Maria Luisa Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 1952; Hannah Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963 (tr. it., *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1965). Nello studio della Arendt Nello studio della Arendt le rivoluzioni liberali e borghesi sette-ottocentesche, e la rivoluzione americana in particolare, che affermarono nella società un'idea della storia come progresso, sono paragonate alle rivoluzioni del Novecento, di cui quella russa è il simbolo. In tutte la Arendt individua una tensione e contraddizione tra le istanze di democrazia di base e il carattere elitario della direzione del movimento rivoluzionario. L'esito totalitario di tante rivoluzioni, e soprattutto di quelle del Novecento priva la nuova società del contenuto di partecipazione democratica diretta che aveva mosso la rivoluzione.

⁷² Sul punto cfr. Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà* (v. or.: *Two Concepts of Liberty*, 1958), tr. it. di Marco Santambrogio, postfazione di Mario Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2000. Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu, estimatore del sistema politico inglese, nella sua opera classica *Lo spirito delle leggi* (1748) impostò una critica dell'assolutismo regale che poté estendersi anche a quello democratico. Montesquieu infatti non classificava le varie forme istituzionali rispetto al numero di individui che esercitavano il potere; l'elemento discriminante diveniva la presenza o meno di un governo costituzionale. In questo modo la monarchia si avvicina alla repubblica in quanto entrambi hanno leggi stabili e fisse, mentre il dispotismo risulta indipendente dal fatto che il potere sia esercitato da uno solo. Secondo Montesquieu, per evitare la degenerazione delle varie forme di governo in dispotismo, erano necessarie delle leggi costituzionali e dei sistemi di bilanciamento tra i vari poteri. In questo senso lo studioso francese arrivò a teorizzare la divisione dei tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario) e la necessità di un'assoluta indipendenza della magistratura.

⁷³ Evans, p. 493.

consolidare e assimilare tutto ciò che era stato così repentinamente conseguito⁷⁴. Doveva aprirsi, in definitiva, una fase di «evoluzione». Hitler si poneva, sia sul piano politico che su quello culturale, nell'ottica di conservare quanto c'era di buono e di eliminare l'inutile o il dannoso. La rinascita nazionale che la base elettorale nazista si attendeva dall'assunzione del potere da parte di Hitler «significava soprattutto la riaffermazione della posizione della Germania nel mondo, il sovvertimento del trattato di Versailles e delle sue disposizioni e il ripristino, con ogni probabilità per mezzo di una guerra, dell'egemonia tedesca in Europa. Uomini di questo tipo, quindi, non erano rivoluzionari neanche in senso lato: non avevano alcuna concezione, o quasi, di una trasformazione interna della Germania che si spingesse oltre l'epurazione di ebrei e "marxisti"». Lo stesso spirito rivoluzionario ed estremista delle SA (*Sturmabteilungen*: reparti d'assalto), che si rivelò ben presto un problema per Hitler, impegnato appunto in una stabilizzazione della situazione e quindi in uno stemperamento degli eccessi, consisteva «nella prosecuzione delle risse e degli scontri cui avevano fatto l'abitudine durante la conquista del potere»⁷⁵. Hitler in molti casi – tra cui la solenne cerimonia di insediamento del Reichstag nella cappella militare di Potsdam dopo le elezioni del marzo 1933 – fece ostentatamente ricorso ai simboli del vecchio potere, come a voler stabilire una continuità⁷⁶. Certamente si trattava di manovre atte a rassicurare le ali più conservatrici del suo schieramento; ma c'era dell'altro. La NSDAP si era fatta espressione dei valori prussiani e bismarckiani di nazionalismo, di militarismo, di costruzione di una grande Germania – valori che la Grande Guerra non aveva smantellato, bensì accresciuto a causa dell'umiliazione e dell'infamia inferta dai vincitori con le imposizioni del trattato di Versailles. «Le idee del nazismo si rifacevano in modo diretto a molti dei principi e dei concetti che si erano diffusi fra le élite colte tedesche fin dalla fine del XIX secolo. In seguito alla Prima Guerra Mondiale, tali principi e concetti non erano più appannaggio di una circoscritta minoranza rivoluzionaria, ma erano condivisi dalle principali istituzioni della società e della politica. Erano coloro che li rifiutavano in parte o nella loro totalità, ovvero i comunisti e i socialdemocratici, a definirsi rivoluzionari, e come tali

⁷⁴ «La conquista del potere – dichiara Hitler – richiede perspicacia. La conquista del potere in sé è semplice, ma è garantita solo da un rinnovamento degli esseri umani adeguato alla nuova forma. [...] un allevamento In questo momento la grande sfida è riprendere il controllo della rivoluzione. La storia dimostra che le rivoluzioni che hanno avuto successo al primo assalto sono più numerose di quelle che sono state anche in grado di rimanere in sella. La rivoluzione non deve diventare una condizione permanente, come se la prima rivoluzione dovesse ora essere seguita da una seconda, e la seconda da una terza. Abbiamo conquistato molto e avremo bisogno di un periodo molto lungo per assimilare tutto. [...] I prossimi sviluppi devono avvenire in forma di evoluzione, le circostanze esistenti devono essere migliorate» (Adolf Hitler, cit. in Evans, p. 493).

⁷⁵ Evans, p. 494. Le SA (o reparti d'assalto, o camicie brune), composte per lo più da disoccupati e da operai e guidate da Ernst Röhm, erano nate come il braccio violento della NSDAP, atto a provocare disordine e scompiglio. Esse furono molto utili a Hitler per la conquista del potere, ma divennero poi un grosso problema: infatti, il fanatismo della loro azione rivoluzionaria le rese scarsamente governabili e addomesticabili. Quando Hitler proclamò il passaggio dalla fase rivoluzionaria a quella dell'evoluzione, le SA rivendicarono la necessità di una «seconda rivoluzione». Hitler regolò i conti con questo gruppo riotoso ed irrequieto durante la cosiddetta "Notte di San Bartolomeo".

⁷⁶ Nolte cita in proposito il tono assai tradizionalistico di un'invocazione fatta dal governo il 1° febbraio 1933: «Più di 14 anni sono passati dai giorni infausti in cui, accecato da promesse interne ed esterne, il popolo tedesco si dimenticò dei beni più sommi del nostro passato, si scordò dell'Impero, del suo onore e della sua libertà, e perse tutto [...] 14 anni di marxismo hanno rovinato la Germania [...] Fedeli all'ordine del generale feldmaresciallo [il riferimento va al presidente von Hindenburg, NdA] vogliamo ora cominciare. Possa Dio onnipotente accogliere il nostro lavoro nella sua Grazia, conformare rettamente la nostra volontà, possa Egli benedire le nostre idee e colmarci della gioia della fiducia del nostro popolo. Dato che non è per noi che vogliamo combattere, ma per la Germania» (cit. in Nolte, p. 134).

erano considerati dalla maggioranza dei tedeschi»⁷⁷. La stessa denominazione di «Terzo Reich» insisteva su una continuità con il Primo Reich di Carlo Magno e con il Secondo Reich di Bismarck e del *Kaiser* Guglielmo. Il nazionalsocialismo non ebbe bisogno di azzerare la storia (magari creando un nuovo calendario), come accadde durante la Rivoluzione francese e durante la Rivoluzione russa⁷⁸. I promotori di queste rivoluzioni avvertivano la necessità di segnare una discontinuità netta con il passato, facendo ricominciare la storia da zero, all'insegna di un nuovo corso totalmente inedito. Neppure tra gli estremisti di destra della Germania nazista mancarono progetti analoghi, ma è degno di nota che la riforma del calendario proposta da Schönerer consistesse nella sostituzione del calendario cristiano con un calendario nazionalsocialista che predeva le mosse da un passato remoto, mitico.

Sorge allora una domanda: la «rivoluzione controrivoluzionaria» del nazionalsocialismo non coincide in questo modo con la «rivoluzione conservatrice»? I tratti di continuità e le analogie non mancano, ma non bisogna trascurare le notevoli differenze. Come detto più sopra, il nazionalsocialismo disattese le aspettative della rivoluzione conservatrice. Infatti Hitler e i suoi accoliti non procedettero a una mera restaurazione dei valori tedeschi della seconda metà dell'Ottocento (il Secondo Reich), ma guardarono ben più indietro, verso età che si perdevano nella nebbia dei secoli. Questo rimando non era affatto casuale: infatti preparava la ventata di «irrazionalismo» che avrebbe travolto la Germania, con riferimenti fanatici alla purezza della stirpe tedesca e con l'enfasi sull'ideologia del *Blut und Boden*. Insomma, se il nazismo voleva conservare qualcosa, non si trattava tanto di un sistema dell'immediato passato (e ancora vivo nel presente), con cui confrontarsi nel contesto di una dialettica politica riformista, ma si trattava di origini imperscrutabili, la cui rievocazione serviva appunto a eludere, se non a esautorare apertamente, tale dialettica.

Con ciò, tuttavia, non vanno comunque trascurate le continuità tra rivoluzione bolscevica e rivoluzione nazionalsocialista. È soprattutto Ernst Nolte a insistere su queste omologie nel contesto di studi storici che gli sono valsi l'etichetta – invero schematica e retorica – di “revisionista”. Nolte fa notare come la Rivoluzione d'ottobre non fosse «un'insurrezione contro un *ancien régime*, come fu la Rivoluzione francese del 1789, bensì fu una rivoluzione all'interno di una rivoluzione, quella cioè di febbraio (secondo il vecchio calendario) con la quale fu rovesciato lo zarismo»⁷⁹. L'insurrezione armata del 6 e 7 novembre 1917 (secondo il calendario gregoriano⁸⁰) era stata giustificata dalla diffusione e dall'avvaloramento di voci relative a un nuovo colpo contro la rivoluzione progettato dal governo provvisorio di Kerenski (dopo il fallito colpo di stato di Kornilov) e avvenne sotto il mantello della «legalità dei Soviet». «Da un certo punto di vista dunque anche a Pietrogrado si trattò di una presa di potere “legale” e

⁷⁷ Evans, p. 495.

⁷⁸ Durante la Rivoluzione russa del 1917 Lev Davidovič Trotskij proclamò che i secoli che avevano preceduto la rivoluzione andavano relegati nella «pattumiera della storia». Cfr. per esempio Lev Trotskij, *Storia della rivoluzione russa*, edizione it. a cura di Livio Maitan, 2 voll., Mondadori, Milano 1969.

⁷⁹ Nolte, p. 136.

⁸⁰ In Russia la riforma gregoriana entrò ufficialmente in vigore solo il 14 febbraio 1918 (1 febbraio 1918 secondo il calendario giuliano seguito in precedenza). La Chiesa ortodossa rifiuta ancora oggi il calendario gregoriano, continuando a far uso di quello giuliano. Da qui deriva la sfasatura di 13 giorni tra le festività religiose “fisse” ortodosse e quelle delle altre confessioni cristiane.

“controrivoluzionaria” e tutti i partiti parlarono perciò di una “presa di potere criminosa” e definirono i bolscevichi il “partito della guerra civile”. Quello che in questa prospettiva appariva come “resistenza”, i bolscevichi lo definirono “insurrezione” e già nei primi giorni questa “insurrezione di resistenza” (come la si potrebbe chiamare) fu sconfitta con estrema brutalità⁸¹. Anche Lenin procedette insomma a un *rappel à l'ordre*, a un giro di vite finalizzato a stabilizzare e disciplinare la situazione. Il malcontento per la guerra contro la Germania – malcontento che aveva contribuito alla crisi del potere zarista – si tradusse nella rimozione della borghesia finanziaria russa, ritenuta responsabile della guerra. D'altra parte sia le masse popolari che il partito guidato da Lenin concordavano nel ritenere la proprietà privata la causa di ogni guerra, per cui era necessaria l'espropriazione di imprenditori e capitalisti da parte delle classi prima emarginate, se non del tutto sfruttate. Lenin «si sentì rafforzato dalle grandi speranze che la sua rivoluzione scatenò in grandi settori degli Stati che facevano guerra: per la prima volta nella storia universale qui, come sembrava, si era dichiarata guerra alla guerra [...]»⁸². L'appello di Lenin a sradicare la guerra attraverso l'insurrezione armata contro la borghesia e i capitalisti raccolse un notevole consenso in consistenti fette della popolazione europea, convinte che l'assassinio di classe fosse un male minore necessario per porre fine al male supremo, la guerra. «Ma fra i dirigenti e in ampie parti della popolazione quello che avveniva in Russia era considerato “asiatico”, dato che il processo dell'annientamento di classe non aveva alcun precedente in Occidente e in ogni caso risvegliava il ricordo dell'epoca del Terrore nella Rivoluzione francese»⁸³. Gli eventi russi sembravano rientrare nella rappresentazione “asiatica” secondo cui l'individuo non è niente – un principio che sembrava legittimare lo sterminio di milioni di persone e la creazione di un nuovo assolutismo *sui generis*⁸⁴.

È proprio in questo senso, si potrebbe dire, che Löwith traccia un parallelo tra le due forme più cruente di totalitarismo del XX secolo. Come ricordato, egli parla dello spirito europeo come di uno spirito critico, incardinato intorno alla singolarità dell'individuo. In questo senso la Germania e la Russia sono delle potenze *extraeuropee* e *antieuropee*. Come mostrato dal patto Ribbentrop-Molotov, la loro intenzione era quella di stravolgere e di ridisegnare l'Europa, di promuovere un nuovo ordine europeo e possibilmente mondiale. Un tesi analoga è alla base dello studio di Hannah Arendt *Le origini del totalitarismo* (1951), secondo cui sono totalitari tutti quei regimi che sacrificano allo stato le libertà individuali e inglobano nello stato tutte le forme di associazione politica⁸⁵.

⁸¹ Nolte, p. 137.

⁸² Nolte, p. 138.

⁸³ Nolte, p. 138.

⁸⁴ «La Rivoluzione d'ottobre – scrive Nolte – avvenne in circostanze troppo peculiari, soprattutto segnate dalla guerra, perché potesse corrispondere al tipo ideale di quella rivoluzione finale di cui i marxisti parlavano da mezzo secolo, ma proprio per questo essa doveva avere la volontà di realizzare questa grande rivoluzione finale, estendendosi su tutto il mondo e comunque dapprima su tutta l'Europa» (Nolte, p. 139). Come divenne chiaro con gli scritti postumi di Marx (soprattutto il *Capitale*, composto di tre volumi di cui solo uno fu pubblicato Marx vivente), la sua teoria economica prevedeva il collasso autonomo del sistema capitalistico.

⁸⁵ Già all'epoca questa tesi suscitò grande clamore e fu bersaglio di non poche critiche, visto che procedeva a una parziale equiparazione delle due forme emblematiche del totalitarismo del Novecento. Hannah Arendt era emigrata negli Stati Uniti per sfuggire alle persecuzioni razziali in Europa e le sue tesi – scaturite da una brillante sintesi tra la sua formazione filosofica tedesca e il liberalismo anglosassone – divennero un punto di riferimento della cultura politica filoamericana nel periodo della Guerra fredda. Molti considerarono l'assimilazione di nazionalsocialismo e bolscevismo più un'arma propagandistica che un'ipotesi scientifica.

Il quadro complessivo disegnato da Löwith sacrifica all'ampiezza del gesto la puntualità della base storica e documentaristica, che spesso diventa l'occasione per pensare diversamente (lo vedremo soprattutto riguardo a Heidegger). Parlando del presente egli cede un po' alla *vis polemica* e a semplificazioni pamphletistiche, ma ciò non toglie che il suo schizzo della crisi spirituale europea è assai ficcante. Lo sguardo filosofico di Löwith rimane incisivo, penetrante e stimolante: è un termine di confronto produttivo anche quando si tratta di prendere le distanze da esso.

Nel percorso svolto finora sono emersi due temi intorno a cui si continuerà a lavorare: la questione della cultura, l'avvento del nichilismo europeo e il parallelo tra nazionalsocialismo e bolscevismo. Questi sono gli snodi cruciali – teorici e al contempo storici – che fanno da sfondo alla filosofia heideggeriana degli anni Trenta e in particolare alla questione del *pólemos*.

La riforma della *Bildung* nella Germania dell'Ottocento

Come abbiamo visto sulla scorta di Löwith, si pone urgentemente tra Ottocento e Novecento un problema di crisi della cultura europea. La cultura europea, che da sempre ha fornito all'Europa la sua identità più propria, viene erosa dagli sviluppi della scienza e della tecnica, che si pongono come nuovo «linguaggio comune» (*koinè*) dominante, rovesciando la tradizionale gerarchia tra *artes liberales* e le *artes serviles*. Con questa distinzione non va intesa meramente una contrapposizione tra *arte* e *scienza*: come si sa, le arti liberali includevano (nella sistemazione approntata da Marziano Capella nel *De nuptiis Mercurii et Philologiae* del V sec. d.C) sia le discipline del *trivium* (grammatica, retorica, dialettica) sia quelle del *quadrivium* (aritmetica, geometria, musica, astronomia). L'inversione dei valori accade proprio nel momento della “tecnicizzazione” della scienza, nella misura in cui predomina il criterio dell'*efficacia* rispetto a quello euristico della *verità*.

Ormai l'Europa non spicca più per un'unità “ideale”, quanto per la diffusione capillare e inarrestabile della sua civilizzazione tecnico-scientifica. A partire perlomeno dalle due rivoluzioni industriali, l'unica fede capace di produrre un senso di coesione e dare un orientamento alla storia occidentale è stata quella del progresso.

Tuttavia, come Löwith segnala nella *Postfazione per il lettore giapponese*, tale fede in Europa si è progressivamente attenuata e illanguidita. Il rilievo di Löwith non ha esclusivamente a che vedere con l'attualità. Certo, nel 1940, anno della pubblicazione de *Il nichilismo europeo*, l'Europa aveva già vissuto la traumatica esperienza della Grande Guerra, che aveva posto bruscamente fine alla *Belle époque*, e si era già inabissata nella barbarie della Seconda guerra mondiale. Ancora non si conosceva la realtà dei campi di sterminio, il cui annientamento seriale, quasi meccanizzato, di “sotto-uomini” (*Untermenschen*) avrebbe costituito la manifestazione più sinistra e tragica della *dialettica dell'illuminismo*.

Löwith, come si accennava, fa riferimento a uno scenario di più ampio raggio, invece di concentrarsi sulle “notizie del giorno”. Egli, alludendo agli intensi scambi culturali tra Oriente e Occidente nel XIX secolo, scrive: «Il Giappone ha fatto la nostra conoscenza quando ormai era troppo tardi, quando noi stessi non credevamo più alla nostra civiltà, e la cosa migliore che avevamo era un'autocritica, che il Giappone peraltro non ha assolutamente saputo cogliere. Soltanto in America, in Russia e in Giappone si crede

ancora all'idea di progresso; nella vecchia Europa si è cominciato a dubitarne già da molto tempo»⁸⁶. I migliori spiriti dell'Ottocento - «da Baudelaire a Nietzsche» - avevano già avuto il coraggio di tenere fisso lo sguardo sulle minacce incombenti, «avevano saputo penetrare se stessi e l'Europa»⁸⁷.

Avendo perso anche la fiducia nel progresso, all'Europa non è rimasta che la veemenza della sua capacità di autocritica. Decontestualizzando un'affermazione di Nietzsche, si potrebbe dire che anche in questo caso «l'uomo preferisce ancora volere *il nulla*, piuttosto che *non volere*» (*Genealogia della morale*, VI, II, 366-367).

La cultura tedesca non rimase certo immobile di fronte al profilarsi di questi esiti. Anzi maturò quella famosa coppia oppositoria, *Kultur/Zivilisation*, che costituisce un capitolo di storia dei concetti appartenente «precipualemente alla tradizione tedesca, e in particolare alla vicenda storica dell'ideale classicistico di una *paideia* estetica»⁸⁸.

Quest'ultima venne riportata alla ribalta soprattutto col movimento del *Neuhumanismus* ottocentesco, che presiedette alla definizione degli ideali della «borghesia colta», del *Bildungsbürgertum*. In questa congiuntura furono ridefiniti i compiti della filologia, la cui concezione tradizionale fu piegata a una nuova concezione della storia. Se la filologia ha classicamente il compito di ripristinare l'immagine dell'antichità come *modello* valido per ogni tempo, ora, anche in base a un confronto critico con gli eventi della Rivoluzione francese, essa viene investita del compito di contribuire a forgiare un nuovo carattere nazionale. «Il programma tradizionale della filologia umanistica si trova così rovesciato nella subordinazione, innanzitutto, ad una nuova idea di storia: non più semplice strumento di conoscenza, “la filologia classica acquista ormai anche lo statuto di scienza storica”, costituendo di fatto il primo gradino di uno sviluppo che porterà in seguito alla costituzione di una storia dell'antichità e di una scienza generale della storia»⁸⁹. Fondamentale in questa vicenda è senz'altro la figura di Wilhelm K. von Humboldt, il letterato e politico tedesco che tanto incise sulla riforma della *Bildung* in Prussia. Humboldt, che aveva ricevuto una rigorosa formazione classica grazie alle cure di un capace istitutore, Gottlieb Johann Christian Kunth, ebbe modo di entrare personalmente in contatto con la Rivoluzione francese grazie a un viaggio a Parigi nell'estate del 1789 e a Natale dello stesso anno trascorse alcuni giorni a Weimar, ove fece la conoscenza di Goethe e di Schiller, autore quest'ultimo del celebre *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795)⁹⁰. Con quest'ultimo avviò una collaborazione, trasferendosi per alcuni anni a Jena. L'interesse per gli antichi costituiva per Humboldt la via d'accesso a una conoscenza dell'uomo in generale, dal momento che lo spirito greco era l'ideale di ciò che noi siamo e produciamo. Dopo la morte della madre Humboldt si trasferì in una Parigi ancora scossa dai sussulti rivoluzionari: vi rimase per quattro anni (1798-1801), facendo importanti conoscenze

⁸⁶ Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 87.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁸ Federico Vercellone, *Categorie estetiche*, in Sergio Givone (a cura di), *Estetica. Storia, categorie, bibliografia*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 2000, p. 152.

⁸⁹ Carlo Gentili, *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 19-20. La citazione riportata da Gentili proviene da U. Muhlack, *Zum Verhältnis von Klassischer Philologie und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert*, in AA.VV., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, a cura di H. Flashar, K. Gründer e A. Horstmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 230.

⁹⁰ Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in *Werke in drei Bänden*, Hanser, München 1966, vol. II, pp. 445-520 [*Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*,]

(l'Abbé Siéyès, Madame de Staël, David) e compiendo due lunghi viaggi in Spagna, dove poté applicare i suoi studi linguistici sul basco. I suoi studi di giurisprudenza e il suo percorso universitario mirato all'ingresso nella burocrazia statale, consentirono a Humboldt di entrare nella diplomazia prussiana e di essere nominato *Resident* (ministro residente) presso la Santa Sede. Roma fu un'inesauribile fonte d'ispirazione per Humboldt, che si sentì proiettato nell'antichità, pur avvertendo l'illusorietà di tale sensazione. In una lettera a Goethe del 23 agosto 1804 scrisse: «Rom ist der Ort, in dem sich für unsere Ansicht das ganze Altertum zusammenzieht... Es ist allerdings also das meiste an diesem Eindruck subjektiv, aber es ist nicht bloß der empfindelnde Gedanke, zu stehen, wo jener oder dieser große Mann stand. Es ist ein gewaltsames Hinreißen in eine von uns nun einmal, sei es durch notwendige Täuschung, als edler und erhabener angesehene Vergangenheit, eine Gewalt, der selbst, wer wollte, nicht widerstehen kann, weil die Öde, in der die jetzigen Bewohner das Land lassen, und die unglaubliche Masse der Trümmer selbst das Auge dahin führen... Aber es ist auch nur eine Täuschung, wenn wir selbst Bewohner Athens oder Roms zu sein wünschten. Nur aus der Ferne, nur von allem Gemeinen getrennt, nur als vergangen muß das Altertum uns erscheinen»⁹¹. Qui già si può leggere la traccia di quella reinterprete della filologia di cui poc'anzi si parlava. Al momento della disfatta tedesca a Jena e dell'occupazione francese di Berlino per mano di Napoleone nel 1806 – eventi che portarono allo scioglimento dello *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation* – Humboldt si trovava a Roma, dove rimase fino al 1808. In seguito agli accordi di pace di Tilsit del 1807 (accordi presi tra l'imperatore Napoleone e lo zar Alessandro I di Russia il 7 luglio e poi tra Napoleone stesso e Federico-Guglielmo III di Prussia il 9 luglio) la Prussia fu notevolmente ridimensionata sul piano territoriale e fu gravata di un oneroso contributo di guerra. Iniziò allora la cosiddetta *Reformära* (epoca delle riforme) prussiana. Uno dei principali promotori di questo periodo riformista, Heinrich Friedrich Karl, barone von Stein, coinvolse anche Humboldt, assegnandogli presso il neocostituito ministero la guida della «Sektion des Kultus und des öffentlichen Unterrichts» («Sezione del culto e dell'istruzione pubblica»). Il Barone von Stein, preso atto del fallimento dello stato militare prussiano edificato da Federico-Guglielmo I e da Federico II, avvertì la necessità di promuovere in Prussia l'aspirazione alla libertà dei cittadini risvegliata dalla Rivoluzione francese, di promuovere la loro responsabilità individuale e di coltivare così nuove risorse per lo stato. Von Humboldt era chiaramente in linea con questo progetto. Nel saggio del 1792 intitolato *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* Humboldt scriveva: «Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welche die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung. [...] Gerade die aus der Vereinigung mehrerer entstehende Mannigfaltigkeit ist das höchste Gut, welches die Gesellschaft gibt, und diese Mannigfaltigkeit geht gewiß immer in dem Grade der Einmischung des Staates verloren. Es sind nicht mehr eigentlich die Mitglieder einer Nation, die mit sich in Gemeinschaft leben, sondern einzelne Untertanen, welche mit dem Staat, d.h. dem Geiste, welcher in seiner Regierung herrscht, in Verhältnis kommen, und zwar in ein Verhältnis, in welchem schon die

⁹¹ «Roma è il luogo

überlegene Macht des Staats das freie Spiel der Kräfte hemmt. Gleichförmige Ursachen haben gleichförmige Wirkungen. Je mehr also der Staat mitwirkt, desto ähnlicher ist nicht bloß alles Wirkende, sondern auch alles Gewirkte. [...] Wer aber für andre so räsoniert, den hat man, und nicht mit Unrecht, in Verdacht, daß er die Menschen mißkennt und aus Menschen Maschinen machen will»⁹². La *paideia* greca viene riproposta nella forma di un libero sviluppo armonico di tutte le facoltà dell'uomo. La libertà, mediante cui l'uomo si autodetermina, è il veicolo indispensabile del dispiegamento e della piena fioritura della pluralità insita nel riunirsi di molti in una società (*Gesellschaft*). Questi uomini liberi che hanno sviluppato proporzionalmente tutte le loro capacità sono membri della nazione e formano una comunità (*Gemeinschaft*). Con l'uso della parola *Gemeinschaft* Humboldt insiste sull'*unione* di quella molteplicità che è la *Gesellschaft*. Senza la libertà di istituire una comunanza reciproca, lo stesso consociarsi della *Gesellschaft* si irrigidisce in un'aggregazione funzionale, in cui i sudditi – ormai *singoli*, cioè separati gli uni dagli altri – disbrigano la mansione assegnata loro dallo stato. L'intromissione dello stato produce uno smorzamento del «libero gioco delle capacità». Humboldt cita implicitamente quel «libero gioco delle facoltà» che secondo la *Critica del giudizio* di Kant (1790) è alla base dell'esperienza estetica (come libero gioco di immaginazione e intelletto). L'interferenza dello stato è dunque d'ostacolo a un ideale di formazione improntato al bello. Humboldt riteneva la *Bildung* indispensabile per un'esistenza degna dell'uomo: «Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, dass Bildung, Weisheit und Tugend so mächtig und allgemein verbreitet, als möglich, unter ihm herrschen, dass es seinen inneren Wert so hoch steigern, dass der Begriff der Menschheit, wenn man ihn von ihm, als dem einzigen Beispiel, abziehen müsste, einen großen und würdigen Gehalt gewönne»⁹³. Una nazione, un'epoca del genere umano vengono considerati per un momento *das einzige Beispiel*, l'unico esempio. Ma dov'è finito allora quel modello comune a ogni tempo che è l'esemplarità greca? L'esperienza diretta della Rivoluzione francese fece maturare in Humboldt la consapevolezza che tale rivoluzione, per quanto avesse determinato un progresso dell'umanità, si era risolta in un insuccesso a causa del suo carattere troppo «astratto», del tutto indifferente all'individualità storica dei popoli e delle nazioni. Humboldt, invece, «riconosce ad ogni nazione la capacità di formarsi un carattere individuale, ma ciò si realizza con tanta maggiore forza quando l'unità dello spirito e del carattere si imprimono su una molteplicità e diversità di forme»⁹⁴. La nazione trasferisce

⁹² «Il fine autentico dell'uomo – non quello che gli viene prescritto dalle mutevoli tendenze, ma dalla ragione sempre immutabile – è la più elevata e proporzionata formazione delle sue capacità in un tutt'uno. In vista di questa formazione la libertà è la prima e indispensabile condizione [...] Proprio la molteplicità che sorge dall'unione di molti è il più alto bene offerto dalla società, e questa molteplicità viene di certo sempre perduta quando si verificano intromissioni da parte dello stato. Non si tratta più allora propriamente dei membri di una nazione, che vivono in comunità, ma di singoli sudditi, che entrano in rapporto con lo stato, cioè con lo spirito che domina nel suo governo, e in un rapporto tale che la superiore potenza dello stato frena il libero gioco delle capacità. Cause uniformi hanno effetti uniformi. Tanto più allora lo stato coopera, tanto più simile è non semplicemente tutto ciò che agisce, ma anche il risultato di tale azione [...] Chi ragiona così per gli altri viene sospettato, e non senza ragione, di non conoscere gli uomini e di voler fare di loro delle macchine».

⁹³ «Cosa si pretende da una nazione, da un'epoca, da tutto il genere umano, per accordargli il proprio rispetto e la propria ammirazione? Si pretende che formazione, saggezza e virtù dominino sotto di lui, diffuse quanto più vigorosamente e ampiamente possibile, che esse elevino il suo intimo valore così in alto, che qualora si dovesse ricavare da lui, come unico esempio, il concetto dell'umanità, a quest'ultimo sia assegnato un grande e degno contenuto».

⁹⁴ Carlo Gentili, *Nietzsche*, cit., p. 20.

su scala maggiore le prerogative dell'individuo: se quest'ultimo deve sviluppare in modo armonioso e proporzionato le sue facoltà, allo stesso modo la nazione deve essere un'unità del molteplice. È in questa prospettiva che i Greci appaiono un modello: essi non sono soltanto un popolo da conoscere storicamente; sono un ideale, rappresentano la più alta forma di vita sia come nazione, sia come singoli individui. La modernità, al contrario, è priva di questa *unità di stile*, al punto che essa può essere definita «la controimmagine» (*das Gegenbild*) della grecità. Nell'epoca moderna il «conflitto» (*Zwiespalt*) dilaga non solo tra nazioni e individuo, ma persino all'interno dello stesso individuo, la cui vita è soggetta a parcellizzazione e dispersione⁹⁵. «Il compito che viene affidato alla filologia deve dunque tener conto della differenza che separa la modernità dal modello greco: da un lato essa deve nuovamente attingere quel modello – continuando dunque ad identificarsi in quell'idea di filologia umanistica che la tradizione considerava “metodo storico” pur affidandole una finalità non storica –, dall'altro le viene ora attribuito uno scopo specificamente storico. Questo vuol dire che se, fino a quel momento, la filologia considerava come proprio compito soltanto la preparazione dei testi dal punto di vista della critica testuale e del commento, sottraendo di fatto l'analisi di questi testi alla considerazione storica, in avvenire anche l'analisi dovrà soggiacere secondo Humboldt alle categorie storiche»⁹⁶. Non si tratta più, in definitiva, di adattarsi alla Grecia come modello astratto, quanto piuttosto di riproporre il modello greco come riconquista storica dell'armonica unità di sé e della nazione, come sviluppo di un proprio stile, che corrisponda a quello greco in senso per così dire dinamico invece che statico. Proprio in quegli anni, dialogando intensamente con Humboldt, ma anche con Goethe e Schiller, Friedrich August Wolf (1759-1824) attribuì alla filologia e alla scienza dell'antichità (*Altertumswissenschaft*) in generale la dignità di discipline universali. Egli, sulla base degli ideali del *Neuhumanismus*, considerò la formazione dell'individualità il fine più proprio dell'esistenza e conferì grande importanza, in ambito scolastico, alla filologia classica in quanto veicolo di uno sviluppo equilibrato.

Il risultato più eclatante ed emblematico dell'azione di Humboldt e dei suoi collaboratori (Nicolovius, Süvern e Uhden) fu, a fianco della riforma complessiva del sistema scolastico, la fondazione dell'Università di Berlino. Quest'ultima aveva un significato simbolico dirompente, nella misura in cui doveva proporsi l'obiettivo di rivitalizzare e restituire dignità alla cultura tedesca proprio in un momento di grande sofferenza e scoramento della nazione. Humboldt si preoccupò di assegnare le cattedre ad alcuni tra i migliori uomini di scienza e di cultura del periodo: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Friedrich Carl von Savigny, Johann Gottlieb Fichte und Barthold Georg Niebuhr. Il sito geografico non era casuale: Berlino venne scelta in quanto giudicata più favorevole per i contatti e gli scambi internazionali rispetto a Königsberg e Francoforte. Tuttavia, la scelta cadde su Berlino soprattutto perché a Berlino esistevano già «due accademie, una grande biblioteca, un osservatorio astronomico, un orto botanico, molte collezioni e una facoltà di medicina»⁹⁷. A Humboldt pare evidente che «ogni divisione di facoltà è dannosa alla cultura (*Bildung*) autenticamente scientifica» e che le strutture

⁹⁵ Wilhelm von Humboldt, *Über den Charakter der Griechen, die idealistische und historische Ansicht desselben* (1807), in Id., *Bildung und Sprache*, a cura di C. Menze, Schöningh, Paderborn 1979, p. 70.

⁹⁶ Carlo Gentili, *Nietzsche*, cit., p. 21.

⁹⁷ Carlo Gentili, *Nietzsche*, cit., p. 22.

menzionate «risultano veramente utili solo quando è congiunto ad essi un completo insegnamento (*Unterricht*) scientifico, e che finalmente, per aggiungere a questi frammenti ciò che appartiene ad un'istituzione universale, sarebbe necessario fare soltanto ancora pochi passi»⁹⁸. Per Humboldt è importante trovare una forma istituzionale che sappia incarnare il carattere unitario del sapere – e questa istituzione non può che essere l'università, intesa appunto come *universitas* (“universalità, totalità”). Allo sviluppo organico dell'individuo deve corrispondere quello delle scienze. Il compito di coordinare queste ultime e di riportarle a un orizzonte comune è assegnato alla filosofia. L'università di Berlino (destinata a divenire un influente modello per le università europee) viene strutturata da Humboldt in quattro facoltà: teologia, filosofia, diritto e medicina. A far da collante tra di esse c'era un preliminare insegnamento filosofico che doveva dare unità e coerenza agli studi. La posizione autonoma e centrale della filosofia, che costituiva uno dei tratti maggiormente innovativi di questo modello, era ispirata all'idea umanistica di conoscenza onnicomprensiva e libera. Per larghi tratti della modernità, infatti, la filosofia aveva giocato un ruolo assai eminente, dal momento che, in quanto scienza universale, veniva sovraordinata alle scienze particolari. La filosofia consentiva di cogliere la realtà nella sua totalità e di attingere le cause ultime e i principi primi. Risuona ancora nella concezione humboldtiana del sapere la caratterizzazione aristotelica della filosofia come un'occupazione estranea all'utile e rivolta all'“universale”⁹⁹.

Fu proprio in ambito umanistico – e in particolare nella filologia, nello studio scientifico della lingua, nell'ermeneutica biblica e infine nelle indagini etnologiche e storiche – che si sviluppò in Germania la pratica di una ricerca empirica¹⁰⁰.

«In questo quadro istituzionale la filologia serve un duplice scopo: recupera dal modello antico l'idea di una *Bildung* come costruzione di un'individualità, e riconduce l'universo frammentato delle discipline che caratterizza la modernità alla sua unità originaria. La filologia è dunque, particolarmente in quest'ultimo senso, soprattutto scienza della parola, e presiede in quanto tale alla formazione del pensiero; sta pertanto a fondamento della stessa filosofia. Ma è tuttavia a quest'ultima che viene riconosciuto il compito di porre il sapere come istanza universale e principio regolativo»¹⁰¹.

In questa prospettiva vanno considerate anche le riflessioni di un altro protagonista della fondazione dell'università berlinese: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Quest'ultimo nei *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn* («Riflessioni occasionali sulle università di modello tedesco») ¹⁰² riconosce tre ordini istituzionali del

⁹⁸ Wilhelm von Humboldt, *Antrag auf Errichtung der Universität Berlin* (24 luglio 1809), in *Werke in fünf Bänden*, a cura di A. Flitner e K. Giel, vol. IV (= *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*), Cotta, Stuttgart 1969, p. 114. Lo scritto costituisce la rielaborazione di un contributo inviato al re di Prussia in data 12 maggio 1809; cfr. *ibidem*, pp. 29-37.

⁹⁹ All'inizio della *Metafisica* Aristotele spiega che la filosofia «deve speculare intorno ai principi primi e alle cause». Si rifà poi all'esempio di precedenti filosofi per mostrare come tale scienza «non tenda a realizzare qualcosa». Essa infatti, scaturita dalla meraviglia come condizione di chi riconosce di non sapere, ricerca il sapere per il sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. «Come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri Kant, così questa sola, tra tutte le scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa. [...] Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore» (Aristotele, *Metafisica*, pp. 9-13). La *theoria*, nel suo legame con la vista, è innanzitutto contemplazione.

¹⁰⁰ Dello studio della natura si fece invece carico la *Naturphilosophie*. Non c'era tanto l'idea di un'oggettività naturale, quanto di un'interpretazione filosofica della natura – interpretazione filosofica che a sua volta è *linguaggio*.

¹⁰¹ Carlo Gentili, *Nietzsche*, cit., p. 23.

¹⁰² Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn*, in *Werke*, Auswahl in vier Bänden, vol. IV, Scientia, Aalen 1967 [*Sull'università*, tr. it. e introduzione di L. d'Alessandro, La città del sole, Napoli 1995].

sapere, distinti in base ai loro compiti e alle loro funzioni: la scuola, l'università e l'accademia. Fine della scuola è quello di fornire nozioni e conoscenze nel più vasto spettro possibile di discipline, di modo che si profili gradualmente il tutto organico del sapere; l'accademia, al contrario, in quanto insieme dei maestri della scienza, presuppone l'unità del sapere e continua a sviluppare la scienza nelle sue varie specializzazioni per prevenire un suo eventuale svuotamento (il dialogo tra le scienze – e l'eventuale discussione intorno a un orizzonte comune – si arricchisce nella misura in cui ogni scienza fa progressi nel suo settore). Tuttavia, in questa dialettica tra unificazione e diversificazione è l'università a fare, da cerniera tra scuola e accademia. Infatti l'università, in quanto luogo del rapporto tra maestri e allievi, tenta di suscitare in questi ultimi l'*idea della scienza*. Anche per Schleiermacher tale missione dell'università è inscritta, non diversamente da Humboldt, nella sua stessa denominazione. Quel che importa è tener vivo il reciproco scambio tra «visione generale dell'area specifica» e «coesione d'insieme». La funzione di raccordo e di integrazione tra le varie discipline, infine, non può che essere ufficio della filosofia: «L'insegnamento filosofico è generalmente riconosciuto come il fondamento di ogni attività universitaria»¹⁰³.

«Secondo un intento in cui non è difficile ravvisare una perdurante ispirazione kantiana, – scrive Carlo Gentili – la filosofia, in quanto consapevolezza della ragione pienamente acquisita, viene riconosciuta come il principio direttivo e regolativo degli studi universitari. Ancora una volta vicino a Humboldt e alla sua identificazione individuo-nazione – che aveva il suo modello nella vita greca – Schleiermacher osserva che “non esiste, in un popolo, che una sola filosofia”. La questione universitaria, legata in tal modo alla straordinaria fioritura di studi filosofici che il mondo germanico conosceva in quegli anni, si ricollega al problema della costruzione di un'identità nazionale tedesca. L'idea di un sapere che si forma come un tutto in quanto è l'insieme organico delle sue parti – rispetto alle quali costituisce una finalità che non è rappresentabile come conoscenza determinata – riflette l'idea di un'identità culturale che trascende la divisione politica di fatto»¹⁰⁴. Gentili nota ancora che quest'idea di conoscenza getta le sue radici negli scritti, collocati a cavallo tra Settecento e Ottocento, di Fichte (in particolare *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794) e di Schelling (in particolare *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1802), che propugna l'idea di una filosofia come scienza particolare e insieme assolutamente universale, dunque in grado di ristabilire il nesso vivente tra le altre discipline. Per lo Schelling del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) si tratta per di più di una filosofia che trova il suo compimento nell'arte, come luogo di incontro di finito e di infinito.

Come dianzi ricordato, per Humboldt era necessario che la formazione e la ricerca scientifica mantenesse una sua indipendenza e autonomia dallo stato. Così non fosse, ne conseguirebbe un impedimento al libero sviluppo delle facoltà umane: non solo gli uomini, ridotti a sudditi e funzionari, verrebbero incasellati, a seconda del bisogno, nelle varie sezioni dell'apparato burocratico e amministrativo, ma verrebbero anche cresciuti ed educati per rivestire docilmente il ruolo loro assegnato. Ma così non si ha quella formazione organica, armoniosa e proporzionata, che è la condizione imprescindibile di una *paideia estetica*. Humboldt era convinto che lo stato avrebbe tratto giovamento dalla

¹⁰³ F.D.E. Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn*, cit., p. 558 [tr. it., p. 64].

¹⁰⁴ Carlo Gentili, *Nietzsche*, cit., p. 25.

scelta di astenersi da un'intromissione diretta nella cultura. La rinuncia dello stato a piegare la libertà in direzioni prestabilite e a incanalare tutte le forze disponibili secondo le sue esigenze del momento poteva sembrare, secondo una prospettiva miope, uno "spreco", un investimento a fondo perso per una cultura "fine a se stessa"; ma a lungo termine avrebbe prodotto vantaggiose ricadute, perché avrebbe favorito l'arricchimento del tessuto sociale e umano. Mettendo in discussione gli stessi presupposti aristocratici del suo ideale formativo, Humboldt arrivò a scrivere al re nel 1809: «Es gibt schlechterdings gewisse Kenntnisse, die allgemein sein müssen, und noch mehr eine gewisse Bildung der Gesinnungen und des Charakters, die keinem fehlen darf. Jeder ist offenbar nur dann ein guter Handwerker, Kaufmann, Soldat und Geschäftsmann, wenn er an sich und ohne Hinsicht auf seinen besonderen Beruf ein guter, anständiger, seinem Stande nach aufgeklärter Mensch und Bürger ist. Gibt ihm der Schulunterricht, was hierzu erforderlich ist, so erwirbt er die besondere Fähigkeit seines Berufs nachher sehr leicht und behält immer die Freiheit, wie im Leben so oft geschieht, von einem zum andern überzugehen»¹⁰⁵. L'uomo e il cittadino buono vanno istruiti, di modo che rivestano la loro posizione non meccanicamente, ma da uomini liberi, consapevoli di sé e del mondo intorno a loro. Humboldt parla non casualmente di un «seinem Stande nach aufgeklärter Mensch»: si tratterebbe letteralmente di un uomo *illuminato*. D'altra parte, l'aggettivo rimanda al sostantivo *Aufklärung*, con cui in tedesco si indica l'Illuminismo.

La rivendicazione della necessaria autonomia della scienza dalle mire statali diviene il discrimine tra le posizioni di Schelling, Humboldt e Schleiermacher e quelle di Fichte e Hegel. «Non è improprio classificare come *liberale* il primo indirizzo, mentre Fichte e Hegel riconoscono allo Stato un diritto d'intervento dirigistico più accentuato»¹⁰⁶. Anche Arthur Schopenhauer prende una posizione netta all'interno del dibattito, criticando – nel contesto della sua polemica anti-hegeliana – le ingerenze statali e le condizioni dell'università e delle strutture formative esistenti. «Nel suo scritto *Über die Universitäts-Philosophie* ("Sulla filosofia delle università") egli osserva che, nel modello hegeliano, tutto l'essere del filosofo si vota allo Stato "come quello delle api all'alveare", diviene *utile ruota* che tiene in movimento la macchina dello Stato: "la vera apoteosi del filisteismo". Una cosa è, prosegue Schopenhauer, il rapporto di questa "filosofia universitaria" con lo Stato – ciò che egli chiama "filosofia *applicata*" – altra cosa è il suo rapporto "con la filosofia stessa", ossia con quella "filosofia *pura*" che "non conosce altro scopo se non la verità", poiché ogni altro fine che essa si ponesse entrerebbe necessariamente in conflitto con la verità stessa. La polemica antistatalista di Schopenhauer è dunque, essenzialmente, uno strumento della sua critica allo hegelismo: la condanna dello Stato come "l'organismo etico assolutamente compiuto", di una filosofia – "universitaria" – che fa convergere nello Stato "l'intero scopo dell'esistenza umana"»¹⁰⁷.

A dare ulteriore linfa a questa prospettiva è stato Friedrich Nietzsche. Nei tratti del filosofo che entra in scena nella cornice narrativa di *Über die Zukunft unserer*

¹⁰⁵ «Ci sono senza dubbio determinate conoscenze che debbono essere patrimonio di tutti, e ancor di più una determinata formazione del modo di pensare e del carattere, che non può mancare a nessuno. Ciascuno è evidentemente un buon artigiano, commerciante, soldato e uomo d'affari solo allorché egli, per sé e senza riguardo verso un particolare lavoro, è un uomo e un cittadino buono, onesto, reso consapevole della sua posizione. Se l'istruzione scolastica gli fornisce ciò che è necessario a tale scopo, egli in seguito acquisisce molto facilmente le competenze specifiche del suo lavoro e serba sempre la libertà di passare da un lavoro all'altro, come nella vita sovente accade».

¹⁰⁶ Carlo Gentili, *Nietzsche*, cit., p. 27.

¹⁰⁷ Carlo Gentili, *Nietzsche*, cit., p. 28.

Bildungsanstalten (L'avvenire delle nostre scuole) si può scorgere la figura di Schopenhauer. Il testo raccoglie una serie di conferenze tenute da Nietzsche presso l'Università di Basilea all'inizio del 1872, poco dopo la stampa dei primi esemplari di *Die Geburt der Tragödie (La nascita della tragedia)*¹⁰⁸. Nell'esordio della versione pubblicata, Nietzsche chiarisce che il titolo delle sue conferenze non fa riferimento alla città di Basilea, né alle «innumerevoli forme dell'epoca presente, intesa nel senso più vasto e comprendente tutti i popoli», bensì alle «*istituzioni tedesche* [...] Noi dobbiamo occuparci dell'avvenire di queste istituzioni tedesche, ossia dell'avvenire della scuola elementare tedesca, della scuola tecnica, del liceo tedesco, dell'università tedesca»¹⁰⁹. Le università sono dette da Nietzsche i «monumenti vivi di importanti movimenti di civiltà», che consentono al presente di ricollegarsi al passato del popolo, e perciò sono «un legato così sacro e degno di onore, che io potrei parlare dell'avvenire delle nostre scuole solo nel senso di un'approssimazione – spinta quanto più in là possibile – allo spirito ideale da cui esse sono nate»¹¹⁰. Questo spirito ideale – *cela va sans dire* – è quello humboldtiano. Nietzsche denuncia i mutamenti introdotti nelle scuole, perché essi, «frutto dell'arbitrio presente», «non sono in buona parte altro se non linee contorte e aberrazioni», che, nel goffo tentativo di rendere più «attuali» le istituzioni formative, le hanno distolte dalla «nobile tendenza primitiva della loro costituzione»¹¹¹. Se Nietzsche osa parlare di *avvenire* non è per calarsi nei panni (scomodi e persino ridicoli) del profeta. Egli può riflettere sul futuro solo come *sviluppo del presente*: è nel presente che si possono individuare delle tendenze che, seppur ancora minoritarie, possono diffondersi in futuro ed esercitare un influsso essenziale¹¹². In questo senso Nietzsche prende le distanze sia da coloro che sono in pace con il presente e che sono convinti che il presente «si comprende da sé»¹¹³ – sulla rozzezza di questa espressione il filosofo spende giustamente parole infuocate – sia da coloro che ormai sono rassegnati alla sconfitta. Il giovane docente basilese si pone dalla parte dei *combattenti* come Schiller, di coloro che, pur avendo un progetto minoritario, credono che quel progetto possa conquistare il futuro e cambiare le cose. Quali sono gli assi portanti del discorso offerto all'ascoltatore? Nietzsche sintetizza la sua critica in due punti: «l'impulso verso la massima *estensione della cultura*», che i contemporanei pretendono di portare «entro ambienti sempre più vasti»; e «l'impulso a *sminuirli e indebolirli*». I contemporanei, infatti, pretendono da un lato di portare la cultura «entro ambienti sempre più vasti» e dall'altro di farle deporre «le sue supreme pretese di sovranità, per sottomettersi al servizio di un'altra forma di vita, a quella cioè dello Stato». A queste tendenze, scrive Nietzsche, occorre avere la forza e la lucidità di contrapporre le rispettive contro-tendenze: «l'impulso verso la *restrizione e la concentrazione della cultura*» e «l'impulso al *rafforzamento e all'autosufficienza della cultura*». Il trionfo finale di queste tendenze viene garantito secondo Nietzsche dal fatto che esse rispondono a delle inviolabili «leggi di natura», secondo cui la cultura è cosa di poche persone – chi la

¹⁰⁸ Per la precisione il ciclo di articolava in cinque conferenze, tenute rispettivamente il 16 gennaio, il 6 e il 27 febbraio, il 5 e il 23 marzo. Pare fosse prevista anche una sesta conferenza, che tentasse di dare una soluzione ai problemi prospettati nelle precedenti, ma non fu mai pronunciata.

¹⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 4.

¹¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 5.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 5.

¹¹² Nietzsche stesso scrive che il suo tentativo è quello di leggere – sulla falsariga degli *haruspices* romani – il futuro a partire «dalle viscere del presente» (*Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 13).

¹¹³ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 6.

concepisce diversamente non fa altro che preparare la strada all'avvento di una «finta cultura».

Ciò ha evidentemente a che fare con i presupposti aristocratici della concezione nietzscheana della *Bildung*, i quali a loro volta si radicano in una teoria del genio di ascendenza schopenhaueriana. Naturalmente la concezione dell'università e del sapere di Nietzsche è organicamente connessa con la sua visione filosofica complessiva dell'inizio degli anni Settanta. In essa il genio si impone come eccezione, in quanto – come emerge nel § 9 de *La nascita della tragedia* – il genio (sul modello del “mago” Edipo) è colui che infrange le leggi di natura, è colui che compie una trasgressione e che per ciò stesso è in grado di sporgersi sul cuore abissale, dionisiaco, sofferente della natura stessa – intesa, come si intuisce, sulla base del modello offerto da *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Arthur Schopenhauer, a detta del quale il principio metafisico del mondo è una cieca *voluntas* che si nasconde dietro il “velo di Maya” dell'apparente razionalità delle cose (*Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*)¹¹⁴.

In questo senso, compito di un'autentica cultura secondo Nietzsche è preparare il terreno per la nascita, per l'avvento del genio come massima espressione dell'umanità. Se il genio è un'eccezione, una singolarità irripetibile, è chiaro che la cultura, di cui il genio è il sommo rappresentante, è prerogativa di una minoranza. Ma per la stessa ragione – cioè per la sua eccezionalità – la cultura deve guadagnare una sua piena autonomia e indipendenza: nel momento in cui, magari a causa dell'intervento dello stato, viene piegata a interessi eterogenei, estranei alla cultura stessa, essa non può compiersi in quanto tale, è costretta a sottostare alle regole dell'esistente, di ciò che è comune e già consolidato.

In *Sull'avvenire delle nostre scuole* Nietzsche racconta la vicenda fittizia di due amici, uno dei quali sarebbe lui stesso, che si trovano alla fine del primo anno di università. La loro condizione è giudicata da Nietzsche commiserevole, in quanto al giorno d'oggi l'essere studenti è «addirittura qualcosa di incredibile»¹¹⁵. Lo è, spiega il filosofo, perché oramai risulta quasi inconcepibile quel «cullarsi spensierato», quella «gioia strappata all'attimo, e quasi fuori del tempo», che dovrebbero essere i tratti distintivi della vita studentesca. Ciò non va certo inteso nel senso dell'apologia dell'ozio come mera dispersione, bensì nel senso di un'autentica esperienza della cultura, la quale si configura «come una sorta di dispendio inutile, come un surplus derivato da energie in eccedenza precedentemente incamerate»¹¹⁶. Nietzsche, rievocando la giovinezza immaginaria sua e dell'amico, attribuisce all'associazione da loro fondata il merito di averli mantenuti sensibili a una vera cultura: quest'associazione, nata da un *disinteressato* impulso alla cultura, ha in un certo senso piegato a sé gli orientamenti e i propositi delle istituzioni educative – non viceversa. «Eravamo coscienti di non aver mai pensato alla cosiddetta professione, grazie alla nostra società. Lo sfruttamento quasi sistematico di questi anni a opera dello Stato, che vuole allevarsi quanto prima è possibile utili impiegati, e assicurarsi della loro incondizionata arrendevolezza, con esami oltremodo faticosi, tutto ciò era rimasto mille

¹¹⁴ Sul punto, inevitabilmente trattato in modo riassuntivo, si rimanda a Carlo Gentili, *Edipo e Nietzsche: pathos, mito, dialettica nella Nascita della tragedia*, in Id., *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998; e Id., *Sulla disuguaglianza del genio, ibidem*. Il concetto di «velo di Maya», come fenomeno apparente che nasconde la realtà del noumeno Kant, viene attinto da Schopenhauer dalla filosofia indiana e in particolare dalla lettura delle *Upanisad*.

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 26.

¹¹⁶ Federico Vercellone, in Givone, p. 152.

miglia lontano dalla nostra formazione. E quanto poco fossimo stati determinati da un qualche istinto utilitario, da una qualche intenzione di ottenere rapidi avanzamenti e di percorrere una veloce carriera, era dimostrato, per ciascuno di noi, dal fatto assai consolante che entrambi ancora non sapevamo con precisione che cosa saremmo diventati, anzi, non ci preoccupavamo affatto di questo problema. Tale felice spensieratezza era stata alimentata in noi dalla nostra associazione [...] Ho già detto una volta che un siffatto godere dell'istante, senza alcuno scopo, un siffatto cullarsi sulla sedia a dondolo dell'attimo deve sembrare quasi incredibile – e in ogni caso, biasimevole – alla nostra epoca, ostile a tutto ciò che è inutile. Come eravamo inutili! Ciascuno di noi avrebbe potuto contendere all'altro l'onore di essere il più inutile. Non volevamo significare nulla, rappresentare nulla, tendere a nulla, volevamo essere senza avvenire, nient'altro che dei buoni a nulla, comodamente distesi sulla soglia del presente: ed eravamo realmente tutto ciò, buon per noi!»¹¹⁷. Ai due giovani studenti capita poi di stare in ascolto della conversazione tra un vecchio filosofo – dai tratti schopenhaueriani – e un suo accompagnatore. Il filosofo spiega come la cultura sia cosa per pochissimi; ma perché questi individui eccezionali possano emergere è necessario che alla cultura si dedichi una grande massa, vittima dell'inganno che la cultura sia cosa di tutti («Il vero segreto della cultura deve ritrovarsi qui, nel fatto cioè che innumerevoli uomini aspirano alla cultura e lavorano in vista della cultura, apparentemente per sé, ma in sostanza solo per rendere possibili alcuni pochi individui»¹¹⁸). Questo velo, secondo il vegliardo, non deve essere squarciato, bensì preservato, lasciato integro. L'accompagnatore del filosofo si impegna poi a enucleare, sulla base della sua esperienza, le ragioni del decadimento della cultura e delle istituzioni delegate a trametterla. Discutendo dell'impulso ad *ampliare e a diffondere*, l'allievo ne individua tre ordini di cause: l'economia politica (la finalizzazione della cultura all'utile, alla convenienza, al guadagno, alla produttività), la paura di un'oppressione religiosa (rispetto a cui la cultura viene considerata un antidoto, un forma di prevenzione), e infine l'interesse dello Stato (che si impegna a educare i suoi impiegati e i suoi eserciti per primeggiare nella lotta contro gli altri stati). Se la vera cultura inganna i molti a vantaggio dei pochi, la cultura assoggettata in vario modo al profitto e resa «quanto più possibile universale» è «barbarie»¹¹⁹. L'impulso a *restringere e a indebolire* è invece spiegato attraverso il fenomeno della *specializzazione*. «Con lo sfruttamento – ora perseguito – dello studioso al servizio della sua scienza – scrive Nietzsche – diventerà sempre più casuale e più inverosimile la cultura di tale studioso. In effetti, lo studio delle scienze è oggi così ampiamente esteso che chiunque voglia ancora produrre qualcosa in questo campo, e possieda buone doti, anche se non eccezionali, dovrà dedicarsi a un ramo completamente specializzato, rimanendo invece indifferente a tutti gli altri. In tal modo, anche se nel suo ramo costui sarà superiore al *vulgus*, in tutto il resto però, ossia in tutti i problemi essenziali, non se ne staccherà. Un siffatto studioso, esclusivamente specialista, è dunque simile all'operaio di una fabbrica, che per tutta la sua vita non fa altro se non una determinata vite e un determinato manico, per un determinato utensile o per una determinata macchina, raggiungendo senza dubbio in ciò un'incredibile maestria. [...] Ora siamo già arrivati al punto che in tutte le questioni generali di natura

¹¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, pp. 27-28.

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 29.

¹¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 33.

seria – e soprattutto nei massimi problemi filosofici – l'uomo di scienza, come tale, non può più prendere la parola»¹²⁰. A farsi avanti al posto suo è il giornalista. Il giornale, infatti, è il vero collante della società contemporanea. Le sue pagine, su cui transitano velocemente notizie di ogni tipo, sono un «vischioso tessuto connettivo, che stabilisce le giunture fra tutte le forme della vita, tutte le classi, tutte le arti, tutte le scienze»¹²¹. Tuttavia, il giornalista è tutto proiettato – come dice il nome stesso – nelle faccende del giorno e la solidità della sua azione è pari a quella della carta su cui compaiono i suoi contributi. Il grande genio, al contrario, è «la guida per tutte le epoche, colui che libera dal momento presente»¹²². Il giornalista è il rappresentante di una cultura apparente, caotica, disgregata, incapace di pervenire a un autentico respiro unitario e di assumere una fisionomia riconoscibile. L'ammasso magmatico e informe di notizie sulle pagine dei quotidiani è il doppio rovesciato dell'eccesso di specializzazione della scienza: tanto più questa si scinde in mille rivoli indipendenti e indifferenti l'uno all'altro, tanto più ogni operazione di «sintesi» appare forzosa e artificiosa, e si risolve al massimo nell'accumulo di brevi accenni superficiali. I germi di tutto ciò – come Nietzsche segnala – stanno nel liceo, delle cui tendenze l'università è ormai soltanto una prosecuzione, se non proprio un'exasperazione. Lo mostra bene l'insegnamento del tedesco. Soffermandosi su questo particolare aspetto dell'educazione, Nietzsche riprende un *topos* dell'area culturale tedesca: «non va dimenticato che esiste nell'area germanica una tradizione, da Lichtenberg a Schopenhauer (*Parerga II*), fino a Kraus e oltre, che collega strettamente la corruzione del linguaggio con quella della società»¹²³ e che, si potrebbe aggiungere, attribuisce alla lingua tedesca una particolare natura filosofica, come dimostra per esempio il Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca* (1807). La lingua madre costituisce per Nietzsche l'indispensabile terreno per la crescita e lo sviluppo della cultura. Invece al liceo il tedesco viene del tutto trascurato e ignorato *in quanto lingua viva*. Si procede a uno studio *storico* della lingua, si analizzano opere e autori, ma si rimane sempre sul piano dell'erudizione, come se il tedesco fosse una lingua morta. Insomma, non ci si sforza di modellare e di plasmare la lingua tedesca viva ed effettivamente usata, che invece è abbandonata a un uso barbaro¹²⁴, senza consapevolezza, senza regole, senza stile¹²⁵. Questo è il vizio del dilagante metodo storico: accresce la conoscenza del passato, ma in qualche misura lo irrigidisce, lo ipostatizza, lo rende alcunché di estraneo, di ormai superato, a cui ci si rivolge solo per scopi scientifici e specialistici. Il passato non diventa un *modello vincolante per il presente*. La lingua subisce una quotidiana violenza sia nell'approssimazione e nella fretteolosità degli articoli giornalistici, sia nell'affettazione e nella macchinosità di quelli accademici. Senza un'autodisciplina linguistica non si può sperare di giungere a un giudizio estetico autonomo e non si può sperare di giungere

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, pp. 34-35.

¹²¹ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, pp. 35-36.

¹²² Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 36.

¹²³ Mario Carpitella, «Nota introduttiva» a Friedrich Nietzsche, *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*, p. 7.

¹²⁴ *Barbaro* deriva dal greco *bàrbaros*, propriamente «chi balbetta». I greci e i romani, che secondo Nietzsche avevano un profondo rispetto delle loro rispettive lingue, etichettano come barbari coloro che non le sapevano parlare adeguatamente. Nietzsche, parlando dell'uso scorretto della lingua, dice appunto che gli studenti tedeschi sono indotti a «balbettare in modo autonomo» (p. 54).

¹²⁵ Nel famigerato tema di tedesco, accusa Nietzsche, viene chiesto agli studenti di essere originali, mentre a quella giovane età la loro originalità può essere solo immatura e barbara. «Una vera educazione dovrebbe tendere con ogni sforzo proprio a reprimere le ridicole pretese di un'autonomia di giudizio, e ad abituare il giovane a una rigida obbedienza sotto il dominio del genio» (*Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 46).

nemmeno ai classici greci e latini. La lingua infatti è il passaggio obbligatorio anche in direzione di quel venerabile passato. Chi pretende di giungere immediatamente all'antichità e al confronto con i grandi autori del passato compie un salto nel vuoto. È necessaria invece la mediazione di venerabili autori tedeschi come Goethe, Schiller, Winckelmann, Lessing, che sono «guide e mistagoghi che preparano la cultura classica, i soli che possano condurci per mano, sino a farci ritrovare la strada giusta che porta all'antichità. In ogni caso, la cosiddetta cultura classica ha un unico punto di partenza sano e naturale, cioè l'assuefazione, artisticamente seria e rigorosa, a servirsi della lingua materna. [...] D'altro canto, non esiste una cultura classica, la quale possa crescere senza che sia ormai dischiuso questo senso per la forma. A questo punto, in cui si risveglia gradualmente il senso che distingue la forma dalla barbarie, per la prima volta si agita l'ala che porterà alla vera e unica patria della cultura, all'antichità greca»¹²⁶. L'accesso al greco passa quindi per il tedesco come lingua viva che deve essere riplasmata e modellata. Da questo deriva la necessità dei mistagoghi¹²⁷: essi sono in grado di introdurre al mondo greco proprio perché da esso hanno appreso una lezione che hanno saputo applicare alla loro lingua madre; una lezione che hanno dunque saputo trasporre e rimodulare nel presente. Solo se si risveglia il senso della forma per la propria lingua, ci si può poi rivolgere al sommo modello della forma greca e imparare da esso. «Ancora una volta, piuttosto, abbiamo bisogno di quelle medesime guide, dei medesimi maestri, dei nostri classici tedeschi, per essere sollevati anche noi dal colpo d'ala delle loro aspirazioni all'antichità, e trascinati verso la terra della nostalgia, la Grecia»¹²⁸. Ma gli insegnanti del liceo e i filologi mostrano un sotterraneo disinteresse per l'antichità: infatti la considerano come una specie di riserva di caccia per le loro battute erudite e scientifiche, da cui traggono animali da imbalsamare più che da mangiare; non le assegnano alcuna «presa» sul presente. Nietzsche ricorda il grande tentativo di Friedrich August Wolf di fare della *cultura umanistica* lo scopo e il fine ultimo del liceo: «Egli riuscì, gettando arditamente le basi, a costruire una nuova immagine del liceo, che da quel momento sarebbe dovuto diventare, non soltanto un vivaio della scienza, ma soprattutto il vero santuario di ogni più alta e più nobile cultura»¹²⁹. Tuttavia, la riforma pensata da Wolf è stata sconfitta sul campo, dalla reazione lenta, subdola, inesorabile dell'erudizione e della cultura dotta. Gli sforzi culturali di queste ultime hanno, secondo Nietzsche, una radice alloctona, straniera e cosmopolitica invece che tedesca. Ci si illude «che sia possibile togliersi di sotto i piedi il terreno della patria, e rimanere ancora ritti»; si confida «di poter saltare direttamente, senza servirsi di ponti, in quello straniato mondo greco, per il fatto di aver rinnegato lo spirito tedesco e in genere lo spirito nazionale»¹³⁰. La cultura cosmopolitica e sradicata a cui Nietzsche fa riferimento è quella della «civiltà francese, antigermanica nel suo intimo, la quale viene imitata senza talento e con il gusto più dubbio, dando una forma ipocrita, attraverso questa imitazione, alla società, alla stampa, all'arte e allo stile tedeschi»¹³¹. Nel prendere le distanze dalla *Zivilisation* francese,

¹²⁶ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, pp. 52-53.

¹²⁷ Il mistagogo è, nell'antica religione greca, il sacerdote che impartiva l'istruzione preliminare necessaria a chi doveva essere iniziato ai riti misterici.

¹²⁸ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 53.

¹²⁹ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 56.

¹³⁰ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 57.

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 57.

Nietzsche non ne biasimo tanto lo stile in sé; anzi riconosce che si tratta di uno stile organico alla civiltà che l'ha prodotto, organico alla natura neolatina. La Germania non rientra in questo mondo e dunque ne subisce l'influenza in modo deleterio, goffo: è come se tentasse di camuffare e di contraffare i suoi tratti più autentici. Qui sta il suo più cocente fallimento: mentre le altre nazioni hanno sviluppato, ciascuna a suo modo, una propria cultura, la Germania ha tradito la sua per appropriarsi parassitariamente di quella altrui. Per rifondare una vera cultura è necessario tornare allo spirito tedesco, «che si è manifestato nella Riforma tedesca e nella musica tedesca, e che ha dimostrato – con lo straordinario coraggio e rigore della filosofia tedesca, e con la fedeltà del soldato tedesco, sperimentata negli ultimi tempi – quella forza resistente, ostile a ogni apparenza, da cui possiamo attendere ancora una vittoria sulla pseudocultura dell'«epoca attuale»». Compito del liceo è innanzitutto quello di infiammare gli studenti per ciò che è «veramente tedesco: in tale scuola, anche la cosiddetta “cultura classica” finirà di nuovo per avere il suo terreno naturale e il suo unico punto di partenza. Un vero rinnovamento e una vera purificazione del liceo sorgeranno soltanto da un rinnovamento e da una purificazione dello spirito tedesco, che siano profondi e possenti. Il legame che avvince realmente la più intima natura tedesca al genio greco, è qualcosa di assai misterioso e di difficilmente afferrabile». Il fine della cultura classica verrà ristabilito solo quando lo spirito tedesco sentirà di nuovo un reale bisogno del genio greco, solo quando nutrirà di nuovo la nostalgia della Grecia, solo quando si rivolgerà a Schiller e Goethe per avere una «visione in lontananza» dell'agognata sponda. Il riferimento al mondo classico alimenta dunque un'impetosa *Kulturkritik* rivolta contro il presente. Il modello greco, in quanto sommo esempio di una cultura autentica, è *inattuale*, contrario a quella cultura contraffatta che in Germania viene spacciata per autentica. Qui alligna lo spirito delle *Considerazioni inattuali*, a cui Nietzsche di dedicherà negli anni successivi.

V'è però un altro punto degno di nota. Uno dei motivi del fallimento dei filologi ha a che fare con l'incapacità di confrontarsi con la *Nachtseite des Griechentums*, con il lato oscuro della Grecia. Il filologo «si trova a disagio di fronte agli aspetti misterici e orgiastici dell'antichità: egli si decide una volta per tutte ad ammettere soltanto l'illuminato Apollo, considerando l'Ateniese come individuo apollineo, sereno e assennato, ma un po' immorale. Come respira profondamente, costui, quando riesce a riportare un angolo buio dell'antichità sino all'altezza del suo proprio illuminismo, scoprendo per esempio nel vecchio Pitagora un onesto collega, che ha le sue stesse convinzioni politiche illumistiche!»¹³². Questa considerazione, figlia della *Nascita della tragedia* (tanto che Pitagora prende concettualmente il posto di Socrate), denuncia il peccato capitale degli studi classici: quello di concepire il mondo greco come un mondo armonico, portatore di una razionalità universale, mentre esso ha conquistato la sua solarità a partire dalla profonda sofferenza di una lotta contro il caos e l'abisso dionisiaco. Scindere Apollo da Dioniso significa preparare la strada per il razionalismo hegeliano: nel motto «tutto il reale è razionale» c'è una difesa e un'apologia dello *status quo*, che si traduce poi in un atteggiamento meramente conoscitivo – di impianto storicistico – verso le epoche passate. Esse vengono studiate per accrescere l'erudizione e il bagaglio nozionistico; per rendere ancora più capillare la penetrazione di una razionalità ormai conquistata e indubitabile. Il panlogismo di Hegel è il culmine di queste

¹³² Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 71.

tendenze e diviene il principale obiettivo polemico di Nietzsche. Se lo stato prussiano si propone quale «mistagogo della cultura», ciò avviene anche grazie a una filosofia che in passato è stata favorita dallo stato stesso: la filosofia hegeliana. «Non sarebbe forse esagerato sostenere – scrive Nietzsche – che la Prussia, subordinando tutti gli sforzi culturali ai fini dello Stato, si è appropriata con successo della parte in cui l'eredità della filosofia hegeliana è praticamente utilizzabile: l'apoteosi dello Stato, per opera di quella filosofia, raggiunge senza dubbio il suo vertice in questa subordinazione»¹³³. La Prussia ha così modo di vantare nei confronti delle altre nazioni la sua rigenerata forza e la sua compattezza interna, osando addirittura equipararle a quelle degli antichi stati. Ma questi ultimi, puntualizza Nietzsche, sono rimasti lontani da qualsivoglia «mira utilitaria, che consiste nell'ammettere la cultura, solo in quanto giovi direttamente allo Stato, e nell'annientare gli impulsi che non si rivelino senz'altro utilizzabili ai suoi fini»¹³⁴. E poi spiega: «L'animo profondo dei Greci nutriva per lo Stato quel forte sentimento – quasi scandaloso per l'uomo moderno – di ammirazione e di riconoscenza, proprio perché riconosceva che senza una istituzione, la quale provvede ai bisogni e alla difesa, non può svilupparsi nessun germe di cultura, e sapeva che l'intera cultura greca – inimitabile e unica in tutto il corso del tempo – è cresciuta così rigogliosa proprio sotto la protezione accurata e saggia delle istituzioni politiche destinate ai bisogni e alla difesa. Lo Stato non era per la sua cultura un guardiano di frontiera, un regolatore, un soprintendente, bensì un compagno di viaggio, un camerata solido, muscoloso, equipaggiato per combattere, che accompagnava attraverso rudi realtà l'amico più nobile, quasi divino, raccogliendo in cambio la sua ammirazione e la sua riconoscenza»¹³⁵. Lo stato moderno, al contrario, con la sua pretesa di controllo tenta di estendere e di indebolire la cultura, e perciò si rivela il più acerrimo nemico di un'autentica cultura tedesca.

Va notato come l'ideale pedagogico e formativo di Humboldt venga riproposto con fedele infedeltà. Certo, anche per Humboldt la *Bildung*, in quanto distinta dal soddisfacimento di bisogni immediati, rientra in un orizzonte aristocratico; ma non bisogna scordare come egli, sulla base di istanze illuministiche, pensasse a un'educazione dell'uomo e del cittadino in generale. Nietzsche, invece, è fautore di un *radicalismo aristocratico* che contrappone il genio alla massa¹³⁶. L'esigenza di una separazione tra le pretese dello stato e la cultura si ripresenta in entrambi gli autori, ma non può sfuggire come anche in questo caso Nietzsche sia più definitivo e perentorio: mentre per Humboldt lo stato, garantendo la libertà della cultura, fa alla lunga il suo interesse, per Nietzsche la cultura è puro *surplus*, scaricamento delle energie in eccesso sprigionate da nature prodighe.

¹³³ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 78.

¹³⁴ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 78.

¹³⁵ Friedrich Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 78-79.

¹³⁶ Aristocrazia non va intesa in Nietzsche come l'aristocrazia del sangue e della tradizione, bensì come l'insieme dei migliori. Nietzsche aveva maturato quest'idea probabilmente a partire da una sua dissertazione scolastica, *Dissertatio de Theognide Megarensi*, stesa nel luglio 1864. Da Teognide di Megara il filosofo riprende la discriminazione tra una parte del popolo come «*stoîs agathoûs* ossia gli ottimati, gli uomini dabbene, depositari di tutto il culto religioso», e un'altra come «*stoîs kakoûs* o *deiloûs*, gravati di ogni perversione morale, di ogni empietà e scelleratezza» (I, I, 433). Su questa distinzione in Teognide si veda anche *Genealogia della morale*, VI, II, 228. La formula *radicalismo aristocratico* fu coniata da Georg Brandes, al secolo Morris Cohen (1842-1927), critico letterario danese che tenne Copenhagen delle conferenze su Nietzsche molto seguite. Sul filosofo pubblicò due saggi: *Radicalismo aristocratico. Dissertazione su Friedrich Nietzsche*, apparso sulla «*Deutsche Rundschau*» del 1890, e *Friedrich Nietzsche*, in *Uomini e opere*, pubblicato nel 1893. La formula compendia bene l'instabile intreccio di motivi conservatori e rivoluzionari presente in tutto l'arco del pensiero di Nietzsche.

Più in generale, comunque, ne *Sull'avvenire delle nostre scuole* Nietzsche riprende e fonde in una nuova visione complessiva tutti i fili che abbiamo accennato in precedenza: egli si rifà al modello greco nell'ottica di una *Kulturkritik* rivolta contro il presente; identifica le ragioni della crisi della formazione nell'ampliamento e nell'indebolimento della cultura stessa; mostra come queste tendenze facciano capo a uno spirito razionalistico e ottimistico (incarnato dalla filosofia hegeliana), che trasforma la vera cultura in ricerca scientifica settoriale e impone il modello di un metodo storico asfittico ed esangue; conduce una polemica contro la filologia proprio sulla base, da una parte, di una reinterpretazione del significato della storia e, dall'altra, di una nuova concezione della natura profonda della grecità; porta allo scoperto la *Nachtseite des Griechentums* e, matura, a confronto con essa, un'idea più autentica dell'essenza della filosofia e dell'arte (e della cultura *tout court*); rivendica la necessità di rifondare la cultura in Germania sulla base dello spirito tragico dei greci, con cui i tedeschi mostrerebbero di avere una particolare affinità; e critica ogni tentativo di adeguarsi a modelli stranieri, il principale dei quali è la *Zivilisation* di stampo francese. La stessa parola *Zivilisation*, introdotta nel linguaggio filosofico tedesco a inizio Ottocento, è un calco del francese *civilisation*. La contrapposizione tra *Zivilisation* e *Kultur* diviene una contrapposizione tra Francia e Germania, contrapposizione alimentata dal nazionalismo tedesco, che avvampò dopo la disfatta napoleonica e la disgregazione del Reich.

Se dunque la civiltà francese è razionalistica e cartesiana, in cosa consiste la *Kultur* tedesca?

Il cammino fin qui percorso ha messo in luce come nell'Ottocento l'idea di cultura venga modellata in Germania sulla base dell'immagine della Grecia. Tuttavia qui, più che chiudersi, la questione si riapre. Sorge infatti la domanda: quale immagine della Grecia? Non si tratta certo dell'immagine erudita dei filologi, che offrono una versione illanguidita, depotenziata dello spirito greco. L'immagine della Grecia che gradualmente emerge è ben più complessa, sfaccettata e per così dire ambigua. Questa "rivoluzione" viene preparata dal crescente interesse per l'Oriente, che a cavallo tra Settecento e Ottocento fa il suo ingresso sulla scena culturale tedesca con la complicità degli studi linguistici, che avevano avuto una fioritura nel XVIII secolo sotto l'impulso dei lavori di Johann Georg Hamann (1730-1788) e Johann Gottfried Herder (1744-1803). L'influsso dell'Oriente è testimoniato in quegli anni dalle opere di Friedrich Hölderlin (*L'Istro, Alla fonte del Danubio*), di Goethe (*Divano occidentale-orientale*, 1814-1815), di Arthur Schopenhauer (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, 1819). Sul versante linguistico – o meglio di una linguistica comparata – si colloca il saggio di Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808). Come trapela esplicitamente dal titolo, Schlegel è ben consapevole che, confrontandosi con la lingua di un popolo (in questo caso il sanscrito indiano), ha a che fare anche con la sua *Weisheit*, «sapienza», come insieme di mito, letteratura, pensiero e filosofia. Potrebbe sembrare che in questo testo l'interesse per l'India si sostituisse a quello per la Grecia; al contrario, «lo studio dell'India è sempre consapevolmente mosso dal confronto con la Grecia e teso a fornire una nuova immagine di quest'ultima e del suo significato per la storia della cultura europea»¹³⁷. Il ruolo, la collocazione e persino la fisionomia della grecità muta «in rapporto a quello

¹³⁷ Carlo Gentili, *La filosofia come genere letterario*, p. 57.

sfondamento della prospettiva temporale che la maggiore antichità dell'India determina»¹³⁸. In questo continuo spostamento all'indietro dell'origine (a un certo punto Schlegel avverte la necessità storica e logica di pensare a un proto-sanscrito che sia ancor più originario del sanscrito antico) si può intuire una concezione della lingua come espressione della storia umana, che, per lo Schlegel convertitosi al cattolicesimo, è sì la storia di una caduta, la storia di uno sviamento dalla rivelazione divina; eppure, è anche il luogo in cui l'uomo perviene alla sua autentica responsabilità e libertà. Le lingue e le culture umane appaiono così, in una concezione dal sapore ermeneutico, come il «farsi storico della verità»; sono ispirate da Dio, ma storicamente prodotte dall'uomo, e quindi sono un misto di verità, di grandi errori e di elementi barbarici. Ogni lingua, ogni cultura, costituisce per Schlegel un'«attenuazione» (*Milderung*) delle potenze dell'origine, che vengono riplasmate spiritualmente. «Alla *Milderung* è in generale riconducibile il carattere derivato e non-autoctono di ogni cultura, che è sempre allontanamento e umanizzazione di “origine selvagge” la cui esistenza è di natura insieme logica e storica»¹³⁹. Non-autoctono è appunto per Schlegel il carattere della lingua e della cultura greca, che è una derivazione del sanscrito, considerato più antico e meno corrotto del greco. Eppure, «qui non si tratta tanto di una semplicistica contrapposizione tra ciò che è puro e originario e ciò che è impuro e derivato, quanto della determinazione del carattere specifico della cultura europea e, già, greca: la sua natura sincretistica che opera la sintesi di culture molteplici»¹⁴⁰. Ciò getta una luce del tutto singolare su quanto sostenuto da Löwith quando scrive che il concetto di Europa, invece che avere la propria origine in se stesso, deriva da un contrasto con l'Asia.

Certo, anche la cultura indiana, in quanto cultura, è non-autoctona, e infatti Schlegel è costretto a ipotizzare un proto-sanscrito precedente e più originario rispetto al sanscrito antico. Ma resta il fatto che per la Grecia l'India rimane il simbolo di un'origine perduta, smarrita nella nebbia impenetrabile dei tempi. «Questo concetto di “attenuazione” – spiega Carlo Gentili – assume in Schlegel un valore del tutto diverso da quello che, a partire da quegli stessi anni, esso assumerà nella cultura neoumanistica del *Bildungsbürgertum*, ispirata piuttosto ai modelli di Goethe e di Schiller. Più che un programma di studi e di educazione borghese, il concetto schlegeliano riconduce in nostra presenza proprio quel baratro, quelle “origini selvagge” che eternamente vivono in una cultura che intanto esiste in quanto eternamente dedita alla loro “attenuazione”. Di questa struttura l'India diviene la metafora e il simbolo attivo: più *originaria* della Grecia, essa è più antica dell'antico conosciuto e, forse, conoscibile. L'India è dunque anche ciò che mette a dura prova l'orgoglio della ragione umana; qualcosa di questo sgomento risuona ancora nelle parole di W. von Humboldt: “L'india risale a epoche per noi troppo remote [*in zu dunkle Ferne*] perché possiamo giudicare del suo passato”. Quasi un abisso di orrore nel quale la conoscenza si perde. Si introduce in questo modo, nel quadro dello studio umanistico, un'istanza di inquietudine destabilizzante: se la Grecia è ancora visibile in noi, l'India è una presenza che *sfonda* questa prospettiva rassicurante, e i suoi tratti fisiognomici si rivelano gradualmente nella *Nachtseite* della grecità. Con il suo

¹³⁸ Carlo Gentili, *Lingua, mito filosofia nella “Über die Sprache und Weisheit der Indier” di F. Schlegel*, in Id., *La filosofia come genere letterario*, con scritti di Giulia Antinucci, Pierpaolo Ascari, Ivano Gorzanelli, Andrea Spreafico, Pendragon, Bologna 2003, p. 97

¹³⁹ Carlo Gentili, *La filosofia come genere letterario*, cit., pp. 102-103.

¹⁴⁰ Carlo Gentili, *La filosofia come genere letterario*, cit., p. 101.

scritto sulla lingua e sulla sapienza degli indiani Schlegel apre una prospettiva che, sviluppata filosoficamente dall'ultimo Schelling e, nel campo della ricerca filologica e antiquaria, da Creutzer, Görres e Bachofen, era destinata a trovare nell'opera di Nietzsche la sua formulazione più radicale e rivoluzionaria¹⁴¹.

Nietzsche si pone prepotentemente lungo questa linea interpretativa – e ne diventa anzi ben presto la stella polare – con la pubblicazione de *Die Geburt der Tragödie* (*La nascita della tragedia*, 1872), ove viene indicata nella dialettica polare tra apollineo e dionisiaco la scaturigine più propria della bellezza e dell'arte greca. «Quando noi, dopo un fermo tentativo di fissare il sole – scrive Nietzsche – ci rivolgiamo abbagliati, abbiamo allora davanti agli occhi, quasi come un rimedio, scure macchie colorate; inversamente, quelle proiezioni luminose dell'eroe sofocleo, insomma l'apollineo della maschera, sono prodotti necessari di uno sguardo gettato nell'intimità e terribilità della natura, per così dire macchie luminose per sanare l'occhio offeso dall'orrenda notte. Solo in questo senso possiamo credere di comprendere rettamente il concetto serio e importante della “serenità greca”¹⁴². Il mito tragico è il luogo in cui apollineo e dionisiaco si “esaltano” a vicenda, in cui l'uno spicca tanto più nitidamente nell'aperto contrasto con l'altro. Se la solarità apollinea non fosse scossa e attraversata dalla sofferenza e dalla dilacerazione dionisiaca, essa si irrigidirebbe «in egiziana durezza e freddezza»¹⁴³. La serenità greca viene del tutto fraintesa se si tenta di scindere quelle due polarità. In realtà, tale tendenza è sorta all'interno dello stesso mondo greco, incoraggiata da quello che Nietzsche chiama il *tipo socratico* o *demone socratico*. Socrate si fa l'emblema dell'*ottimismo teoretico*: un atteggiamento eminentemente anti-tragico, nella misura in cui pretende che si pecchi solo per ignoranza, che si possa correggere l'esistenza (p. 90) e che non si debba seguire l'istinto, bensì portare tutto a coscienza. Anche a livello estetico l'impatto dell'elemento socratico è dirompente. La legge del *socratismo estetico* suona: «Tutto deve essere razionale per essere bello» (p. 85). Tutte le dinamiche dell'arte devono essere portate allo scoperto, chiarite, diventare procedure e meccanismi. Anche l'arte viene sferzata dal sillogismo e dalla dialettica. L'opera non è più il prodotto dell'artista, ma dell'uomo teoretico e del critico (p. 127). Ciò diviene chiaro – nell'evoluzione storica della tragedia – con l'avvento di Euripide, colui che secondo la saggezza popolare veniva consigliato da Socrate e che si è sforzato di portare lo spettatore sulla scena, cioè di essere *realista*. In Euripide la parola, la discorsività razionale prende il sopravvento sull'azione, in cui si condensava il *pathos* tragico come rappresentazione dei dolori di Dioniso, di cui i vari eroi erano maschere. Così viene ineluttabilmente preparata la morte della tragedia: non una morte qualunque, ma una morte tragica, una morte per suicidio, preparata nel grembo della stessa arte tragica [non c'è naturale consunzione]. La superfetazione socratica della natura logica produce una subordinazione dell'arte alla filosofia, come se la prima fosse *ancilla* della seconda: «Qui il *pensiero filosofico* cresce al di sopra dell'arte, costringendola ad abbarbicarsi strettamente al tronco della dialettica» (p. 95). Parallelamente al filosofo – e lungo la stessa linea razionalistica – è il critico ad avanzare le sue pretese. L'uomo moderno, infatti, raccoglie meticolosamente intorno a sé e studia tutte le opere, tutti gli stili, tutti gli autori della «letteratura universale». Ma essere

¹⁴¹ Carlo Gentili, *La filosofia come genere letterario*, cit., p. 103.

¹⁴² Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 64.

¹⁴³ Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 70.

gli imitatori di epoche e nature produttive del passato è insufficiente, perché è proprio la forza produttiva che viene a mancare, mentre rimane l'opera come vuoto guscio. L'uomo moderno è in questo senso «alessandrino»: «è in fondo un bibliotecario e un emendatore, e si acceca miseramente sulla polvere dei libri e sugli errori di stampa» (p. 123). Tutto ciò che egli sembra guadagnare in termini di specialismo e di scientificità, lo perde sul versante della mitopoiesi. Ne deriva una cultura del commento, della glossa – *alessandrina*, appunto.

«Nello schematismo logico – scrive Nietzsche – si è chiusa in un involucro la tendenza apollinea» (p. 95). Questo *scorporo* dell'apollineo produce una versione per così dire *esangue* della «serenità greca»: «Su un vastissimo campo, alla superficie del mondo ellenico, infuriava il soffio distruttivo dello spirito che si palesa in quella forma di “serenità greca”, di cui già dianzi si è parlato come di una voglia di vivere senile e improduttiva» (pp. 117-118). Il soffio distruttivo dello spirito (in cui può essere peraltro riconosciuto un eco dell'*incipit* della *Genesis*) è la volontà rischiaratrice di matrice socratica, che rende l'apollineo un'espressione di *ottimismo* e di *virtù*¹⁴⁴. «Questa serenità – continua Nietzsche – si contrappone alla magnifica “ingenuità” dei Greci antichi, la quale è da intendere secondo la caratteristica datane, cioè come il fiore della cultura apollinea che si leva in alto da un fosco abisso, come la vittoria che la volontà ellenica riporta, mediante il suo rispecchiamento di bellezza, sul dolore e sulla sapienza del dolore» (p. 118). Il termine «ingenuità» è posto fra virgolette per una duplice ragione: da una parte perché fa implicito riferimento allo scritto schilleriano *Sulla poesia ingenua e sentimentale*; dall'altra perché questa ingenuità non è una mera inesperienza fanciullesca, bensì quell'istinto creativo che non si è ancora posto di fronte allo specchio, che fluisce liberamente senza tradursi in uno «spettacolo di tipo scacchistico» (p. 78). In definitiva si possono distinguere una *serenità socratica* e una *serenità tragica*. In questa bipartizione dove si collocano Goethe¹⁴⁵, Schiller e Winckelmann? I «mistagoghi» vengono menzionati nel § 20, ove Nietzsche li elogia per la lotta a favore della cultura che hanno saputo portare avanti. Questi tre autori sono dei ponti verso la grecità, non può certo essere attribuita loro l'immagine angusta, scialba e riduttiva della Grecia proposta dai filologi e dagli insegnanti delle superiori; eppure, la loro funzione rimane propedeutica e preliminare perché non hanno saputo affacciarsi sul lato oscuro della grecità – non l'hanno saputo cogliere appieno. In particolare, Winckelmann aveva dato un'immagine della Grecia riassunta nelle parole d'ordine della «nobile semplicità» e «quieta grandezza» e Schiller da parte sua nella poesia *Gli dei della Grecia* aveva dato corda a un'idea solare, ariosa ed eroica dell'uomo greco e della sua civiltà.

La principale caratteristica di una cultura tragica «consiste nell'elevare a meta suprema, in luogo della scienza, la sapienza, la quale, senza farsi ingannare dalle seducenti deviazioni delle scienze, si volge con immobile sguardo all'immagine totale del mondo, cercando di cogliere in essa, con simpatetico sentimento d'amore, l'eterna sofferenza come sofferenza propria» (p. 122). Una cultura tragica, di conseguenza, è quella in grado di fissare il suo sguardo sulle *aeternae veritates*, senza farsi irretire nella conoscenza apparente di spazio, tempo e causalità (qui Kant incrocia Schopenhauer).

¹⁴⁴ La «serenità greca» in questo senso è la «serenità dello schiavo, che non sa assumere nessuna dura responsabilità, non sa aspirare a nulla di grande, non sa stimare nulla di passato o di futuro più altamente del presente» (p. 78).

¹⁴⁵ Cfr. *Schopenhauer come educatore*, p. 40.

Chi presume di risolvere gli enigmi del mondo studiando queste ultime, si disperde nei fenomeni, e insegue nell'esaustività della conoscenza un compimento che non arriva mai (Kierkegaard lo avrebbe chiamato il supplizio di Tantalo dello scienziato). Come testimonia il *Socrate morente*, il compimento della scienza non possono essere che l'arte e il mito. L'apparenza non va quindi intesa nei termini di Platone, secondo cui il mondo sensibile è solo un derivato imperfetto e fuorviante degli archetipi soprasensibili, rispetto ai quali l'arte, in quanto copia di una copia, si allontana di due gradi (*Repubblica*). Il principio metafisico è, per *questo* Nietzsche ancora soggiogato dal fascino di Schopenhauer e Wagner, il baratro dell'annientamento o, con formula goethiana, il regno delle Madri. Rispetto a esso l'apparenza artistica è una «consolazione metafisica», è un gioco da fanciulli che consente di sporgersi sull'uno indistinto dell'abisso dionisiaco senza venire travolti da esso. «Qui diviene necessario innalzarci con un ardito slancio sino a una metafisica dell'arte, mentre ripeto l'affermazione precedente, secondo cui solo come fenomeno estetico l'esistenza e il mondo appaiono giustificati: in questo senso proprio il mito tragico deve convincerci che perfino il brutto e il disarmonico sono un giuoco artistico che la volontà giuoca con se stessa nell'eterna pienezza del suo godimento» (p. 159). Proprio in quanto infondata, in quanto gioco gratuito, l'arte riesce a confrontarsi con il caos originario: l'apparenza artistica, in questo senso, è *più vera, più essenziale* di quella dei fenomeni in cui viene invischiata la scienza nel suo sforzo di conoscere secondo una razionalità causale. Le leggi scientifiche che regolano la natura (e l'estetica *realistica* che a esse corrisponde) sono un inganno; solo il genio artistico, mediante la sua trasgressione, riesce a sostituire a questo velo "povero", quello rigoglioso del mito – soprattutto del mito tragico¹⁴⁶. «Senza mito [...] ogni civiltà perde la sua sana e creativa forza di natura; solo un orizzonte delimitato da miti può chiudere in unità tutto un movimento di civiltà. Solo dal mito le forze della fantasia e del sogno apollineo vengono salvate dal loro vagare senza direzione. Le immagini del mito devono essere i demonici custodi, inosservati e onnipresenti, sotto la cui vigilanza cresce l'anima giovane, e dai cui segni l'uomo interpreta la propria vita e le proprie lotte: e perfino lo Stato non conosce leggi non scritte che siano più potenti del fondamento mitico, il quale garantisce la sua connessione con la religione, il suo crescere da rappresentazioni mitiche. Si ponga ora accanto a ciò l'uomo astratto, senza la guida di miti, l'educazione astratta, il costume astratto, il diritto astratto, lo Stato astratto; ci si rappresenti il vagare senza regola della fantasia artistica, non frenata da nessun mito patrio; ci si immagini una cultura che non abbia nessuna sede originaria fissa e sacra, ma che sia condannata a esaurire tutte le possibilità e a nutrirsi affannosamente di tutte le culture – ecco il presente, come risultato di quel socratismo rivolto alla distruzione del mito. E ora l'uomo senza miti sta, eternamente affamato, in mezzo a tutti i passati, e scavando e frugando cerca radici, a costo di scavare per questo nelle antichità più remote. A che cosa accenna l'enorme bisogno storico della cultura moderna insoddisfatta, l'affastellarsi di innumerevoli altre culture, la divorante volontà di conoscere, se non alla perdita del mito, alla perdita della patria mitica, del mitico grembo materno? Ci si chiede se il muoversi febbrile e così inquietante di questa cultura sia qualcosa d'altro se non il bramoso cercar di abbrancare e ghermire nutrimento di un uomo affamato – e chi potrebbe voler dare ancora qualcosa a una tale cultura, che da tutto ciò che ingoia non può essere saziata, e al cui contatto il più

¹⁴⁶ In questo modo, grazie all'opera del genio, la *physis* viene trasfigurata. *Schopenhauer come educatore*, pp. 30-31.

robusto e salutare nutrimento suole mutarsi in “storia e critica”?» (pp. 151-152). Tuttavia, sotto questa coltre di «vita civilizzata che oscilla inquietamente in su e in giù e sotto le convulsioni culturali, si cela una forza antichissima, magnifica e intimamente sana, che si muove invero potentemente solo in momenti straordinari, per poi ritornare a sognare in attesa di un futuro risveglio. È da questo abisso che è scaturita la Riforma tedesca» (153). Se allora essa si espresse nella potenza dei corali luterani, anche oggi – profetizza Nietzsche – ci si può attendere una *rinascita del mito tedesco* dalla musica tedesca (implicitamente, dalla musica di Wagner, erede della tradizione da Bach a Beethoven).

La cultura scientifica annaspa senza meta e in tutte le direzioni; così si frantuma nelle discipline specialistiche, intente a esplorare sempre più minuziosamente territori sempre più circoscritti. Di questa realtà parcellizzata e disgregata da notizia il giornalista, il «cartaceo schiavo del giorno» (pp.134-135), vero emblema della civiltà come non-cultura.

Le *Inattuali* di Nietzsche sono esplicitamente concepite come un affondo nella direzione della *Kulturkritik*. L'intento complessivo può essere sintetizzato con le parole della *Prefazione alla Seconda considerazione inattuale*: Nietzsche, in quanto «allievo di epoche passate», giunge a «esperienze inattuali» su di sé come figlio della sua epoca. «Non saprei infatti che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo, se non quello di agire in esso in modo inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo» (pp. 4-5). L'*inattualità* di Nietzsche ha a che fare con il ritorno al modello greco; un ritorno che avviene non però nel senso asettico, “museale” della filologia scolastica, ma in base a una necessità di intervenire sul presente. Il percorso compiuto da Nietzsche ha una sua intima coerenza. Nella *Prima considerazione inattuale* si tratta di attaccare il «filisteismo culturale», cioè quell'atteggiamento pacificato col mondo che consegue dal trionfo del panlogismo hegeliano, dall'identificazione di reale e razionale. Questa tendenza si riassume per Nietzsche nella figura di David Strauss, un esponente della teologia liberale ed “hegeliano di sinistra” (fu lui stesso a coniare l'etichetta), che Nietzsche critica sia sul piano concettuale, sia sul piano stilistico e linguistico¹⁴⁷. Nella *Seconda considerazione inattuale* Nietzsche si concentra direttamente sul metodo storico che pervade la cultura e in particolare la filologia. Per scardinare i presupposti di tale metodo, Nietzsche articola una meditazione di largo respiro sulla storia, distinta in *storia monumentale*, *storia antiquaria* e *storia critica*. Infine, nella *Terza considerazione inattuale* egli si rivolge alla figura esemplare di Schopenhauer per smascherare, a partire da quell'illustre termine di confronto, tutti i falsi idoli della modernità. Schopenhauer è il *tipo* del *genio*, inteso come «fine di ogni cultura» (p. 26) e dell'umanità protesa oltre se stessa (p. 48). Proprio negli uomini “veri” (i *filosofi*, gli *artisti* e i *santi*) la natura fa il suo unico salto, poiché essi si liberano della loro animalità (non sono più preda della cieca volontà di vita, ma riescono a guardare nel cuore di quest'ultima) [p. 50]. Compito della cultura è quello di «promuovere in noi e fuori di noi la generazione del filosofo, dell'artista e del santo e lavorare così al perfezionamento della natura» (p. 52). Nelle università si insegna «la critica delle parole alle parole», mentre l'unico vero metro di giudizio di una filosofia – come Nietzsche ribadirà in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* – è il tentativo di vivere secondo i suoi dettami (p. 91).

¹⁴⁷ «Giacché chi ha peccato contro la lingua tedesca, ha profanato il mistero di tutta la nostra natura germanica: essa sola ha salvato, come per un incantesimo metafisico, se stessa, e con sé lo spirito tedesco, attraverso tutta la mescolanza e il mutamento delle nazionalità e dei costumi. Essa sola inoltre garantisce questo spirito per l'avvenire, se non perirà essa stessa per le mani scellerate del presente» (*David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*, p. 90).

A fare da *fil rouge* delle *Considerazione inattuali* è l'incitamento a ripristinare un'autentica e fertile *Kultur*. Sulla caratterizzazione di quest'ultima, Nietzsche torna in *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*: «Cultura è soprattutto unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo»¹⁴⁸; un criterio che vale sia per le culture superiori che per quelle decadute, se è vero che «la vera cultura presuppone in ogni caso unità di stile, e persino una cultura cattiva e degenerata non può essere pensata senza la *varietà che confluisca nell'armonia di un unico stile*»¹⁴⁹. La cultura morta viene identificata da Nietzsche con quella dei «filistei colti»¹⁵⁰, di coloro che non cercano più, perché hanno già canonizzato i loro classici e oramai credono di potersi limitare ad accrescere il patrimonio delle conoscenze, ad estenderlo indefinitamente – e uniformemente – avvalendosi della ricerca storica e filologica. «Ma il molto sapere e la molta erudizione non costituiscono un mezzo necessario della cultura, né un segno di essa, e si conciliano all'occorrenza nel miglior modo con il contrario della cultura, la barbarie, ossia la mancanza di stile o la caotica confusione di tutti gli stili»¹⁵¹. Barbarie non è solo il cannibalismo, o la pirateria, o la violenza più brutale; c'è una barbarie più sottile, più spiritualizzata e perciò inapparente. È quella del *Bildungsphilister*¹⁵², la cui «felicità filistea» consiste nell'atteggiamento epigonale di chi ritiene che nell'ambito dell'essenziale tutto è già stato conseguito. Il filisteo colto è un *satisfait*: si confronta con il passato esclusivamente nei termini di una conoscenza storica, senza mai sentirsi messo in discussione; inoltre vede nella realtà intorno a sé una razionalità pienamente dispiegata, o meglio, fa della sua realtà la «misura della ragione nel mondo»¹⁵³. Egli disprezza il genio perché il genio è portatore di una *differenza* e scuote e incrina la comoda «normalità» del filisteo.

In *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* viene detto che «c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà» (p. 8). Un'ipertrofia del senso storico riduce gli uomini a «enciclopedie ambulanti» (p. 33); fa di loro «compendi incarnati e per così dire astrazioni concrete» (p.43). Essa provoca l'indebolimento della «forza plastica di un popolo, di un uomo o di una civiltà, voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate» (pp. 8-9)¹⁵⁴. Anche in questo caso c'è una

¹⁴⁸ Id., *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*, p. 15.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 18. Corsivo mio.

¹⁵⁰ Spiegazione dell'espressione «filisteo colto», p. 18.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 15.

¹⁵² L'espressione «filisteo colto» raggiunse una grande diffusione proprio grazie all'opera di Nietzsche. Come il filosofo spiega, «la parola filisteo è presa dalla vita studentesca, e nel suo senso lato e tuttavia affatto popolare designa il contrario del figlio delle Muse, dell'artista, del vero uomo di cultura. Ma il filisteo colto – studiare questo tipo, ascoltare le sue confessioni, quando le fa, diventa oggi un penoso dovere – si distingue dall'idea generale della specie “filisteo” per una superstizione: egli stesso si illude di essere figlio delle Muse e uomo di cultura; un'illusione incomprensibile, da cui risulta che egli non sa affatto che cosa sia il filisteo e che cosa il suo contrario. Perciò non ci meraviglieremo se egli per lo più giura solennemente di non essere filisteo» (p. 18). Nietzsche torna bevemente sulla questione anche in *Ecce Homo* e più specificamente nel capitolo dedicato alle *Considerazioni inattuali*, dove scrive: «Il termine filisteo della cultura è passato direttamente dal mio scritto alla lingua», p. 75).

¹⁵³ *Ivi*, p. 23.

¹⁵⁴ Nel corso della *Seconda inattuale* Nietzsche si richiama esplicitamente alla precedente proprio riguardo alla definizione di cultura: «La cultura di un popolo in contrapposizione a quella barbarie è stata una volta con un certo diritto, io credo, definita come unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo; questa definizione non deve essere fraintesa, quasi si trattasse del contrasto fra barbarie e *bello* stile; il popolo a cui si attribuisce una cultura deve soltanto essere in ogni aspetto reale qualcosa di vivamente unico e non dividersi così miseramente in interno ed esterno, in

ricomposizione del molteplice; viene posta a tema la capacità di rimodellare materiali eterogenei ed estranei secondo la propria legge. Ciò ha a che fare per Nietzsche con l'essenza dello spirito greco nel suo confronto storico con l'elemento asiatico. Ne è prova un passo di *Zur Geschichte der griechischen Tragödie. Vorlesungen von Friedr. Nietzsche* («Per la storia della tragedia greca. Lezioni di Friedr. Nietzsche»), testo che raccoglie un corso introduttivo sul significato generale della tragedia greca tenuto da Nietzsche nel 1870 a Basilea, prima di dedicare una trattazione specifica all'*Edipo re* di Sofocle (*Einleitung in die Tragödie des Sophocles. 20 Vorlesungen*, «Introduzione alla tragedia di Sofocle. 20 lezioni»). In questo testo, la cui importanza per l'elaborazione de *La nascita della tragedia* è indiscutibile, vien detto: «È un elemento asiatico e orientale quello che i Greci con la loro mostruosa forza ritmica e immaginativa, in breve con il loro senso della bellezza, hanno domato fino a produrre la tragedia [...] Fu il popolo apollineo che mise le catene della bellezza alla potenza incontenibile dell'istinto: il fatto che abbiamo a che fare con un prigioniero lo mostrano la grande cautela ed il rigore delle regole drammatiche»¹⁵⁵. La grande forza dei greci è quella di saper soggiogare lo smisurato, l'eccessivo, a una regola, o meglio a un ritmo, a una misura (mētron). Il popolo greco è capace di idealizzare, di creare la bella parvenza. Ritornano prepotentemente anche in Nietzsche due temi fondamentali messi a fuoco finora, in particolare rispetto alla Grecia: il carattere non-autoctono della cultura (come di ogni cultura) e insieme la fisionomia unitaria conseguita da ogni autentica cultura. Si ripresenta, insomma, la questione del *raccogliersi del molteplice* evocata da Löwith ne *Il nichilismo europeo* e da Hölderlin in *L'arcipelago*. Questo tema ha una componente storica, ma è innanzitutto una questione filosofica. Esso implica, come detto, uno stare nell'altro presso di sé, una capacità di vagare nell'aperto ignoto, di confrontarsi con il diverso, di farsi mettere in discussione da esso, ma insieme di rifonderlo nel proprio, di riplasmarlo in qualcosa di nuovo, di conferire al molteplice uno *stile unitario*.

Al di là (per ora) di ogni discorso su eventuali influssi o influenze, va notato che Heidegger negli anni Trenta, nel suo progetto di riforma della scienza e dell'università, seguirà proprio le due direttrici finora emerse: da una parte un ritorno alla Grecia, dall'altra una riflessione sul significato della storia. In entrambi i casi, come vedremo, egli riprende il filo della sua speculazione degli anni Venti, culminata in *Essere e tempo*, sebbene la rimoduli e la ripensi.

contenuto e forma» (p. 34). Nietzsche si schiera qui implicitamente contro la retorica del popolo tedesco come «popolo dell'interiorità» e prepara i termini della sua futura critica a Wagner.

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Sulla storia della tragedia greca*, tr. it e postfazione di G. Ugolini, Cronopio, Napoli 1994, p. 32.

2. Il rettorato di Heidegger: la lotta politica come estensione diretta di quella filosofica?

Indicazione del problema

La vicenda filosofica di Heidegger negli anni Trenta è strettamente intrecciata a quella politica e in particolare all'ascesa della NSDAP di Adolf Hitler. Heidegger, infatti, viene nominato rettore nella seduta del senato accademico del 21 aprile 1933. Quell'anno avrebbe dovuto assumere l'incarico il professore di anatomo-patologia Wilhelm von Möllendorf, di tendenze social-democratiche, regolarmente eletto nel mese di dicembre del 1932. Egli succedeva a Josef Sauer, docente di archeologia cristiana, espressione dell'ala cattolica dei docenti friburghesi¹⁵⁶. L'entrata in carica di Möllendorf era prevista per il 15 aprile 1933. Tuttavia la situazione nel frattempo si era notevolmente complicata per il rettore *in pectore*. Come detto, il 30 gennaio era divenuto cancelliere Hitler e il 28 febbraio, dopo l'incendio del Reichstag, il presidente Hindenburg aveva già emanato le ordinanze «per la difesa del popolo e dello Stato», rivolte contro comunisti e socialdemocratici. La posizione di Möllendorf era indiscutibilmente precaria, essendo le sue inclinazioni politiche invise al regime. Anche la legge del 7 aprile del 1933, diretta specificamente contro gli ebrei, dimostrava comunque che lo stato si stava dotando degli strumenti giuridici per estromettere i funzionari accusati di non simpatizzare e di non mobilitarsi per il nazionalsocialismo. Il rettore di un'università tedesca non era certamente un "funzionario", ma aveva continuamente a che fare con funzionari ministeriali, che ne avrebbero potuto paralizzare l'azione. Di qui i timori che cominciavano a montare nel corpo docente dell'università di Friburgo. In ogni modo, Möllendorf entrò regolarmente in carica il giorno prestabilito. Non tardarono gli attacchi da parte della locale gioventù hitleriana, che si rivolse al nuovo rettore con un tono di aperta sfida, vagamente minaccioso. Prendeva sempre più corpo il rischio che un funzionario del partito venisse nominato al posto di Möllendorf¹⁵⁷. Queste inquietudini fecero optare per un avvicendamento alla guida dell'università. Nominato rettore il 21 aprile 1933¹⁵⁸, Heidegger si iscrisse ufficialmente al partito il 3 maggio, con tessera

¹⁵⁶ Non va dimenticato che l'Università di Friburgo era l'unica università cattolica del Baden: l'insieme dei professori cattolici poteva manifestarsi tanto come un gruppo unito, con i suoi obbiettivi propri, tanto come una semplice comunità religiosa, che lasciava ai suoi membri libertà di scelta politica. Come ben spiega François Fédiér, l'avvicendamento tra Sauer e von Möllendorf non deve far pensare a un consolidato principio di alternanza nell'assunzione delle cariche tra candidati di diverso orientamento. Anzi, nell'Università di Friburgo, come peraltro accadeva nel resto della Germania accademica, i due principali schieramenti erano entrambi di *destra*: in un caso si trattava di una destra moderata, che aveva tollerato gli orientamenti espressi dalla Repubblica di Weimar; nell'altro si trattava di una destra aristocratica, autoritaria, nostalgica della "tradizione" e di un regime forte.

¹⁵⁷ Questa preoccupazione viene peraltro rievocata da Heidegger nell'intervista rilasciata al settimanale *Der Spiegel* il 23 settembre 1966, con la clausola che fosse pubblicata solo dopo la morte del filosofo (compare in *Der Spiegel*, anno 30, n°23, del 31 maggio 1976). L'intervista, in una versione filologicamente più corretta, è stata pubblicata in Günther Neske, Emil Kettering (a cura di), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1988, pp. 81-111 e poi riproposta in *Heidegger Gesamtausgabe*, vol. 16 (= *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*), a cura di Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. [Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976, a cura di Hermann Heidegger, edizione italiana a cura di Nicola Curcio, il melangolo, Genova 2005, pp. 582-608]. Per la ricostruzione della tormentata vicenda editoriale di quest'intervista si rimanda alla relativa nota (n°253) compilata da Hermann Heidegger per l'edizione nella *Heidegger Gesamtausgabe* (ed. it., pp. 718-720). Nell'intervista, per la precisione, si legge: «L'allora prorettore Sauer (un teologo) mi spinse comunque a candidarmi per le nuove elezioni del rettorato, in quanto c'era il pericolo, disse, che fosse altrimenti nominato un funzionario» (ed. it., p. 583).

retrodatata al primo maggio¹⁵⁹. Il 27 maggio ci fu l'investitura ufficiale del nuovo rettore, occasione in cui Heidegger tenne la famosa *Rektoratsrede*, intitolata *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (L'autoaffermazione dell'università tedesca).

L'elezione di Heidegger fu un fatto culturale assai significativo, su cui il nuovo governo faceva conto per ottenere una legittimazione agli occhi degli uomini di scienza, della società civile e infine degli organismi e degli interlocutori internazionali¹⁶⁰. L'aver promosso il regime e l'averlo aiutato a prendere piede fu una delle principali accuse poi mosse a Heidegger. La stessa Hannah Arendt, dopo essere emigrata dalla Germania in Francia (Parigi) nell'agosto del 1933, denunciò ripetutamente l'*intelligenza* tedesca – e con essa Heidegger – per aver fornito, direttamente o indirettamente, il suo sostegno a Hitler, per aver tradito la cultura occidentale e per aver fatto mostra di cecità e di codardia. Successivamente, durante il periodo dell'epurazione politica, la fama internazionale di Heidegger fu considerata un'aggravante della sua posizione. Tuttavia non va dimenticato ciò che Hannah Arendt ha scritto in *Le origini del totalitarismo*: «Quanto ai membri dell'*élite* che in un periodo o nell'altro si sono lasciati sedurre dai movimenti totalitari e che talvolta, a causa delle loro eccezionali capacità, sono stati persino accusati di aver ispirato l'apparizione infernale, bisogna dire per equità che quanto questi uomini disperati del XX secolo hanno fatto od omesso di fare non ha avuto alcuna influenza sul totalitarismo, benché abbia svolto un certo ruolo nei fortunati tentativi da esso compiuti all'inizio per indurre il mondo esterno a prendere le sue dottrine sul serio. Una volta al potere, i movimenti si sono scrollati di dosso questo gruppo di simpatizzanti ancor prima di passare alla loro attività criminosa su vasta scala»¹⁶¹. Rimane senza dubbio il fatto che su Heidegger – per via del *Discorso di rettorato* e delle sortite pubbliche della sua pur breve “militanza” a favore del movimento – grava per intero la responsabilità, storica più che filosofica – di aver parzialmente sovrapposto il linguaggio suo e quello del partito, avallando inevitabilmente quest'ultimo e conferendogli una dignità “filosofica”.

Ciò non consente, tuttavia, di procedere a un'identificazione integrale della posizione di Heidegger con quella del partito. E qui si apre una *vexata quaestio*, un dibattito che regolarmente si riaccende, di solito in concomitanza con l'uscita di nuovi documenti relativi a quel periodo¹⁶². La materia del contendere riguarda per lo più il significato e la portata del rettorato di Heidegger, il modo in cui Heidegger stesso lo viveva e lo

¹⁵⁸ Heidegger fu eletto quasi all'unanimità, quindi senza contrasti o contrapposizioni interni al senato accademico. Dei 93 professori titolati a esprimere il loro voto, 13 furono esclusi perché ebrei; dei restanti 80 solo 56 presero parte alle votazioni. Il risultato finale consistette di 52 voti a favore, con tre astensioni e un voto per Möllendorf. Così sostiene, rettificando altre fonti, Hermann Heidegger in una nota a piè di pagina in Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, cit., p. 357.

¹⁵⁹ La data effettiva dell'iscrizione di Heidegger si evince peraltro da una lettera indirizzata al fratello Fritz, datata 4 maggio 1933, in cui Heidegger rivela di essersi iscritto alla NSDAP il giorno prima. Cfr. *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, cit., p. 86. In un questionario ufficiale compilato l'8 marzo 1936 Heidegger dichiarò di essere stato «membro del NSDAP dal 30 aprile 1933 in seguito a un esplicito sollecito da parte della Direzione dipartimentale di Friburgo in Br. Tessera numero 3.125.894». Elfride si iscrisse al partito lo stesso giorno del marito. Anche la sua tessera (n° 3.461.085, a nome “Elfriede”) fu retrodatata.

¹⁶⁰ Per un quadro delle reazioni al discorso, cfr. Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, p. 302 sgg.

¹⁶¹ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 469).

¹⁶² È accaduto anche di recente con la pubblicazione di una selezione di lettere di Heidegger indirizzate alla moglie Elfride, anche lei iscritta alla NSDAP e convinta sostenitrice del nazionalsocialismo (anche nelle sue tendenze discriminatorie e razziste). Cfr. *»Mein liebes Seelchen!«. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*, curato e commentato da Gertrud Heidegger, Deutsche Verlags-Anstalt, Monaco 2005.

intendeva, e infine l'indirizzo di fondo a cui erano improntate le sue scelte e le sue decisioni. Da ciò scaturisce una lunga serie di urgenti interrogativi. Innanzitutto, perché Heidegger ha accettato di assumere la carica di rettore? E soprattutto, perché si è iscritto al partito? Egli era forse un convinto sostenitore della *Weltanschauung* nazionalsocialista? Vedeva forse un'intima connessione tra il suo pensiero e quell'ideologia? Aveva forse tentato, mediante l'assunzione del rettorato, di implementare tale visione del mondo nell'università e nella pratica concreta della scienza tedesca, perseguendo magari quella *politicizzazione della scienza* ripetutamente rivendicata dall'*entourage* hitleriano? O forse gli obiettivi di Heidegger erano altri? E in che senso? Forse Heidegger tentava di difendere la "vecchia" università dall'avvento della sollevazione nazionalsocialista? O forse aveva in mente un suo progetto specifico che pensava di poter realizzare mediante il nazionalismo, quasi cavalcandone l'ondata rivoluzionaria? O forse non era altro che un ingenuo, il classico filosofo che, quando scende dalla *turris eburnea* da cui contempla la purezza del cielo stellato e si immischia nelle cose terrene, risulta in qualche misura goffo, inadeguato, come l'albatro di Baudelaire, o – più prosaicamente – come Talete che cade nel pozzo suscitando l'ilarità della servetta di Tracia, cioè, fuor di metafora, dell'uomo comune che, con il suo buon senso, con la sua attenzione per la concretezza delle cose ("dove si mettono i piedi"), risulta infine più accorto di chi ha il naso sempre puntato all'insù? È insomma Heidegger l'ennesimo esempio di quella lunga serie di fallimenti di filosofi in politica che principia almeno dal viaggio siracusano di Platone? Oppure, in conclusione, il comportamento di Heidegger non ha avuto altra ragione che una debolezza umana?

Le spiegazioni di volta in volta fornite oscillano tra un atteggiamento rigidamente accusatorio (se non persecutorio), che vede in Heidegger un intellettuale organicamente connesso al regime, e un atteggiamento apologetico, de-responsabilizzante, che lo considera più che altro vittima delle circostanze.

Un caso esemplare: il processo di denazificazione

Non guasta forse a questo proposito ripercorrere brevemente le tappe del dibattito, a cominciare al suo momento inaugurale: l'attività della Commission d'épuration nominata dopo la fine della guerra, mentre Friburgo era occupata dai francesi. La commissione – composta da Costantin von Dietze (presidente), Gerhard Ritter, Adolf Lampe, Friedrich Oehlkers e Arthur Allgeier¹⁶³ – preparò nel mese di settembre del 1945 un rapporto in cui si sottolineava che «dopo il 1934 [Heidegger] non può più essere definito "nazista" e non c'è alcun rischio che possa favorire la rinascita di idee naziste». Si consigliava pertanto di conferire a Heidegger lo statuto di professore emerito e di consentirgli l'insegnamento. Adolf Lampe, colpito direttamente da alcuni provvedimenti presi da Heidegger durante il rettorato, si dissociò da questo verdetto benevolo ed espresse un voto contrario. Lampe si alleò allora con alcuni vecchi avversari del filosofo – come Walter Eucken¹⁶⁴ e il prorettore Franz Böhm – perché il Senato accademico si opponesse al responso della Commissione. Le indagini furono così riaperte, tanto più

¹⁶³ Von Dietze, Ritter e Lampe poterono tornare a Friburgo solo dopo la liberazione della Germania. Infatti furono arrestati nel 1944 in relazione al fallito attentato contro Hitler del 20 luglio.

¹⁶⁴ Dietze, Lampe e Eucken – tutti professori di economia – furono peraltro tra i protagonisti della riorganizzazione economica in senso liberale nella Germania occidentale.

che circolavano voci (ritenute allarmanti) di un vero e proprio pellegrinaggio di francesi a Todtnauberg e si guardava con sospetto alla crescente fama di Heidegger in Francia. La Commissione invitò allora Heidegger a nominare un intercessore o garante che testimoniava in suo favore. Heidegger indicò Karl Jaspers, con cui ebbe una stretta relazione personale e filosofica, destinata ad affievolirsi con l'ascesa al potere di Hitler e con l'ingresso di Heidegger nel partito. Jaspers aveva una moglie ebrea e si sentiva personalmente minacciato dal regime. L'ultimo incontro tra i due avvenne nel giugno del 1933, quando Heidegger su invito del locale capo dell'organizzazione studentesca Gustav Adolf Scheel (impegnato a far carriera nel Partito) si recò a Heidelberg per tenere una conferenza dal titolo *L'università nel nuovo Reich*. Nella sua *Philosophische Autobiographie* Jaspers ricorda così quell'incontro: «Heidegger sembrava cambiato. Già al suo arrivo si creò uno stato d'animo che ci divise. Il nazionalsocialismo era diventato una ubriacatura del popolo. Andai a cercare Heidegger di sopra nella sua stanza per salutarlo. “È come nel 1914...” presi a dire, e intendevo continuare dicendo: “di nuovo questa illusoria ubriacatura delle masse”, ma davanti al sorriso di approvazione con cui Heidegger accolse già le prime parole, non riuscii a procedere oltre. Di fronte a Heidegger, anch'egli preso da quella ubriacatura, ho rinunciato. Non gli dissi che era sulla strada sbagliata. Non avevo più nessuna fiducia in lui ora, dopo questa trasformazione. Sentii me stesso minacciato di fronte a quella potenza, di cui ora Heidegger faceva parte»¹⁶⁵. Fu proprio nel corso di quell'incontro che Heidegger, secondo il ricordo di Löwith, parlò con sinistra convinzione della congiura dell'ebraismo internazionale e delle «meravigliose mani» di Hitler¹⁶⁶. Il carteggio tra i due filosofi si diradò molto dopo il 1933, soprattutto a causa di Jaspers. L'ultima lettera di Jaspers a Heidegger è datata 16 maggio 1936, ed è una testimonianza da una parte del rispetto che Jaspers nutriva ancora per il filosofo friburghese e dall'altra della distretta in cui egli versava. Jaspers scrive: «Il Suo atteggiamento verso la filosofia in questo tempo è certamente anche il mio; le Sue valutazioni (Nietzsche, Hölderlin) ci avvicinano. Che io però taccia, Lei lo comprenderà e ammetterà. La mia anima è ammutolita; perché in questo mondo io non resto con la filosofia “senza prestigio”, come Lei scrive di sé: ma vengo senz'altro...mi si blocca la parola! Nell'operosità silenziosa però, finché è concesso, possiamo trovarci»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuauflage*, Piper, München-Zürich 1977², p. 101. La traduzione italiana (*Autobiografia filosofica*, tr. it. di Ervino Pocar, Morano, Napoli 1971) è condotta sulla base della prima edizione tedesca (1953), ed è dunque mancante del capitolo su Heidegger introdotto solo nella seconda edizione ampliata (1977). La traduzione del passo è tratta da Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. LXXIX.

¹⁶⁶ *Ibidem*. A Jaspers che chiedeva: «Come può un uomo così privo di cultura come Hitler governare la Germania?», Heidegger rispose: «La cultura non c'entra. Guarda invece le sue meravigliose mani!». Poi Jaspers aveva discusso con Heidegger di quella «perversa assurdità» che erano i *Protocolli dei Savi di Sion*, e Heidegger aveva convenuto, aggiungendo: «Esiste però un pericoloso collegamento internazionale tra gli ebrei».

¹⁶⁷ Martin Heidegger – Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di Walter Biemel e H. Saner, Klostermann-Piper, Frankfurt am Main-München-Zürich 1990, pp. 162-163 (tr. it. in Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. LXXXVII). Jaspers fa qui riferimento alla lettera di Heidegger del giorno stesso, in cui il filosofo friburghese gli confidava di ritenere meraviglioso il fatto che la «“filosofia” sia senza prestigio – perché è giunto il momento di lottare per lei senza dare nell'occhio». Jaspers lascia intuire nella sua risposta reticente che a lui persino quella condizione di marginalità è negata, perché è fisicamente minacciato dal regime per via della moglie. È in base a questa angosciante condizione, soffocante per la sua vita interiore, che egli giustifica il suo silenzio. Heidegger, infatti, gli aveva spedito una lettera il 1° luglio 1935 (con accluso un suo saggio di traduzione dall'*Antigone* di Sofocle) e Jaspers rispose con un biglietto stringato solo il 14 maggio 1936. Ad esso seguirono la lettera di Heidegger del 16 maggio e l'immediata risposta di Jaspers. Nient'altro fino al 1946 (Jaspers si limitò – finché poté – a spedire le sue opere a Heidegger). Safranski riassume così il modo in cui furono costretti a vivere in quegli anni Jaspers e la moglie: «Nel 1937 Jaspers era stato radiato dal suo incarico, e gli venne proibito di insegnare e pubblicare. Heidegger non aveva reagito a ciò, non disse nemmeno una parola. Negli anni

Jaspers aveva assunto un notevole prestigio nella Germania postbellica ed era diventato un'autorità morale¹⁶⁸. Heidegger pensava evidentemente di trovare nel vecchio amico il più decisivo degli alleati. Ma molti segnali indicavano che le cose non sarebbero andate così lisce. Nell'autunno del 1945 Jaspers spedì a Heidegger una copia del primo numero di «Die Wandlung», la rivista che, pubblicata con l'approvazione delle forze d'occupazione, avrebbe dovuto contribuire a una rigenerazione spirituale della Germania¹⁶⁹. Jaspers si augurava un «chiarimento senza riserve» da parte dell'amico; ma Heidegger non gli rispose. Nel semestre invernale di quell'anno, inoltre, Jaspers aveva dato inizio a un corso sulla necessità di rielaborare la colpa, che sarebbe poi confluito nel libro *Die Schuldfrage* (1946). Come ipotizza Rüdiger Safranski, è probabile che Jaspers, in un primo momento tentato dall'idea di tirarsi indietro, abbia poi sentito il dovere – sulla base delle riflessioni che andava maturando in quei giorni – di manifestare il suo giudizio su Heidegger. «Se Heidegger avesse conosciuto il testo di queste lezioni, non avrebbe certamente chiesto a Jaspers di redigere un parere scritto»¹⁷⁰. Safranski pone l'attenzione su un passo in particolare: «Molti intellettuali che hanno collaborato nel 1933 e che hanno cercato per se stessi un ruolo-guida, assumendo pubblicamente una posizione ideologica a favore del nuovo regime, e che poi, messi da parte sul piano personale, se ne sono irritati [...] costoro hanno la sensazione di avere patito sotto il nazismo e perciò di essere chiamati a far parte di ciò che lo seguirà. Essi ritengono di essere loro stessi degli antinazisti. C'è stata per tutti questi anni una ideologia di questi nazisti intellettuali: essi pretendono di dire apertamente la verità in tutte le cose; pretendono di avere conservato la tradizione dello spirito tedesco, di avere stornato la distruzione, e di avere operato nel dettaglio in modo propizio [...] Chi nel 1933 aveva da persona matura quella convinzione interiore, che non si radicava solo in un errore politico, ma in un senso dell'esistenza accresciuto a opera del nazionalsocialismo, non diventa una persona pura, se non in seguito a un processo di rifusione che deve andare probabilmente molto più a fondo di qualsiasi altro»¹⁷¹. Più che essere una riflessione generale, sembra quasi un'argomentazione *ad hominem*.

Infine, Heidegger era del tutto all'oscuro del fatto che nel 1935 la vedova di Max Weber, Marianne, aveva spedito a Jaspers un giudizio steso da Heidegger su Eduard Baumgarten, nipote del grande sociologo. Baumgarten aveva iniziato la sua carriera scientifica negli Stati Uniti e poi era ritornato in patria, dove aveva lavorato dapprima a Friburgo, come collaboratore di Heidegger. Avrebbe potuto diventare assistente del filosofo, ma quest'ultimo optò nel 1930 per il “semi-ebreo” Werner Brock, sostituito dopo il 1933 da Walter Bröcker¹⁷². Baumgarten si trasferì allora a Gottinga, dove aveva

successivi l'ebrea Gertrud Jaspers aveva dovuto fare costantemente i conti con la possibilità della deportazione. Per questa evenienza i coniugi Jaspers portavano con sé capsule di veleno» (Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 410).

¹⁶⁸ Jaspers considerò questa fama improvvisa una «vita vissuta nella finzione» e nel 1948 decise di accettare l'offerta di una cattedra da parte dell'Università di Basilea. Cfr. Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Briefwechsel*, a cura di L. Köhler e Hans Saner, Piper, Monaco 1985, p. 70 [*Carteggio (1926-1969)*, traduzione parziale di Quirino Principe, a cura di Alessandro Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p.54].

¹⁶⁹ La rivista era curata da Dolf Sternberger e poteva contare su una consulta scientifica di cui facevano parte Jaspers, Alfred Weber e Werner Krauss.

¹⁷⁰ Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, cit., p. 409.

¹⁷¹

¹⁷² Heidegger perse il suo assistente Werner Brock nel 1933 a causa delle direttive statali sulla riorganizzazione del pubblico impiego, che impedivano la presenza di ebrei. Heidegger aiutò Brock a ottenere una borsa di studio a Cambridge, in

ricevuto un incarico per l'insegnamento di cultura americana. Il suo corso ebbe successo ed egli ottenne un posto di docente con diritto di fare esami. A quel punto si dimostrò favorevole a un allineamento con il regime e chiese di potersi iscrivere al partito. Heidegger viene invitato dall'organizzazione dei docenti nazisti di Gottinga a redigere una perizia. Il 16 dicembre 1933 Heidegger risponde come segue: «Il Dr. Baumgarten fu presente alle mie lezioni ed esercitazioni dal 1929 al 1931 con l'intenzione di abilitarsi in filosofia a Friburgo. Nel corso del periodo suddetto è risultato che egli non vi era adatto, né sul piano scientifico né su quello caratteriale. Nel 1932 lo dichiarai al Dr. Baumgarten e interruppi i rapporti personali con lui. Il Dr. Baumgarten proviene, per affinità e per atteggiamento, dalla cerchia di intellettuali liberal-democratici di Heidelberg intorno a Max Weber. Durante il suo soggiorno qui era tutt'altro che un nazionalsocialista. Sono sorpreso di sentire che è *libero docente* a Gottinga, dato che non riesco a capire sulla base di quali lavori scientifici abbia ottenuto l'abilitazione. Dopo il fallimento conseguito con me, Baumgarten ebbe relazioni assai vivaci con l'ebreo Fränkel, già attivo a Gottinga e attualmente esonerato qui a Friburgo. Suppongo che per questa via Baumgarten si sia sistemato a Gottinga, e ciò potrebbe spiegare anche le sue attuali frequentazioni. Al momento ritengo che il suo reclutamento nelle SA sia *altrettanto impossibile* quanto quello nel ruolo di docente. Baumgarten possiede una straordinaria abilità oratoria. Nel campo della filosofia, tuttavia, lo ritengo un ciarlatano, privo di sapere fondato e convincente. Questo giudizio si basa su conoscenze che risalgono a due anni fa. Se nel frattempo sia intervenuto un mutamento nel suo atteggiamento politico, è cosa che sfugge al mio giudizio. Grazie al suo soggiorno in America, durante il quale Baumgarten si è notevolmente americanizzato nell'atteggiamento e nella mentalità, ha senza dubbio acquisito buone conoscenze di quella terra e della sua gente. Io però ho seri motivi per dubitare della sicurezza istintiva e della facoltà di giudizio che mostra in campo politico. In linea di principio sussiste sempre la possibilità che Baumgarten si trasformi radicalmente e si consolidi. Ma per questo è necessario un più che opportuno... [periodo di prova?].»¹⁷³. Jaspers nelle sue *Notizen zu Martin Heidegger* parla di questo documento come una delle «esperienze più drastiche» della sua vita¹⁷⁴. Egli rimase senz'altro colpito dal riferimento alla «cerchia di intellettuali liberal-democratici di Heidelberg intorno a Max Weber», in cui egli stesso si era formato al tempo dei suoi inizi nel campo della psichiatria (1910)¹⁷⁵. Ma dovette sconvolgerlo in particolare il riferimento all'«ebreo

Inghilterra, dove rimase fino alla fine della guerra, facendo poi ritorno a Friburgo come professore (potè insegnare per breve tempo perché affetto da disturbi psichici). Riguardo a Brock scrive François Fédier: «Nel 1990, ho udito Hugo Ott affermare pubblicamente che Heidegger, nel 1931, aveva scelto Werner Brock come assistente perché ignorava che fosse ebreo. Ammettiamo per un istante quest'ipotesi – ma solo per chiederci: quale sarà la reazione di un antisemita quando scopre che colui al quale ha accordato la propria fiducia, gli ha nascosto di essere ebreo? Vediamo quale fu l'atteggiamento di Heidegger nei confronti di Werner Brock nel 1933: anziché disinteressarsi della sua sorte, egli si adoperò per trovargli una sistemazione all'estero; fu così che Werner Brock trovò effettivamente rifugio all'Università di Cambridge, dove restò fino alla fine del regime nazista. Heidegger, nel 1931, era ignaro del fatto che Werner Brock fosse ebreo? Sostenerlo significa volere a tutti i costi un Heidegger antisemita; ma è qualcosa che non si accorda né con la realtà né con la verosimiglianza» (in Martin Heidegger, *Scritti politici*, p. 313).

¹⁷³ Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 687. Come fa notare il curatore Hermann Heidegger, della perizia originale – andata smarrita – esistono solo trascrizioni parzialmente discordanti. La versione riportata nel vol. XVI della *Gesamtausgabe* è una copia di seconda copia spedita dal prof. Dietze il 21 giugno 1949 al prof. Gerhard Ritter.

¹⁷⁴ Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, p. 15.

¹⁷⁵ In data 27 febbraio 1910 Jaspers, dopo essere stato introdotto dal suo collega psichiatra Hans W. Gruhle nella cerchia che ruotava intorno a Max Weber, scrive ai suoi genitori riguardo a Weber: «Quell'uomo lo conoscevo già di vista e

Fränkel»: Heidegger, che fino ad allora egli non aveva conosciuto come antisemita, sembrava disposto a screditare con accuse razziste un uomo di scienza. Jaspers fu profondamente turbato e cominciò a nutrire forti timori nei confronti di Heidegger, al punto che non osò riferirgli di aver preso visione della perizia. Sul primo capo d'imputazione basti dire per ora che la presa di posizione di Heidegger va inquadrata nella sua disistima della Repubblica di Weimar e nella sua *Kulturkritik* anti-borghese. Soffermiamoci invece più attentamente sul secondo capo d'accusa. Eduard Fränkel (1888-1990) era un collega ebreo di Heidegger, docente di filologia classica. In base alla legge sulla riorganizzazione del pubblico impiego, emanata il 7 aprile 1933¹⁷⁶, Fränkel doveva essere messo in congedo. Heidegger, in veste di rettore dell'Università di Friburgo, intervenne due volte presso il ministero perché fosse applicata una sospensione speciale della misura. Nel primo tentativo (con lettera datata 12 luglio 1933 al consigliere ministeriale Prof. Dr. Fehrle, presso il ministero di Karlsruhe) egli motivava questa richiesta in base al danno che l'allontanamento di professori di chiara fama (come von Hevesy e Fränkel) avrebbe prodotto sulla scienza tedesca, soprattutto «presso quei circoli stranieri non ebrei che hanno un primato spirituale e un ruolo politico determinante». Egli si sofferma poi sull'apprezzamento riscosso da Fränkel all'estero, soprattutto in Italia e in Inghilterra, e aggiunge: «La sua personalità è inappuntabile; il suo comportamento esemplare, anche e proprio nei mesi trascorsi, in cui è stato congedato provvisoriamente». Poi Heidegger fa notare che le materie di cui si occupano von Hevesy e Fränkel (la chimica per il primo, la filologia classica per il secondo, che oltretutto porta avanti una «ricerca linguistica» e tralascia le questioni contenutistiche) non possono dare luogo a posizioni dannose per il regime, e neppure indifferenti a esso¹⁷⁷. Heidegger conclude: «Ribadisco che la mia presa di posizione sottolinea due aspetti: da un lato la considerazione della posizione della Germania in politica estera, e in secondo luogo la conservazione di ingegni non comuni al servizio dell'Università, indipendentemente dalla persona di questi studiosi¹⁷⁸. Per quanto riguarda il comportamento irreprensibile di entrambi, nei limiti di quanto è consentito all'umano giudizio, posso garantire io stesso»¹⁷⁹. Il secondo tentativo cade pochi giorni dopo (lettera del 19 luglio 1933 al Ministero della Cultura, dell'Istruzione e della Giustizia di Karlsruhe). Heidegger, a seguito di alcune eccezioni sollevate dal Ministero, fa presente che il prof. Fränkel non ha potuto prestare servizio in guerra a causa di una

soprattutto grazie ai suoi scritti. [...] Il suo ingegno è eccellente. In ogni caso è l'uomo più intelligente con cui io abbia mai parlato finora». Cfr. Suzanne Kirkbright, *Karl Jaspers. A Biography. Navigations in Truth*, New Haven 2004, p. 251.

¹⁷⁶ Questa legge prevedeva l'epurazione della burocrazia statale e introdusse una discriminazione istituzionale e ufficiale contro gli ebrei.

¹⁷⁷ L'indifferenza, ad esempio, può essere manifestata attivamente in un corso di filosofia, nella misura in cui si ignora ostinatamente le direttive e le posizioni del regime. Nelle questioni settoriali e specialistiche della chimica e della filologia non c'è spazio neppure per l'indifferenza in quel senso, perché la politica (anche culturale) è del tutto esclusa.

¹⁷⁸ Trova qui indiretta conferma una testimonianza di Hans-Georg Gadamer: «Paul Friedländer, un antichista di origini ebraiche che a Marburgo insegnava filologia classica e aveva collaborato con Heidegger e organizzato con lui alcuni seminari, quando ci capitava di toccare questo argomento diceva che per Heidegger l'unico criterio di selezione era l'intelligenza, non l'essere ebreo o ariano. Del resto, il fatto che abbia avuto numerosi allievi ebrei è la migliore confutazione di quella diceria: Löwith a parte, Jonas, Günther Anders, Hannah Arendt, Marcuse. Proprio all'inizio degli anni Trenta perfino il suo assistente era ebreo, un certo Werner Brock, che egli aiutò a emigrare nel Regno Unito» (*L'ultimo sciamano*, p. 78). Con Paul Friedländer (1882-1968) e Paul Jacobstahl (1880-1957) Heidegger si trovava a leggere i classici greci durante il suo periodo marburghese (1923-1928). Entrambi i professori, di origine ebrea, furono pensionati nel 1935 e andarono all'estero.

¹⁷⁹ Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., pp. 132-133.

«deformazione congenita dell'avambraccio». Non ha neppure potuto «trovare impiego nel servizio sanitario». Heidegger sottolinea poi alcuni attività meritorie svolte dal collega durante la Grande Guerra e infine ribadisce il suo eccezionale valore scientifico, che dà lustro all'Università di Friburgo e più in generale alla scienza tedesca all'estero. «Il concetto di particolare merito gli si attaglia in massimo grado». Infine Heidegger aggiunge *en passant* che «sul piano politico e nazionale» Fränkel è «irreprendibile»¹⁸⁰. C'è dunque una discrepanza, una palese contraddizione, tra i vari documenti. Si può in qualche modo ricomporla? Ernst Nolte ha avanzato un'ipotesi abbastanza convincente: «Se si tiene presente la difesa che Heidegger fa di Fraenkel si potrebbe essere inclini a interpretare l'espressione "l'ebreo Fraenkel [...] ora licenziato" come forma abbreviata di "Fraenkel licenziato perché ebreo"»¹⁸¹. Certo, Heidegger calca un po' la mano, forse nel tentativo di mettere in cattiva luce Baumgarten, ma non si tratta certo di una prova decisiva di antisemitismo.

Heidegger non provocò alcun documento a Baumgarten, dacché la lettera di Heidegger fu considerata «carica di odio» e venne inserita tra gli allegati della pratica come documento «inutilizzabile». Baumgarten fu favorito nella sua carriera dal partito e divenne direttore del dipartimento filosofico di Königsberg.

Per capire l'atteggiamento di Heidegger, occorre tener conto del fatto che egli – come ebbe poi modo di dimostrare anche con Hermann Staudinger – era «soprattutto interessato a rintracciare i cosiddetti opportunisti»¹⁸².

Il 22 dicembre del 1945 Jaspers inoltra il suo parere a Friedrich Oehlkers, perché sia comunicato a tutta la commissione. Jaspers insiste sul fatto che Heidegger, pur essendo uno dei pochi autentici filosofi in Germania, forse l'unico veramente capace di fare filosofia, deve essere chiamato a rispondere del suo coinvolgimento con il nazionalsocialismo («Heidegger è stato uno dei pochi professori che hanno collaborato a mettere in sella il nazismo [...] ed è inevitabile addossargliene la responsabilità»¹⁸³). Heidegger, ricorda Jaspers, aveva tentato di assumere la guida spirituale del movimento, come Carl Schmitt e Alfred Baeumler. A questo punto egli affronta il tema dell'antisemitismo, su cui la commissione l'aveva esplicitamente interrogato, e diffonde per la prima volta la perizia su Baumgarten, citandone i passi più compromettenti. Segnala al contempo che prima dell'avvento del nazionalsocialismo Heidegger non aveva mai discriminato i suoi studenti e collaboratori ebrei e che anche dopo la presa del potere di Hitler aveva avuto Brock come assistente. La ricostruzione di Jaspers è ambivalente: da una parte sottolinea come negli anni Venti Heidegger non fosse in alcun

¹⁸⁰ Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., pp. 136-137.

¹⁸¹ Ernst Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, cit., p. 165.

¹⁸² Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., p. 333. Un atteggiamento di analoga intransigenza si può riscontrare nel «caso Max Müller» del 1937. Müller era un allievo abilitando di Heidegger. Fu denunciato da terzi in quanto fervente cattolico e Heidegger fu invitato a prendere una posizione. Egli scrisse una lettera elogiativa, in cui però non mancava di ammettere che Müller aveva sempre mantenuto un atteggiamento negativo nei confronti del nazionalsocialismo. Di fronte alle rimostranze di Müller, che lo pregava di stralciare quel passo, Heidegger sentenziò: «Da cattolico dovrebbe sapere che bisogna dire la verità. Non posso cancellare questa frase». Tuttavia, come nota Nolte, in presenza di una denuncia, per di più conforme al vero, un'eventuale smentita di Heidegger sarebbe stata considerata inattendibile (Ernst Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, cit., p. 165-166). Sulla questione si veda anche Elżbieta Ettinger, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una storia d'amore*, pp. 53-54.

¹⁸³ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. XCV.

modo antisemita; dall'altra fa notare come in alcune circostanze si fosse lasciato trascinare (e il caso Baumgarten starebbe lì a provarlo)¹⁸⁴.

Heidegger si era dunque lasciato sedurre dalla “moda” dell'antisemitismo? Aveva ripiegato anche lui su questa origine irrazionale di tutti i mali della nazione, su questo capro espiatorio? Si era lasciato irretire dal “Si” (*Man*)? Piuttosto, come nota Gadamer, Heidegger ha mostrato a più riprese di non essere un «cuor di leone». Tale pavidità e debolezza è emersa nell'*affaire* Husserl (con Heidegger che rese attuativo il procedimento di sospensione nei confronti del vecchio maestro nel 1933¹⁸⁵; che non partecipò al suo funerale nel 1938, sostenendo di essere malato¹⁸⁶; che, su sollecitazione dell'editore Niemeyer, espulse dalla quinta edizione di *Essere e tempo* la dedica a Husserl che apriva il volume), ma anche nel rapporto con Karl Löwith e in generale nella condotta di Heidegger durante il Terzo Reich. Heidegger, per così dire, peccò più per quello che *non* fece che per quello che fece. Ma tali peccati di omissione furono inevitabilmente amplificati dalla sua iniziale presa di posizione a favore del nazismo – una presa di posizione che poi avrebbe dovuto essere scontata con un atteggiamento ben più energico di quello che probabilmente il carattere di Heidegger gli consentiva di assumere. Per esaminare analiticamente a livello documentaristico la questione del rapporto tra Heidegger e gli ebrei occorrerebbe prendere in considerazione anche le vicende che lo hanno legato a Hannah Arendt, a Elisabeth Blochmann, a Günther Anders, ecc., e si dovrebbe spendere qualche parola sul suo ambiente familiare, in particolare sulla moglie Elfride Heidegger (quest'ultima, sostenitrice del nazismo, non rinnegò mai, fino alla morte all'età di 98 anni nel 1992, il suo *engagement* politico). Tuttavia, non è questo il nostro proposito.

¹⁸⁴ Cfr. Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., p. 411.

¹⁸⁵ Heidegger non proibì personalmente a Husserl l'accesso ai locali del Philosophisches Seminar dell'Università di Friburgo. Tale voce malevola compare anche in una nota di *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* di Hannah Arendt. In realtà Heidegger non fece altro che trasmettere una circolare ai professori licenziati per ordine del governo. Certo, come notò la Arendt subito dopo la guerra – quando ancora non si era riconciliata con Heidegger – Pallore rettore dell'università avrebbe potuto dimettersi invece che firmare. La Arendt scrisse a Jaspers a tal proposito: «Poiché so che questa circolare e questa firma quasi lo uccisero [Husserl], non posso che considerare Heidegger un assassino potenziale» (Ettinger, p. 63). In occasione dell'emissione di quella circolare Heidegger incaricò la moglie Elfride di inviare a Malvine Husserl un biglietto di saluto («espressione di sincera e immutata gratitudine»), accompagnato da un mazzo di fiori (29 aprile 1933). Ma il gesto non poté naturalmente lenire l'offesa; anzi, la signora Husserl dichiarò interrotti i rapporti tra le due famiglie. La lettera di Elfride è riportata in Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 81.

¹⁸⁶ Quello di Husserl è il funerale di un proscritto del regime, e non vi partecipò nessun membro della facoltà, a eccezione di Gerhard Ritter. Heidegger non scrisse neppure un bigliettino di condoglianze alla signora Husserl dopo il funerale. Di questo suo atteggiamento ebbe comunque modo di pentirsi amaramente. Il 6 marzo 1950, in occasione del novantesimo compleanno di Malvine Husserl, Heidegger le scrisse una lettera, in cui ricorda i tempi in cui «Husserl fu per me *il* maestro e amico paterno». Subito dopo fa appello alla bontà della donna e la invita a perdonare «la mia umana mancanza, in cui caddi in occasione della dipartita di Suo marito». Heidegger sostiene poi che, quella fu la sua unica colpa; per il resto non ci fu mai traccia di inimicizia nei suoi sentimenti verso Husserl, tanto che egli, nonostante l'espresso divieto delle autorità, aveva impedito che le opere del maestro fossero rimosse dal Seminario di filosofia dell'Università (Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 396). In un documento del 1950, fatto spedire da Heidegger alle persone che ponevano domande in merito al suo rapporto con Husserl, egli spiega: «Quando Husserl morì, io ero a letto malato. Tuttavia, una volta guarito, non scrissi alla signora Husserl, la qual cosa è stata senza dubbio una mancanza, alla quale fui spinto dalla dolorosa vergogna per quello che nel frattempo era stato fatto agli ebrei – oltrepassando di molto la prima legge – di fronte a cui si era impotenti. Ma in occasione del novantesimo compleanno della signora Husserl, le ho spedito una lettera, accompagnata da fiori, con l'esplicita preghiera di perdonare la mia mancanza in occasione della morte di suo marito, una mancanza che per tutti quegli anni mi aveva oppresso nel modo più doloroso» (Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 422). A confermare la malattia del padre è anche il figlio Hermann Heidegger (Volpi, p. 29). Su presa di distanza di Husserl: XVI, p. 421, *Solo un dio ormai ci può salvare*, Hermann Heidegger, p. 29).

Jaspers concluse la sua perizia riconoscendo che «la straordinaria opera spirituale» di Heidegger gli dava diritto a «continuare il suo lavoro» di “ricercatore”, ma i suoi trascorsi politici gli impedivano «di continuare nel suo ufficio di docente». La preoccupazione di Jaspers era innanzitutto *pedagogica*. Infatti egli continua: «Più che il contenuto dei giudizi politici, la cui aggressività può cambiare facilmente indirizzo, è la sua maniera di pensare che mi sembra nella sua essenza non libera, dittatoriale, incomunicante, e avrebbe oggi effetti funesti sugli studenti. A mio parere, finché non accade in lui una genuina rinascita, visibile nella sua opera, non si può affidare oggi la gioventù, interiormente quasi incapace di opporre una qualsiasi resistenza, a un simile insegnante. Bisogna prima che la gioventù sia arrivata a pensare in modo autonomo»¹⁸⁷. Heidegger, dunque, fa filosofia in *grande stile* e questo comporterebbe un orientamento dittatoriale, che tenta di risolvere tutta la realtà in un *unico pensiero* – perseguendo una terribile *reductio ad unum*, nella sostanza nazista. Torneremo molto più approfonditamente su questa questione nodale messa a fuoco da Jaspers, perché la filosofia degli anni Trenta di Heidegger sembra confrontarsi proprio con questo *punctum dolens*. Jaspers, tirando le conclusioni della sua analisi, propose di sospendere Heidegger per un certo periodo dall’insegnamento, ma di metterlo nelle condizioni di poter continuare a lavorare per mezzo di un pensionamento *ad personam*. Egli peraltro autorizzò la Commissione a rendere noto il suo giudizio a Heidegger¹⁸⁸.

Riguardo alla perizia su Baumgarten, va notato che Heidegger replicò prontamente alle accuse che gli venivano mosse. Egli fece notare che si trattava di una perizia scientifica in cui «si indagava *anche* sulla sua [di Baumgarten] affidabilità nazionalsocialista»; della quale Heidegger si sentiva legittimato a dubitare, visto che Baumgarten gli sembrava uno di coloro «che vogliono affermare se stessi con l’aiuto del Partito». Ma soprattutto il filosofo dichiara che la versione della perizia di cui è entrato in possesso Jaspers è solo una «*trascrizione parziale*»: «Probabilmente è la trascrizione di una *perizia ufficiale del Partito*, redatta sulla base della *mia* perizia, e poi fatta circolare come scritta da me, con il tipico metodo disinvolto delle autorità del Partito»¹⁸⁹.

Come che sia, il 19 gennaio 1946 il senato accademico delibera di proporre al governo provvisorio francese l’interdizione dall’insegnamento di Heidegger, il suo allontanamento dall’incarico e la riduzione della pensione che gli sarebbe spettata. Il governo militare, ai cui occhi Heidegger appariva ormai un *nazi typique*, fece propria la delibera il 28 dicembre, inasprendola con la cancellazione della pensione a partire dal

¹⁸⁷ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. XCV. Si noti che anche Löwith criticò il maestro su questo punto. In una lettera a Ludwig Binswanger, lo psicologo fondatore della scuola dell’analisi dell’esserci, un indirizzo psicanalitico che si ispirava alla filosofia heideggeriana, Löwith scrisse: «Il pensiero ontostorico di Heidegger e i suoi acritici giochi linguistici (*unkritische Sprachspiele*) non mi sembrano più essere filosofia in un qualsiasi significato scientifico. Certamente non sono neppure parole vuote (*leeres Wortgeklänge*), bensì, come io stesso dissi, un gioco “filosofico” con le parole, ma tanto più seducente (*verführerischer*) per gli studenti. Posso assicurarle che l’effetto odierno di Heidegger è devastante e Husserl si rivolterebbe nella tomba, se vedesse la letteratura filosofica che è sorta e che ancora sorge sotto l’influsso di Heidegger, perché le manca ogni coscienza (*Gewissen*) scientifica. Io stesso, come docente, non potevo prescindere da questo effetto di Heidegger in sé secondario. [...] Con ciò mi sono naturalmente esposto in prima persona e forse anche compromesso e già sette anni fa alcuni amici mi scongiurarono caldamente di pubblicare questo scritto, perché niente era più ovvio che dire che si trattava della reazione polemica e del meschino risentimento di un allievo emigrato e rinnegato». Cfr. la lettera di Karl Löwith a Ludwig Binswanger del 14 novembre 1960, facente parte del lascito di Binswanger presso lo Universitätsarchiv di Tubinga.

¹⁸⁸ Secondo la testimonianza del figlio di Heidegger, Hermann, «quella valutazione non gli è stata neppure rivelata per intero. [...] Probabilmente ne lesse una parte, sicuramente non quella in cui Jaspers si esprime in termini negativi» (*L’ultimo sciamano*, p. 22).

¹⁸⁹ Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 373.

1947 – misura che sarà revocata nel maggio del 1947. In un continuo conflitto di competenze, di orientamenti e persino di umori, il caso Heidegger trovò una sua prima soluzione il 15 marzo 1949, data in cui si conclude il processo di denazificazione con il giudizio: «Simpatizzante. Nessuna misura punitiva». Alla conduzione delle trattative giovò certamente l'elezione a rettore del prof. Gerd Tellenbach, un medievalista rappresentante della facoltà di filosofia. Il 1° aprile ci fu addirittura una mozione di minoranza presentata alla Facoltà di Filosofia (con il sostegno, tra gli altri, di Max Müller) per tentare di far reintegrare Heidegger, ma il piano fallì. Tellenbach chiese allora i pareri di Romano Guardini, di Nicolai Hartmann e ancora di Karl Jaspers. Nella lettera di quest'ultimo (datata 5 giugno 1949) si legge: «Il professor Martin Heidegger è noto in tutto il mondo, per quello che ha prodotto in filosofia, come uno dei filosofi contemporanei più importanti. In Germania non c'è nessuno che lo superi. La sua filosofia quasi nascosta, che sta a contatto con le questioni più profonde, e che nei suoi scritti è riconoscibile solo in maniera indiretta, fa oggi di lui, in un mondo filosoficamente povero, una figura che spicca per la sua unicità. È un obbligo per l'Europa e per la Germania, che deriva loro dal riconoscimento delle qualità e delle capacità spirituali, di provvedere a che un uomo della statura di Heidegger possa lavorare in tranquillità, continuare la sua opera e pubblicarla. [...] L'università tedesca non può permettersi di lasciare fuori Heidegger»¹⁹⁰. Nel senato accademico c'era ancora una forte opposizione nei confronti di Heidegger e – nonostante la sentenza finale della Commissione e il ritiro in settembre del divieto d'insegnamento da parte delle autorità francesi – egli non fu richiamato in cattedra. Tra l'altro, fino ad allora la cattedra di Heidegger era stata assunta in supplenza dal prof. Wilhelm Szilasi (che era stato un allievo di Heidegger)¹⁹¹. La facoltà aveva sempre dato per scontato un ritorno del suo famoso membro. Ma ora si trovava nella necessità di dover anche tener conto della posizione di Szilasi. Infine, perduravano forti opposizioni a livello governativo (il direttore ministeriale Fleig era un avversario di Heidegger). Tellenbach propose a Heidegger una soluzione di compromesso: accettare di essere messo in pensionamento e di divenire, alla prima scadenza ufficiale possibile (cioè al sessantaduesimo anno di età), professore emerito, riacquistando la sua *venia legendi*. Anzi, gli veniva proposto, su invito della facoltà, un incarico di insegnamento già per l'anno accademico 1950/1951. Heidegger, seppure in parte a malincuore, accettò. Il 10 luglio 1950 il Capo di stato federale del Baden sottoscrisse un documento ufficiale e il 25 settembre 1951 Heidegger divenne professore emerito (ebbe la comunicazione da parte della Facoltà di Filosofia il 26)¹⁹².

La potenza del pensiero e la quotidianità

¹⁹⁰ Il testo della lettera è pubblicato in Heidegger-Jaspers, *Briefwechsel*, cit., pp. 275-276.

¹⁹¹ Secondo una testimonianza di Max Müller, a Szilasi, studioso ebreo che non dipendeva dall'Università e che era divenuto amico di Heidegger, quest'ultimo disse, dopo il 1933, che per i rivolgimenti avvenuti i loro rapporti dovevano interrompersi (Max Müller, *Ein Philosoph und die Politik*, cit., p. 205 [tr. it., p. 232])

¹⁹² Per la ricostruzione della vicenda si è fatto uso di: Marini, Nolte, Safranski, Ott, Farias, Hermann Heidegger, Volpi, Fédier, Ettinger.

Se si è tentato di ricostruire dettagliatamente questa pagina della biografia heideggeriana è per vari motivi. Innanzitutto perché si tratta di un punto cruciale, di “annodo” e di “snodo”, della sua vicenda umana, pubblica e privata. Punto di “annodo” perché il filosofo viene obbligato a fare i conti con il suo passato nazista, con gli eventi di quegli anni Trenta di cui ci occupiamo noi. Punto di “snodo” perché il processo porta allo scoperto tutti quei chiaroscuri su cui il dibattito storico-filosofico europeo tornerà regolarmente nei decenni successivi. Inoltre, la ricostruzione – partendo dal “basso” dei *facti bruti* – dà un primo saggio dell’“ambiguità del reale”, cioè di quanto i fatti di una vita non si compongano *di per sé* in un quadro unitario, ma invece mostrino una costante “dissonanza”, che impone che essi vengano afferrati all’interno di un’interpretazione inevitabilmente parziale. Pressoché nessun fatto è un feticcio. Per dirla con il Luigi Pirandello dei *Sei personaggi in cerca d’autore*, «un fatto è come un sacco: vuoto non si regge»; per quanto *bruto* sia, esso esige un’interpretazione.

Proprio nel periodo del processo d’epurazione Heidegger rielabora costantemente l’accaduto e, in una costante *Selbstinterpretation* non solo filosofica ma anche biografica¹⁹³, tenta di collocare la sua azione in una cornice più ampia, mostrando come appunto sia tale cornice a dare senso a quei singoli fatti – e spesso a dar loro un senso assai diverso rispetto a quello apparentemente evidente e scontato. Heidegger ha ripetutamente re-interpretato il suo cammino di pensiero, e ciò non è accaduto a caso in un pensatore che ha concepito il pensiero come un sentiero che in tutte le sue “svolte” pensa sempre «lo Stesso» (*Das Selbe*). Tuttavia va notato come soprattutto nella seconda metà degli anni Quaranta l’incalzare degli eventi, e delle accuse, obblighi Heidegger a scendere nei dettagli e a dar conto di eventi precisi. Il filosofo che all’inizio di un corso su Aristotele aveva liquidato ogni discorso sulla vita dello Stagirita con la celebre formula «Nacque, lavorò e morì», la cui *concinntas* riecheggia il «veni, vidi, vici» di Cesare, doveva sentire sulla sua pelle l’intreccio tra pensiero e “accidentalità biografica” – un intreccio di cui Heidegger, filosofo della finitezza e della storicità, probabilmente non venne mai a capo. Sulla scorta delle vicende politiche di Heidegger, Nolte propone una parafrasi del precedente motto: «Nacque, destò molta attenzione, critiche pungenti e grande entusiasmo, e morì»¹⁹⁴. Non si tratta qui di ripetere il logoro *topos* di una divisione (se non frattura) tra vita concreta e concettualità astratta. Heidegger sarebbe stato il primo a opporsi a una tale sconnessione. Si tratta invece di presentire la costante *residualità* della vita, anche rispetto alla *potenza del pensiero*. Non una residualità amorfa, ottusa; ma nel senso del monito che Amleto, nella tragedia eponima di Shakespeare, rivolge a Orazio, stupito per l’apparizione del fantasma del re: «There are more things in haven and earth, Horatio,/ Than are dreamt of in your philosophy» (I, V, 174-175). Oppure, secondo il motto ripreso da Dostoevskij nei *Demoni*, «la realtà supera l’immaginazione».

Ha ragione Nolte nell’osservare che la vita di Heidegger non è certo paragonabile a quella di Aristotele, che fu maestro di Alessandro Magno; né a quella di Leibniz, in cui si può scorgere «una versione concentrata della storia della seconda metà del Seicento»; né a quella di Spengler, che fu in rapporto con molti politici influenti del suo tempo; né a quella di Nietzsche, la cui crisi può essere considerata un sintomo epocale; né a quella di Ernst Jünger o di György Lukács, che possono essere intese come lo specchio di

¹⁹³ Sul punto cfr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Hein, Masenheim a/G 1964.

¹⁹⁴ Ernst Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, p. 5.

un'epoca. La vita di Heidegger – vita di provincia, volutamente condotta ai margini dell'epoca della tecnica – è per lo più priva di interesse. Il suo rilievo dipende in larga parte dall'importanza dell'opera filosofica di Heidegger, che in questo senso ha realizzato un suo esplicito desiderio. «L'unica presenza autentica dei grandi Maestri del passato si ha infatti *nella loro opera*», dice del compositore Conradin Kreutzer ne *L'abbandono*¹⁹⁵. D'altra parte Heidegger si sentiva dominato dal pensiero, e voleva essere nient'altro che un suo portavoce. Hans A. Fischer-Barnicol, un testimone dell'epoca, che conobbe Heidegger nel periodo postbellico, scrive: «Mi sembrava che il pensiero si impossessasse di quest'uomo anziano come di un medium. Parlava attraverso di lui». E Hermann Heidegger ha testimoniato che più volte il padre gli avrebbe detto: «Il pensiero pensa in me. Non posso oppormi a ciò»¹⁹⁶. Heidegger voleva coincidere con il pensiero. E ciò non stupisce in un filosofo che riteneva che il mondo sia il risultato di una schiusura, di un'apertura (*Erschließung*) operata innanzitutto dal pensare dei filosofi e dal creare dei poeti. In un certo senso, è appunto la potenza del pensiero – intesa con inusitata radicalità – a far essere le cose intorno a noi. Addirittura, come precisato nella *Lettera sull'«umanismo»*, l'espressione «pensiero dell'essere» va intesa innanzitutto nel senso del genitivo soggettivo: *è l'essere a pensare nell'uomo, nell'esserci*¹⁹⁷.

Tuttavia, così facendo, viene annullato l'io biografico del filosofo. Quanto indebita sia questa cancellazione lo si capisce in modo eclatante proprio nella complessa stratificazione di passioni, orientamenti, riflessioni, abbagli, fraintendimenti che l'hanno guidato nella sua azione politica. Davvero occorre chiedersi, come ha recentemente fatto Ernst Nolte, se non si debba recuperare – al di fuori della polarizzazione autentico/inautentico di *Essere e tempo* come pure al di fuori della prospettiva storico-ontologica (*Seinsgeschichte*) - «la natura filosofica anti-filosofica» dell'*engagement* politico di Heidegger¹⁹⁸. Questa diventerebbe una via per restituire un suo ruolo all'io accidentale, finito. A ciò è connesso, soprattutto nel “secondo” Heidegger – anche un problema *etico*. Nella concezione heideggeriana di un'etica originaria – di un *ethos* che si dà (anche etimologicamente) come “abitare”, come soggiorno nella radura dell'eventuarsi dell'essere – viene persa la riflessione morale sulla *colpa* come espressione del carattere contingente dell'esperienza umana¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Martin Heidegger, *L'abbandono*, pp. 27-28.

¹⁹⁶ Safranski, p. 382.

¹⁹⁷ Cfr. Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., capitolo 18, in particolare pp.

¹⁹⁸ Nolte estende il discorso anche alla «quotidianità non quotidiana del matrimonio di Heidegger» e al «carattere “festivo” dei suoi rapporti erotici». Il fatto di non confinare queste esperienze «nell'ambito del non-filosofico» porterebbe a interrogarsi circa la concreta esperienza finita dell'uomo, nel suo carattere incompiuto, parziale, fallace – non *destinale*. In questo senso Nolte parla del carattere «filosofico anti-filosofico» dell'impegno politico di Heidegger: *anti-filosofico* proprio nella concezione *totalizzante* della filosofia di Heidegger.

¹⁹⁹ Safranski fa notare che nello Heidegger della *Seinsgeschichte* vien meno quella pratica filosofica «di antico lignaggio» che è la «meditazione di sé e l'esame di sé». Va tenuto conto, in ogni caso, che per Heidegger c'è un rapporto costitutivamente transitivo tra essere ed esserci, sebbene il primo termine abbia la priorità. Il rilievo di Safranski, comunque, pare ricevere una conferma dal confronto con il “primo” Heidegger, in cui viene conferita grande importanza alla situazione concreta dell'esperienza, alla *fatticità*. Nolte, invece, è più radicale, in quanto individua un certo disinteresse per l'io concreto già in *Essere e tempo*. Non bisogna d'altronde dimenticare che uno dei capi d'accusa mossi da Adorno a Heidegger ne *Il gergo dell'autenticità* è che se la «chiacchiera» (*Gerede*), da una parte, in quanto discorso che si è alienato dalla relazione alla cosa, viene giustamente criticata, dall'altra, essa viene elevata a un'«invarianza metafisica» (*Il gergo dell'autenticità*, p. 71). E prosegue Adorno: «Quella condanna sommaria della chiacchiera, in cui la si presuppone sempre nella forma di un'ontologia difettiva, consente ogni volta anche la giustificazione della frase fatta come destino. Dal momento che la chiacchiera è una situazione emotiva, non c'è motivo di imbarazzarsi molto quando l'autenticità si trasforma in chiacchiera» (p. 74). Certo, non va ignorato che Heidegger concepisce l'esperienza umana come ripresa (o ripetizione)

Ma allora come intendere il rapporto filosofia/vita? La filosofia è forse solo un ambito specialistico di indagine, uno studio di concetti e di sistemi del passato, a cui qualche volta se ne aggiunge uno nuovo? È forse un'attività come un'altra, a cui possiamo dedicare parte del nostro tempo (magari quello lavorativo) per poi occuparci d'altro? O forse è un'attività come nessun'altra, visto che, a differenza di altre occupazioni più utili, essa è astratta, per certi versi addirittura estranea alla vita? Nella vita di tutti i giorni, di fronte agli accidenti della vita, il filosofo (o qualsiasi altro rappresentante dello "Spirito") è tanto (o tanto poco) attrezzato quanto l'"uomo comune". Non è infatti vero che Heidegger, l'autore di *Essere e tempo*, è anche appunto, se non proprio il nazista, almeno colui che ha fatto una scelta politica dissennata, incomprensibile, tremenda, rivelando tutta la demenza e la stupidità di un uomo di genio? L'epoca dei fascismi non è stata smascherante in questo senso, con tutte le sinistre parabole di Pound, Céline, Pirandello, Hamsun, per citarne solo alcune? L'uomo di genio non si è rivelato impotente quanto l'uomo comune di fronte al fiume in piena della storia, non si è prostrato agli stessi idoli? Questo ragionamento, tuttavia, è l'anticamera di una volgare liquidazione: se la grandezza, in fondo, è piccola, perché non accontentarsi della propria piccolezza?

Se la filosofia è questo "innanzitutto e per lo più", ciò non significa che lo sia essenzialmente. Infatti la filosofia non è che una pratica più disciplinata e controllata del pensiero, che è un patrimonio inalienabile dell'uomo in quanto tale, concepito alla greca come *zòn lōgon œcon*. Con il pensiero si tenta di venire in chiaro di sé e del mondo che ci circonda, arricchendo di senso l'uno e l'altro. Il pensiero è la "profondità" della vita, nella misura in cui – investendola dell'interrogazione intorno al senso, facendo scaturire da essa senso – le conferisce spessore, volume, le dona multiformità. Quanto sarebbe piatta una vita che funzionasse solo in virtù di se stessa, come quella dell'animale, che Heidegger definisce «*povero di mondo*»? L'uomo invece è «*formatore di mondo*»²⁰⁰. Il pensiero – insieme ad altre potenze – è uno dei modi di questa plasmazione. Come recita l'epigramma *Socrate e Alcibiade* di Hölderlin, «Chi ha pensato le cose più profonde, ama ciò che è più vivo». *Wer das tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*, dove *denken* (pensare) e *lieben* (amare) si incontrano alla metà del vero, si sfiorano²⁰¹. Il pensiero rende la vita *più sensata*, *più intensa*, *più viva*. Il che non significa che la renda *trasparente a se stessa*. Il filosofo deve anch'egli, come ogni uomo, confrontarsi con l'eccedenza del contingente, che non può mai essere esaurito neppure dal pensiero. Forse questa "sfasatura" nella filosofia si avverte di più, e diventa al limite grottesca, perché – come scrive Hölderlin al fratello in una lettera del gennaio 1799 – la filosofia «di solito ricompensa con la quiete lo zelo caparbio che richiede»²⁰². La filosofia, nel suo tentativo

della situazione data (una situazione che è innanzitutto di «scadimento») a un altro livello, di maggiore consapevolezza (grazie alla chiamata anonima della coscienza). chiamata anonima perché proviene dallo stesso carattere trascendente dell'esserci. In questo senso, per quanto necessaria siano la caduta e la condizione di inautenticità, di esse l'uomo deve farsi carico; ne diviene *responsabile* (responsabile persino della propria indifferenza). caduta va collocato nel discorso sul piano morale. Per con accento diverso, anche nel secondo Heidegger l'esserci è chiamato a preparare un *disponibilità* all'eventuarsi dell'esserci. Nel complesso emerge in Heidegger una concezione tragica della colpa: ciò che accade è necessario, ma nello stesso tempo ricade su di noi, sulla nostra libertà. Cfr. Sergio Givone. Motto auto-assolutivo nel cosiddetto "libro della baita": *Wer groß denkt, muß groß irren*.

²⁰⁰ Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, p. 232.

²⁰¹ Hölderlin, *Tutte le liriche*, p. 129.

²⁰² Cit. in Martin Heidegger, *Gli inni di Hölderlin "Germania" e il "Reno"*, p. 38.

di *chiarificazione*, è uno sforzo di muoversi più consapevolmente nella vita, di affrontare con più sicurezza le sue sfide, le sue insidie, i suoi “colpi”. Come non ricordare la distinzione operata da Nietzsche alla fine di *Su verità e menzogna in senso extramurale*, dove vengono confrontati l'uomo razionale e l'uomo intuitivo, cioè il filosofo e l'artista. Quest'ultimo è in grado di trasformare i bisogni in libero gioco, quasi che essi, trasfigurati dall'arte, non comportassero costrizione. Trova in ciò il suo rasserenamento, la sua consolazione dal male. Il secondo, invece, sa affrontare i bisogni più impellenti con «la previdenza, la prudenza, la regolarità», ma di fatto riconosce il dominio di quei bisogni e quindi riesce non a procurarsi la felicità, ma al massimo a respingere l'infelicità. Tuttavia, nel negativo, nella sofferenza, i ruoli si invertono. Tanto l'artista, sempre preda dell'irrazionalità, è sopraffatto dal dolore e urla scompostamente, tanto il filosofo – esemplato sul modello stoico – si lascia ammaestrare dall'esperienza e mantiene i suoi tratti inalterati. «Se un nuvolone temporalesco si rovescia su di lui, egli si avvolge nel suo mantello e se ne va a lento passo sotto il temporale»²⁰³.

François Fédier, in un'accurata difesa di Heidegger, propone di considerare pensiero e vita nella loro profonda congiunzione. «Sono pochi gli uomini che *sono* – sono pochi gli uomini che *pensano*. Non: che sono perché pensano, o che pensano perché sono; ma: *insieme*. Il pensiero non è appannaggio dei “pensatori”. Ogni essere umano, allorché l'umanità in lui si fa radiosa, è pensante. Non dovrebbe una logica armoniosa far inclinare a pensare che ogni essere pensante irraggi umanità? Il rapporto fra essere e pensiero non è assolutamente un mero rapporto tra due cose»²⁰⁴. Non è un mero rapporto tra due cose, perché la realtà non è indipendentemente dal pensiero.

Di certo si pone qui l'obbligo di ripensare il senso stesso e le modalità di una “biografia filosofica”²⁰⁵.

L'autodifesa “filosofica” di Heidegger

Fédier inserisce questa riflessione all'interno di un discorso mirato a prendere posizione sul coinvolgimento politico di Heidegger a partire da una prospettiva “dall'alto”, rimodellata sull'autodifesa “filosofica” di Heidegger stesso. Quest'autodifesa si articola in una serie di scritti e di interventi ora raccolti in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*. La parte più consistente di questi testi cade inevitabilmente nel periodo del processo che abbiamo ricostruito in precedenza. C'è innanzitutto una lettera indirizzata al sindaco di Friburgo in Brisgovia il 16 luglio 1945, in cui Heidegger reagisce alle prime misure prese contro di lui (il sequestro della casa). Tale lettera imposta le argomentazioni che Heidegger – debitamente ampliandole e affinandole – riproporrà anche in futuro. Segue una lettera al rettorato della Albert-Ludwigs-Universität²⁰⁶ in cui Heidegger, a conclusione di un'analisi apologetica del suo passato politico, chiede la reintegrazione nell'insegnamento. Il 15 dicembre 1945 in una lettera a Constantin von Dietze (presidente della Commissione di epurazione) Heidegger

²⁰³ Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna*, p. 244.

²⁰⁴ François Fédier, *Scritti politici*, p. 403.

²⁰⁵ Gino Zaccaria, ...

²⁰⁶ Dopo la liberazione di Friburgo da parte dell'armata del generale De Lattre, l'università tentò di riorganizzarsi. Il senato accademico dichiarò decaduto il precedente rettore (l'ultimo di nomina nazional-socialista) Wilhelm Süß, professore di matematica, ed elesse in sua vece Sigurd Janssen, professore di farmacologia.

ripercorre alcuni punti rimasti irrisolti e fa riferimento alla perizia su Baumgarten, in merito alla quale prende posizione con una lettera del 17 gennaio 1946 (indirizzata sempre a Dietze). Inoltre, c'è un importante documento – una sorta di promemoria steso dopo la disfatta del 1945 in vista del processo – che Heidegger ha affidato non al Deutsches Literaturarchiv di Marbach, come gran parte del lascito, bensì al figlio Hermann con la consegna di renderlo noto al momento opportuno²⁰⁷. Significativi sono da considerarsi altri testi risalenti a quel periodo, come l'abbozzo di una lettera mai spedita risalente al 1946 o la risposta di Heidegger (datata 20 gennaio 1948) al veemente atto d'accusa rivoltagli da Herbert Marcuse – suo ex studente – in una lettera indirizzatagli da Washington D.C. il 28 agosto 1947. Si aggiungono a questo insieme di documenti le riflessioni disseminate da Heidegger nei vari carteggi che intratteneva, nonché – in un periodo successivo – i suoi numerosi interventi di rettifica nei confronti di articoli giornalistici o di voci, pettegolezzi e calunnie regolarmente rilanciati e rimessi in circolazione. Di quest'ultima tipologia fa parte anche la celebre intervista a «Der Spiegel»²⁰⁸, rilasciata il 23 settembre 1966 a seguito della pubblicazione sul periodico allora diretto da Rudolf Augstein di una recensione al libro di Alexander Schwan, *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*²⁰⁹, intitolata *Heidegger: Mitternacht einer Weltnacht* (numero del 7 febbraio 1966). Quali sono i capisaldi della strategia difensiva di Heidegger? Il filosofo fa notare di non essersi mai interessato o occupato direttamente di politica (nell'intervista a «Der Spiegel» accetta persino la definizione di impolitico, che peraltro corrispondeva a un luogo comune della Rivoluzione conservatrice)²¹⁰. Prima del 1933 non aveva avuto nulla a che fare con il partito. Nel 1933 accettò il rettorato dell'università al solo scopo di tutelare l'autonomia dell'università medesima e di preservare gli studi accademici dalla «scienza politica» tanto sbandierata dal partito. Heidegger aveva in animo di attuare una riforma universitaria che andava elaborando da anni e che prevedeva una riconquista dell'essenza dell'università: quest'ultima doveva avere la forza di riscoprirsi in quanto *universitas* e di contrastare la settorializzazione e tecnicizzazione moderna del sapere (in cui rientrava anche l'appello nazionalsocialista alla *politische Wissenschaft*). In questo senso, rivendica Heidegger, il suo discorso di rettorato parlava di una *Selbstbehauptung*, di un'«autoaffermazione». Autoaffermazione significava proprio l'opposto di una sottomissione al partito e alla sua dottrina. Quindi – riepilogando – la mossa di Heidegger di accettare il rettorato avrebbe da una parte una valenza preventiva (per impedire la nomina di un membro del partito e una sorta di commissariamento dell'università) e dall'altra una valenza propositiva (la riforma del

²⁰⁷ Hermann Heidegger l'ha reso noto in occasione delle manifestazioni per il cinquantenario della presa del potere da parte del nazionalsocialismo. Cfr. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, a cura di Hermann Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 1983 (seconda edizione 1990), pp. 21-43 [L'autoaffermazione dell'università tedesca, a cura di Carlo Angelino, Il Melangolo, Genova 1988].

²⁰⁸ *Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966*, in «Der Spiegel», 30 (1976), n°23, 31 maggio 1976, pp. 193-219. L'intervista comparve a dieci anni di distanza dalla sua effettiva realizzazione perché Heidegger impose la clausola che fosse pubblicata dopo la sua morte (avvenuta il 26 maggio 1976).

²⁰⁹ Alexander Schwan, *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1965 (ampiata nella seconda edizione del 1989).

²¹⁰ Nel 1918 uscirono le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann. Il fatto che Heidegger non si fosse mai occupato di politica prima è testimoniato anche dai suoi allievi, che si mostrarono assai sorpresi della presa di posizione del maestro, nelle cui lezioni ed esercitazioni non si era mai sentita una parola *in politicis*. Anche Hermann Heidegger ha confermato che il padre era sostanzialmente *apolitico*. In una tornata elettorale per il Reichstag del 1932 avrebbe votato per il piccolo e insignificante partito dei viticoltori del Württemberg (*Discorsi e altre testimonianze*, p. 733).

sapere nel contesto della società e del popolo). Heidegger ha in certi casi tentato di ridimensionare questa seconda componente²¹¹, che si potrebbe chiamare *slancio rivoluzionario*; ma essa ha innegabilmente un suo ruolo. In tutto ciò non vanno scordati tre elementi. Il primo: a tre settimane dalla nomina di Heidegger, Wolfgang Aly, che nel corpo docente dell'università di Friburgo era il più anziano tra i membri della NSDAP, ha scritto una lettera al ministero della Cultura in cui il filosofo di Meßkirch era indicato come il candidato ideale per la carica di rettore. La seconda: Heidegger, appoggiando una mozione avanzata dal rettore di Kiel, Prof. Wolf, che pregava i suoi colleghi di sostenerlo (telegramma del 18 maggio 1933), ha spedito una richiesta al cancelliere del Reich in cui lo si invitava a «differire il programmato ricevimento del Capo della federazione degli Istituti universitari tedeschi fino al momento in cui sarà compiuto il necessario allineamento nella direzione della federazione, ove esso appare particolarmente necessario». Dunque il rettore di Friburgo sembra avallare tutti i propositi di *Gleichschaltung* (“livellamento, uniformazione, sincronizzazione”) manifestati dal regime. Il terzo: Heidegger si iscrisse al partito il 3 maggio 1933. Rimane il fatto che Heidegger fu l'ultimo rettore a essere regolarmente eletto nell'Università di Friburgo (il suo successore, Eduard Kern, un giurista, fu di nomina governativa)²¹². La sua iscrizione al partito viene fatta risalire a una visita (posteriore all'elezione a rettore) da parte di rappresentanti della NSDAP che spiegarono come sarebbe stato più facile collaborare nel caso di un'adesione di Heidegger. Quest'ultimo accettò, ma solo a patto di non rivestire alcun incarico operativo nel partito né di esercitare alcuna attività per conto del partito. Ma ben presto emersero le prime tensioni e i primi attriti tra il rettore e i suoi interlocutori politici. Heidegger impedì con successo un rogo dei libri e si oppose, seppur vanamente, all'affissione in università del manifesto antisemita (*Judenplakat*) *Contro lo spirito non tedesco*. Ma lo scontro degenerò quando Heidegger fu invitato dal consigliere ministeriale Fehrle a sostituire due decani di sua nomina – Wilhelm von Möllendorf (decano della facoltà di medicina) ed Erik Wolf (decano della facoltà di giurisprudenza)²¹³. Heidegger si oppose: di fronte all'intransigenza del partito preferì rassegnare le dimissioni. Gli era ormai da tempo divenuto chiaro che era impossibile esercitare un'influenza immediata sullo sviluppo della situazione tedesca e sulle basi spirituali («ovvero non spirituali», scrive) del movimento nazionalsocialista. Le sue dimissioni, sostiene, costituirebbero la prova più lampante della sua presa di posizione nei confronti del partito. Heidegger nota anche con una certa mortificazione come a

²¹¹ Questa strategia della “minimizzazione” viene dispiegata soprattutto nell'intervista a «Der Spiegel».

²¹² Secondo la testimonianza di Heidegger, i giornali nazionalsocialista locali (come *Der Alemanne*) annunciarono la nuova nomina a titoli cubitali, proclamando che si trattava del «primo rettore nazionalsocialista dell'università». Heidegger si rifiutò di prendere parte alla cerimonia per il passaggio delle consegne, parlando del carica del rettorato come di un'«istituzione obsoleta» (lettera del 2 maggio 1934 al rettore Eduard Kern). Invitato a fornire spiegazione, Heidegger fece notare come la nomina ministeriale del rettore implicava che egli non fosse più espressione dell'università medesima. Pertanto, «*all'interno dell'Università*» non c'era più nessuno in grado di «consegnare qualcosa che ancora in qualche senso possieda». E conclude: «Tale passaggio di carica si limiterebbe a simulare la sussistenza di una situazione che l'ordinamento nazionalsocialista dell'Università ha sconfitto. L'unica forma di festa di rettorato rispondente al nuovo ordinamento universitario può consistere solo nell'investitura del rettore da parte del Ministero» (lettera del 4 maggio 1934). Non può sfuggire il tono critico di Heidegger. La nomina ministeriale del rettore scardinava infatti il suo progetto di autonomia dell'Università.

²¹³ François Fédier segnala la stranezza di queste nomine. Una volta eletto rettore, Heidegger non sceglie come decani i docenti iscritti al partito, ma studiosi di levatura, uno dei quali – Möllendorf – aveva dovuto cedere il rettorato a Heidegger perché socialdemocratico. Se Heidegger fosse stato espressione del partito o un attivista del nazionalsocialismo avrebbe avuto tutti i motivi per scegliere dei suoi compagni di schieramento.

opporsi alla sua persona fu un'alleanza del *vecchio* (cioè i docenti nazionalisti e tradizionalisti) e del *nuovo* (cioè i nazionalsocialisti rivoluzionari) – alleanza che Heidegger giudica abbastanza rivelativa, nella misura in cui mostrava quanto *anomala* fosse la sua posizione.

D'altra parte non bisogna scordare che Heidegger aderì al nazionalsocialismo anche per un'intima convinzione, per un trasporto *ideale* (che peraltro trapela – anche se mai acriticamente²¹⁴ – nei discorsi ideali). Egli ricorda come la condizione di prostrazione del popolo, di crisi economica della nazione, di disoccupazione, di inflazione, di umiliazione, fosse tale da esigere una svolta radicale rispetto alla Repubblica di Weimar – quella svolta radicale che solo la NSDAP sembrava garantire. Nei suoi interventi ufficiali del periodo di rettorato egli insiste ripetutamente sulla necessità di una “rivoluzione che scardini tutto l'essere tedesco” e lo edifichi su nuove basi, più autentiche. Non è un mistero che Heidegger era sensibile alle posizioni e ai principi-guida della Rivoluzione conservatrice, schierata su un doppio fronte di battaglia: da una parte la critica violenta al livellamento pervasivo della società liberale e alla sua “massificazione”; dall'altra la difesa della Germania dai pericoli del comunismo, che metteva a repentaglio le conquiste spirituali e culturali della tradizione tedesca e occidentale *tout court*. Heidegger spiega così le ragioni del suo coinvolgimento e della sua azione: «Con l'assunzione del rettorato feci il rischioso tentativo di salvare ciò che vi era di positivo, di nobilitarlo, di dare ad esso una stabile base. In nessun caso era mia intenzione realizzare unicamente le dottrine del partito o operare in ossequio all'idea di una “scienza politica”. Ma ancor meno intendevo difendere quanto fino allora era accaduto e grazie a iniziative accomodanti appianare ogni cosa, adagiandomi nella mediocrità. Era mia convinzione che nelle cose essenziali per tutto ciò che si riferisce all'università i giochi fossero ancora aperti. Ma mi era altresì chiaro che le possibilità positive che allora scorsi nel movimento, dovevano venir asserite e affermate con decisione al fine di riunire tutte le forze potenziali. Assumere immediatamente un atteggiamento di pura opposizione non rispondeva alle mie convinzioni del momento, che non vanno confuse con una cieca fiducia nel partito, né sarebbe stato saggio» (p. 342). Dopo le dimissioni dal rettorato Heidegger avrebbe esercitato un'*opposizione spirituale*: «Mi fu chiaro che la continuazione della mia attività d'insegnamento avrebbe dovuto condurre a una crescente opposizione contro i principi dell'ideologia nazionalsocialista. A tal fine non c'era bisogno di particolari attacchi da parte mia; era sufficiente dare la parola alla mia posizione filosofica di fondo contrastandola con l'indurimento dogmatico e la primitività del biologismo proclamato da Rosenberg. La situazione si fece per me sensibilmente diversa da quella di qualunque altro rappresentante di una disciplina scientifica, che per sua stessa essenza non implica mai direttamente e in linea di principio l'enunciazione di posizioni metafisiche, mentre questo è quanto accadeva in tutte le ore del mio corso di lezioni. Poiché l'ideologia nazionalsocialista diventava sempre più dura ed era sempre meno intenzionata ad affrontare un qualsiasi confronto filosofico, già il fatto che io come filosofo fossi attivo nel mio campo costituiva una forma di resistenza sufficiente» (p. 360). A conferma della sua ostilità al regime Heidegger menziona le misure prese contro di lui: gli fu impedito di tenere conferenze all'estero; gli fu imposto il divieto di pubblicare; fu sorvegliato da emissari del partito; e infine fu aspramente criticato nelle riviste degli esponenti

²¹⁴ Cfr. François Fédier,

governativi (come *Volk im Werden* di Ernst Krieck). Per riepilogare: Heidegger, guidato da una posizione spirituale di fondo maturata negli anni e da una presa di coscienza del momento storico singolare vissuto dall'Occidente, ritenne opportuno intervenire in prima persona per riorientare le dottrine e le direttive del partito secondo la sua prospettiva filosofico-spirituale.

Si tratta certamente di una lettura parziale, una sorta di *apologia pro vita sua* imbastita da Heidegger *ex post*. C'è senz'altro molto di autoassolutorio nella sua ricostruzione e non pochi sono i dettagli che stonano, che eccedono tale "griglia" interpretativa²¹⁵. Ma i rilievi, le constatazioni e le riflessioni di Heidegger – come vedremo meglio più avanti – sono tutt'altro che peregrini, inconsistenti o persino menzogneri.

Heidegger e il nazismo: le tappe di uno scandalo

Il dibattito intorno a Heidegger si scatenò già con la sua assunzione del rettorato, che in Germania fu accolta con accenti entusiastici, ma che all'estero fu in non pochi casi recepita con sbigottimento e accompagnata da severe critiche. Di particolare interesse risulta essere il dibattito acceso sulle pagine della *Neue Zürcher Zeitung* nel 1936 tra Hans Barth, fratello del teologo, e Emil Steiger, a quel tempo libero docente. Barth scrisse un articolo in cui veniva offerto un resoconto della conferenza su *L'origine dell'opera d'arte* tenuta da Heidegger (anche) a Zurigo il 20 gennaio 1936. Al resoconto vero e proprio, tuttavia, Barth premetteva qualche riga in cui prendeva le distanze dall'impegno politico di Heidegger. Egli osservava, non senza ironia, che si doveva considerare un onore il fatto che Heidegger parlasse in uno stato democratico, «visto che è ritenuto [corsivo mio], almeno da qualche tempo, uno dei portavoce filosofici della nuova Germania». Subito dopo Barth si confronta implicitamente con il tema dell'antisemitismo, che sarà un *punctum dolens* costantemente rievocato in tutte le discussioni e le prese di posizione future intorno al filosofo di Meßkirch. Barth ricorda che *Essere e tempo* si apriva con una dedica all'«ebreo Husserl» e che l'interpretazione heideggeriana di Kant del 1929 era indissolubilmente legata al nome di Max Scheler, «per metà ebreo». Nel fare questa osservazione Barth allude al fatto che Heidegger, iscrivendosi al partito, ha avallato e accolto, almeno indirettamente («è ritenuto», scrive Barth), anche la sua *Weltanschauung* razzista. Infine Barth, pur riconoscendo che non si può pretendere che tutti gli uomini siano eroi, ricorda che la filosofia – come testimoniano i modelli più luminosi del passato – non è «soltanto sapere», ma «saggezza». Emil Staiger risponde che la filosofia di Heidegger va vista nella sua grandezza al di là delle compromissioni col proprio tempo e che la «casualità storica» non inficia in alcun modo il «tempio immacolato» del suo pensiero, che come ogni autentico pensiero ha una «realtà atemporale». Heidegger starebbe «accanto a Hegel, accanto a Kant, ad Aristotele ed Eraclito. E quando ciò sarà

²¹⁵ Heidegger scrive: «La mia posizione nei confronti del Partito è stata da me manifestata anche negli aspetti esteriori, in quanto non ho mai frequentato le riunioni di Partito, né ho mai portato il distintivo, né ho mai cominciato le mie lezioni e conferenze con il cosiddetto saluto tedesco» (p. 362). Che Heidegger non abbia *mai* portato il distintivo è un'impresione, se non proprio una menzogna. Löwith ricorda come Heidegger ancora nel 1936, in occasione delle sue conferenze romane, portasse sul bavero della giacca il distintivo del partito e come non si fosse preoccupato di toglierlo neanche durante il loro colloquio privato. Interrogato circa i nessi della sua filosofia con il nazionalsocialismo, Heidegger confermò che la sua interpretazione della storia era del tutto in linea con quella del partito. Esistono invece testimonianze che confermano l'abitudine di Heidegger di non fare il saluto tedesco all'inizio delle sue lezioni. Cfr. François Fédier, ... Hannah Arendt: Heidegger si prese rischi che pochi ebbero il coraggio di assumersi all'epoca.

riconosciuto, si deplorerà maggiormente che Heidegger si comprometta con il presente; è sempre tragico quando si confondono gli ambiti. Eppure questo venir meno della fiducia non toglie nulla all'ammirazione, così come non può venir meno il profondo rispetto per la *Fenomenologia dello spirito* per il fatto che Hegel era un reazionario prussiano». In Staiger emerge quell'atteggiamento duplice e ambiguo che si ripresenterà così di frequente: un atteggiamento che intreccia l'attrazione quasi "involontaria" per la grandezza del cimento spirituale di Heidegger e il sospetto e la diffidenza per le possibili implicazioni di questa filosofia, per i suoi esiti "pratici". Staiger pensa che i due piani della speculazione e del comportamento possano e anzi debbano essere scissi, perché l'uomo subisce gli accidenti della storia. Barth, nella sua risposta, sottolinea di nuovo che non si deve «separare con un baratro l'aspetto filosofico e quello umano, il pensiero e l'essere»²¹⁶. Insomma, se la *filosofia* di Heidegger è grande, Heidegger in quanto *filosofo* lo è meno.

Le tappe successive del confronto intorno a Heidegger possono essere considerati *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea* e *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* di Karl Löwith, testi stesi tra il 1939-1940²¹⁷. Nel 1936, quando Heidegger tenne a Roma le due conferenze su *Hölderlin e l'essenza della poesia* e *L'Europa e la filosofia*, Löwith – che si trovava a Roma da transfuga – ebbe modo di incontrare il maestro di discutere con lui. Durante una gita a Frascati e Tuscolo citò il dibattito allora in corso sulla «*Neue Zürcher Zeitung*» e precisò di non condividere né l'attacco politico di Barth né la difesa di Staiger: «Ero dell'opinione che la sua presa di posizione a favore a favore del nazionalsocialismo fosse insita nella essenza della sua filosofia. Heidegger concordò senza riserve con me e precisò che il suo concetto di "storicità" era alla base del suo "impegno" politico. Egli non lasciò neanche alcun dubbio sulla sua fede in Hitler [...] Egli era convinto che il nazionalsocialismo fosse la via obbligata per la Germania; si trattava soltanto di "tener duro" il tempo necessario»²¹⁸. Con Löwith emerge dunque un'interpretazione nettamente *filosofica* dell'*engagement* di Heidegger, un'interpretazione che insiste sulle affinità del suo pensiero con l'ideologia nazionalsocialista (in particolare sul versante della concezione della storia).

Tra il 1945 e il 1946 era stato preparato l'ingresso prepotente di Heidegger sulla scena della filosofia francese, la quale si dimostrò particolarmente "permeabile" e "ricettiva" per via dell'influsso «esistenzialistico» esercitato da filosofi quali Jean Wahl, Gabriel Marcel, Alexandre Kojève e Jean-Paul Sartre. A fare da mediazione fu soprattutto un giovane ufficiale francese della divisione del Reno, Frédérick de Towarnicki, che, coadiuvato da alcuni artisti, tra cui Marcel Marceau e Alain Resnais, era l'incaricato per la cultura dell'esercito francese. Poco dopo entrerà in scena anche Jean Beaufret. Questi fitti interscambi sortiscono molto presto i loro effetti. Su «*Les Temps Modernes*», la sempre più influente rivista ideata da Sartre, compaiono due resoconti dagli accenti contrastanti di visite a Heidegger, firmati rispettivamente da de Towarnicki e da Maurice

²¹⁶ Sul dibattito si vedano Safranski, pp. 387-388; Löwith, *La mia vita in Germania*, pp. 66-67. Löwith menziona anche un altro articolo della *Neue Zürcher Zeitung* risalente al 3 gennaio 1938 in cui si dice che Heidegger avrebbe «male interpretato se stesso» (articolo a firma di H. Kunz).

²¹⁷ Come spiegato in precedenza, il loro ingresso nella *Heidegger-Forschung* fu inevitabilmente posteriore, visto che *Il nichilismo europeo* comparve su una rivista giapponese mentre *La mia vita in Germania* fu pubblicato solo nel 1986 dalla vedova di Löwith.

²¹⁸ Löwith, *La mia vita in Germania*, p. 86.

de Gandillac. Vengono poi pubblicati i saggi di Karl Löwith (*Implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*), che ripropone l'impianto argomentativo degli scritti precedentemente menzionati, e di Alphonse de Waelhens (*La philosophie de Heidegger et le nazisme*), che invece prende le difese di Heidegger e lo scagiona da ogni compromissione sostanziale. Segue, come detto, il lungo processo formale istituito dalla Commission d'épuration, in vista della conclusione del quale escono due volumi commemorativi – curati rispettivamente da Wilhelm Szilasi e Hans-Georg Gadamer – che, proponendosi come *Festschriften* in occasione del 60° compleanno di Heidegger, tentano di riabilitare la sua figura pubblica e di ribadire con forza la sua importanza filosofica nel panorama novecentesco.

Nel 1953 il dibattito su Heidegger si riapre in occasione della pubblicazione di un corso del semestre estivo del 1935 intitolato *Einführung in die Philosophie*, in cui Heidegger scrive: «Ciò che oggi qua e là si gabella come filosofia del nazionalsocialismo – e che non ha minimamente 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”»²¹⁹. Jürgen Habermas, allora giovane studente marxista di ventiquattro anni, scrisse un'appassionata recensione sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung, in cui, interpretando l'espressione heideggeriana come un elogio del nazismo, invitava a «pensare con Heidegger contro Heidegger»²²⁰.

Nel corso degli anni Sessanta la polemica entrò in una nuova fase di parossismo. Ad aprire le danze nel 1959 fu Paul Hühnerfeld con il suo *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, che ribadiva l'esistenza di uno stretto legame tra il nazionalismo e il pensiero di Heidegger. Nel 1960 esce *Heidegger Denker in dürftiger Zeit* di Karl Löwith, in cui la filosofia heideggeriana viene considerata una sorta di incrocio instabile e abbastanza contraddittorio tra Kierkegaard e Hegel. In quest'analisi emerge il carattere avventistico della filosofia di Heidegger, che può essere considerata una versione estrema, del tutto svuotata di contenuti “oggettivi”, delle teleologie secolarizzate della modernità. In questa trattazione di forte suggestione non mancano incisive stoccate politiche. Nel 1962 e nel 1963, Adorno tiene all'Università di Francoforte due corsi sulla *Terminologia filosofica*. Nello stesso 1963 compaiono *Paratassi. Sull'ultima lirica di Hölderlin e Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*. In tutti e tre i casi l'intento di Adorno è quello di notomizzare il linguaggio heideggeriano, di mostrarne il portato ideologico e possibilmente di liquidarlo. Nel 1962 Guido Schneeberger pubblica l'antologia *Nachlese zu Heidegger*, che raccoglie – con intento chiaramente diffamatorio e con metodo tendenzioso – documenti relativi al coinvolgimento di Heidegger nel nazionalsocialismo. Nel 1966 compare l'attacco violento di Robert Minder *Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch*, che ancora una volta si sofferma sul «gergo» heideggeriano²²¹. Nello stesso anno viene pubblicata su «Der Spiegel» la menzionata, rabbiosa recensione *Heidegger: Mitternacht einer Weltnacht*. Sottoposto a questo autentico fuoco di fila, Heidegger accetta, su insistenza di amici come Erhart Kästner, di difendersi con un'intervista a «Der Spiegel». Significativamente, comunque, Heidegger impone che la pubblicazione

²¹⁹ Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, p. 203.

²²⁰ Jürgen Habermas, *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gebler, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horckheimer, Marcuse*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 72.

²²¹ Sullo stesso argomento Minder aveva scritto *Hebel et Heidegger: Lumière et obscurantisme*, in P. Francastel (a cura di), *Utopies et institutions au XVII siècle*, Parigi 1963, pp. 319-330.

dell'intervista avvenga dopo la sua morte, quasi che voglia segnare una netta cesura rispetto alle polemiche del momento. Sono state, sì, quelle polemiche a indurlo a prendere la parola, ma il suo discorso non vuole ridursi esaurirsi in una *reazione*, non vuole farsi ingabbiare in schermaglie di corto respiro. In tale comportamento si può certo ravvisare un'alterigia sdegnosa, un rifiuto di immischiarsi in presunte "piccinerie" contingenti, ma si intuisce anche un'idea *inattuale* di filosofia, una concezione del pensiero come sommovimento di lungo periodo, che non ha alcuna incidenza diretta sullo *hic et nunc*: una visione Heidegger matura, non da ultimo, come vedremo, in base alla sua travagliata esperienza degli anni Trenta. Anche nel 1945 Heidegger aveva deciso di non dare diffusione alle sue riflessioni sul rettorato (*Il rettorato 1933-1934. Fatti e pensieri*). «Vi è dunque, nel modo stesso in cui i due testi menzionati (la "Memoria" del 1945 e l'Intervista del 1966) sono stati resi, affidati e utilizzati, l'intento di marcare una netta distinzione tra ciò che in essi è documento autobiografico (e che viene per così dire sbarrato attraverso uno spostamento temporale) e ciò che in essi è significativo *sub specie aeternitatis* e bisogna dire che l'effetto globale che così Heidegger riesce a produrre è che questa distinzione, se non svaluta mai l'inessenziale rispetto all'essenziale, non permette però in alcun modo di smarrire la differenza. E la conseguenza ultima di questa cura è, in conclusione, quella di lasciare a ciascuno la propria responsabilità (la sua propria "cura"): chi si accontenta di poter dire che Heidegger è stato "nazista" può (gli è permesso farlo), chi però vuol saperne di più, può (ha la possibilità concreta di) andar oltre senza che, per l'intenzione o la semplice presunzione di volerlo o poterlo fare, debba sentirsi trasformato a sua volta in un "difensore del nazismo"»²²². In realtà quest'atteggiamento di Heidegger può anche sembrare una strategia evasiva: spostare il discorso su uno scenario epocale (il nichilismo europeo, per esempio) gli consente, se non di giustificare, almeno di minimizzare la portata delle sue scelte e la gravità della sua responsabilità di singolo individuo. Come si diceva, in Heidegger i quadri d'insieme del pensiero l'hanno sempre vinta sul "dato" accidentale. Löwith ascriverebbe tale atteggiamento a una prerogativa tipicamente tedesca: «Non c'è cosa più facile per i tedeschi che essere radicali sull'idea e indifferenti sul dato di fatto. Sono capaci di ignorare *tutti i singoli dati di fatto* per poter insistere tanto più decisamente sul loro *concetto dell'intero* e scindere la "cosa" dalla "persona"»²²³. In questo senso la persecuzione ebraica diveniva per Heidegger non tanto un abominio di cui egli si rendeva correo appoggiando il regime e indulgendo, per codardia, in pratiche discriminatorie, ma un epifenomeno trascurabile ed inessenziale di un più vasto rivolgimento che vedeva la contrapposizione innanzitutto *spirituale* del mondo tedesco e del mondo russo, con la Francia civilizzata a fare da precursore di quest'ultimo. Le minuzie, le bazzecole quotidiane potevano, anzi dovevano, essere trascurate, sacrificate, in considerazione di questo superiore orizzonte.

A scendere direttamente nell'arena in difesa di Heidegger è François Fédier, professore parigino di filosofia allievo di Jean Beaufret. Nel suo saggio *Trois attaques contre Heidegger*²²⁴, pubblicato su «Critique», Fédier si misura con i contributi di

²²² Alfredo Marini, Introduzione a *Ormai solo un Dio*, p. 10.

²²³ Karl Löwith, *La mia vita in Germania*, p. 87.

²²⁴ François Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, in «Critique», 234, 1966, pp. 833-904. Per un riassunto "in presa diretta" della polemica cfr. Beda Allemann, *Martin Heidegger und die Politik*, in «Merkur», 1967, pp. 962-976 (poi ristampato in: Otto Pöggeler [a cura di], *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln-Berlin 1970, pp. 246-260). Sull'argomento si veda anche Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger* (1972), Freiburg und München, K. Alber 1974², p.p. 105-106. Per

Hühnerfeld, di Adorno e di Schneeberger e conduce un vero e proprio processo metodologico contro di loro, analizzando il «rapporto che in queste tre opere intercorre tra documentazione diretta e indiretta, smontando una serie di corto circuiti tra explanans ed explanandum e mettendo a nudo la totale gratuità delle principali tesi anti-heideggeriane ivi contenute»²²⁵.

Sempre sulle pagine di «Critique», in risposta a Fédier, compaiono nel 1967 numerosi interventi raccolti in due *tranche* (l'una pubblicata a febbraio, l'altra a luglio) sotto il titolo come *A propos de Heidegger*. Tra gli interventi vanno segnalati quello di Robert Minder, *A propos de Heidegger: Langage et nazisme*, che torna ancora una volta sullo “stile” del filosofo, considerandolo l'espressione di un «conservatorismo contadino» analogo a quello dei Blut-und Bodendichter; e quello di Jean-Pierre Faye, *A propos de Heidegger: La lecture et l'énoncé*, in cui viene sottolineato il rapporto tra Heidegger e la *völkische Literatur*. Come si può vedere, negli anni Sessanta – dunque Heidegger ancora vivente – il dibattito si appunta sulla questione del linguaggio di Heidegger, che appare la vera pietra dello scandalo. Tale linguaggio, in un pensatore che insiste sulla contiguità tra poesia e filosofia, diventa la spia più significativa di una posizione filosofica di fondo. Gli affondi, in definitiva, riguardano innanzitutto il piano ideologico-speculativo, anche se poi il nazionalismo ravvisato nella presunta affinità con i poeti dello “strapaese” tedesco rievoca sempre il plumbeo sfondo antisemita²²⁶.

La polemica si impenna nuovamente, raggiungendo un altro picco di animosità – negli anni Ottanta. Qui, sulla base di inedite e approfondite ricerche documentaristiche, nonché grazie alla disponibilità sempre più ampia di testimonianze dirette e indirette (in particolare attraverso un primo accesso ai carteggi), ritorna prepotentemente in scena la *vexata quaestio* dell'antisemitismo di Heidegger. Essa è il vero e proprio *fil rouge* che, *mutatis mutandis*, accomuna due studi quasi coevi. Questi, pur partendo da prospettive differenti, sono tutti assai ostili a Heidegger. Il primo in ordine di tempo è *Heidegger et le nazisme* di Victor Farías²²⁷, che sulla scorta di nuove indagini, smentisce le ricostruzioni di Heidegger circa la sua assunzione del rettorato, le sue dimissioni, i suoi rapporti con il regime e il suo atteggiamento nei confronti degli ebrei. Sullo sfondo egli rivendica una concezione egualitaria, illuministica, dell'uomo – concezione con cui la filosofia di Heidegger sarebbe in stridente contrasto²²⁸. Al libro di Farías, accolto in modo assai tiepido in patria e quasi ignorato in Germania, replica con *verve* François Fédier, che nel suo volume *Heidegger: anatomie d'un scandale* (1988) prosegue il suo processo metodologico, corredandolo di un vasto e articolato quadro storico-filosofico sul Novecento. Fédier insiste ancora una volta, sin dal titolo, sul carattere “scandalistico” – in linea con lo spirito del tempo – della pubblicistica anti-heideggeriana. Insomma, si tratterebbe più di creare una notizia che applicarsi a Heidegger con quell'onestà e quella *cura* che l'argomento, visto il suo complesso intreccio di motivi e di piani, richiederebbe. Il

una ricostruzione retrospettiva puntuale e articolata del dibattito degli anni Sessanta e per una bibliografia completa cfr. Alfredo Marini, *La politica di Heidegger*, in Martin Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987, pp. 5-99.

²²⁵ Alfredo Marini, *La politica di Heidegger*, p. 16.

²²⁶ Al ciclo *A propos de Heidegger* contribuisce anche Fédier con due interventi: *A propos de Heidegger: Une lecture dénoncée* («Critique», XXIII, 1967, n° 242, pp. 672-686) e *A propos de Heidegger: Le point* («Critique», XXXIV, 1968, n° 251, pp. 435-437).

²²⁷ Studi, anche polemici, in Francia su Heidegger. Ricca tradizione.

²²⁸ Nel solco delle ricerche di Farías si muove, pur all'interno di una cornice più speculativa, Domenico Losurdo con il suo *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

secondo studio cui si faceva riferimento proviene direttamente dall'ambito tedesco: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* di Hugo Ott (1988). Hugo Ott si muove nella scia di Farías, guadagnando altri documenti significativi relativi agli snodi cruciali del rapporto tra Heidegger e il nazismo. Ma ancora una volta è palese il tentativo di sminuire il filosofo ricorrendo a *fatti* infamanti, sebbene ora il peccato originale della filosofia heideggeriana sia considerato, al di là di un'incontenibile sete di potere, il suo allontanamento dal cattolicesimo.

Negli anni Novanta il dibattito si riaccende soprattutto in concomitanza dell'uscita di tre testi. Il primo è una nuova biografia tedesca, molto più equilibrata e favorevole delle precedenti: *Ein Meister aus Deutschland* di Rüdiger Safranski, risalente al 1994²²⁹. Nel 1995 Elzbieta Ettinger, ebrea polacca scampata al ghetto di Varsavia, divenuta professoressa di letteratura presso l'MIT (Massachusetts, USA), pubblica in inglese *Hannah Arendt/Martin Heidegger*. Alla Ettinger, che progettava una biografia su Hannah Arendt, fu consentito di visionare il carteggio, rimasto fino ad allora inaccessibile, tra Heidegger e Arendt. La Ettinger decise alla fine di pubblicare come volume autonomo il racconto della storia d'amore tra i due filosofi²³⁰. Il lavoro della Ettinger si è tradotto in un *pamphlet* in cui ai guidizi sommari sul passato politico di Heidegger si accompagna un'immagine ben più inquietante della sua gestione dei rapporti amorosi e sentimentali. Ma l'impressione che se ne ricava alla fine è che la Ettinger abbia ridotto la relazione tra i due a pettegolezzo (a materia di *scandalo*, appunto). Sempre nel 1995, invece, esce in Francia un'edizione degli scritti politici di Heidegger curata da François Fédier, che in un'ampia prefazione dal titolo *Revenir à plus de décence* e nelle corpose note ai testi si confronta direttamente con gli interventi pubblici di Heidegger durante il rettorato e tenta di infrangere definitivamente i pregiudizi sempre riaffioranti (e ormai facenti perno intorno al volume di Ott). A seguito delle reazioni prodotte dall'antologia, Fédier scrive un ulteriore contributo pubblicato sulla rivista «L'infini»: *Pour ouvrir un juste débat*.

Recente è, infine, la gazzarra giornalistica scatenatasi intorno alla pubblicazione, a cura di Gertrud Heidegger, nipote del filosofo, di una selezione delle lettere di Heidegger destinate alla moglie Elfride Petri, convinta sostenitrice del nazismo e scopertamente antisemita. Tra l'altro, in appendice a questa pubblicazione compare un breve contributo in cui Hermann Heidegger rivela di non essere figlio naturale di Martin, bensì della relazione di Elfride con un amico di gioventù.

A riconsiderare la discussione nel suo complesso si ha l'impressione che rimanga attuale un'osservazione di Alfredo Marini, che nota il riproporsi a più livelli del classico *circolo ermeneutico*. Da una parte il circolo s'instaura tra il linguaggio di Heidegger e quello dell'epoca di cui fa parte. Dall'altra il tipico circolo che s'instaura tra «un grande pensiero e una piccola biografia», e, nel nostro caso specifico, tra «“il senso dell'essere in quanto tale” e la baita di Todtnauberg». Dove ci collochi il rettorato tra questi due estremi, scrive Marini, è cosa sfuggente. «In generale, lo sforzo di commisurare piccoli fatti a un

²²⁹ Esso costituisce ancora oggi lo stato dell'arte degli studi “biografici” heideggeriani, anche se l'uscita dei carteggi intrattenuti con Arendt (Safranski conosce queste lettere solo grazie alla mediazione di Ettinger),

²³⁰ Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, Yale University Press, New Haven-London 1995 [*Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una storia d'amore*, tr. it. di Giovanna Bettini, Garzanti, Milano 1996]. Sulle vicende che hanno portato a questa pubblicazione si legga Ursula Ludz, *Postfazione a Hannah Arendt – Martin Heidegger...* L'effettiva natura del legame tra Heidegger e la Arendt era emersa a partire dalla biografia della Arendt scritta da Elisabeth Young-Bruehl, allieva della Arendt medesima: *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1982, 2004 (seconda edizione ampliata) [*Hannah Arendt (1906-1975). Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990].

grande pensiero può spingere verso “la grandezza e magnificenza” di questa impresa, con l’arroganza implicita di tirarsi dietro anche la “biografia” del suo autore; ma, viceversa, può anche indurre a trascurare la metafisica enigmatica dei piccoli fatti (ciascuno dei quali è pur sempre attraversato dai mille piani della “piatta” quotidianità: la piattezza della quotidianità personale forma infatti, con altre piattezze, familiare e partitica, cittadina e aziendale, nazionale e regionale, un acrostico temibile) dandoli per evidenti e aggiogando al loro carro la “filosofia” di Heidegger».

Principi-guida ermeneutici per un’interpretazione non pregiudizievole dell’impegno politico di Heidegger

Uno sguardo lucido, governato da un’insistenza fenomenologica – cioè da un perseverante rimanere presso le cose per coglierle come esse si manifestano, nella loro specificità – richiede non da ultimo la pratica dell’arte della distinzione. Se è vero che Heidegger si è iscritto al partito (lo testimonia univocamente, peraltro, la sua tessera), occorre capire se egli ne è stato membro alla stessa stregua di Rosenberg, di Krieck oppure di Baeumler. Un’analisi *sine ira ac studio* deve procedere a una serie di precise discriminazioni.

Occorre innanzitutto precisare che spesso si cade vittime di un errore di prospettiva. Si considera la realtà del 1933 analoga a quella che era destinata a manifestarsi in tutto il suo orrore dopo il 1945. Tuttavia così facendo si compie un’indebita sovrapposizione. Il *nazionalsocialismo* al momento della presa del potere era una realtà ben più fluida e indeterminata rispetto a quella che ben presto si sarebbe rivelata in tutta la sua devastante portata. Come precisa Ernst Nolte, «il concetto di “nazionalsocialismo” non è un “marchio registrato”, o almeno non lo fu nel 1933-34, in cui c’era una situazione ancora instabile»²³¹. Non bisogna dimenticare che, prendendo la denominazione alla lettera, il nazionalsocialismo aspirava a essere un *socialismo nazionale*. In tale parola d’ordine si poteva riconoscere uno degli assi portanti del dibattito politico tedesco dell’epoca, e cioè il tentativo di fare i conti con il comunismo russo, e più in generale con le rivoluzioni moderne (quella francese che aveva portato alla *civilizzazione* e quella bolscevica che aveva instaurato il dominio comunista in Russia). In Germania era in atto un vigoroso tentativo di sintesi, mirato a conciliare le istanze socialiste (materialiste) con la tradizione tedesca dello “spirito”. Se la rivoluzione francese da una parte, come detto, appariva troppo astratta nella sua pretesa di validità universale indifferente alle identità storiche in divenire dei singoli popoli, quella russa sembrava l’espressione, semplicemente rideclinata, dell’assolutismo asiatico, con le sue pratiche di annullamento dei singoli e di epurazioni di massa. Il grosso di questo dibattito fu portato avanti dalla *rivoluzione conservatrice*, e in particolare da Arthur Moeller van den Bruck, Oswald Spengler, Carl Schmitt, Ernst Jünger e a suo modo Martin Heidegger. La Rivoluzione conservatrice non può essere semplicemente liquidata come una preparazione del nazismo; ne è prova il fatto che molti dei suoi rappresentanti non concessero il proprio sostegno al regime di Hitler e altri se ne ritrassero ben presto. Proposito della Rivoluzione conservatrice era quello di attuare una riforma profonda dello stato che

²³¹ Ernst Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, p. 160.

però rimanesse fedele a un nucleo “essenziale” e irrinunciabile della tradizione. In questo senso la Rivoluzione conservatrice si distingueva sia da un riformismo moderato, puramente pragmatico, tutto orientato alla risoluzione dei “problemi del giorno” e dunque privo di un vero e proprio orizzonte progettuale e ideale; sia da una rivoluzione nel senso canonico, normativo del termine: la Rivoluzione conservatrice, infatti, rivendicava una fondamentale continuità con il passato. Essa si proponeva in definitiva una *ripetizione* del passato in forma diversa; una ripetizione in cui il passato non si irrigidisse o sclerotizzasse, ma al contrario acquisisse l’elasticità per rispondere alle nuove sfide del tempo. La nuova sfida era appunto il socialismo. Come vi faceva fronte la Rivoluzione conservatrice?

Il nazionalsocialismo, al momento della presa del potere, mantenne molte insegne esteriori di continuità, anche se ben presto si moltiplicarono i provvedimenti “eccezionali”. La natura del regime era ancora abbastanza sfuggente. In realtà, come detto, il nazionalsocialismo si richiamò poi a un passato così remoto da produrre una radicale rottura rispetto a quello prossimo e da scivolare sempre più inesorabilmente nel fanatismo e nell’irrazionalità della dottrina del *Blut und Boden*, del «sangue e suolo», che fa appunto riferimento a un “mitico” retaggio primitivo inteso nel senso più violentemente e ottusamente biologicistico. Il mito qui diventa pura ideologia, puro strumento di potere e di sopraffazione.

Non si può ignorare, tuttavia, come Heidegger, rispetto agli esponenti della Rivoluzione conservatrice insistesse con inusuale forza sulla necessità di una *rivoluzione*. Il termine ricorre con emblematica frequenza nei suoi discorsi degli anni Trenta. Ma cosa significa ciò?

Spengler, Schmitt e Jünger rimanevano i rappresentanti di una tradizione conservatrice, nazionalista e militarista. Non stupisce che Heidegger potesse sentirsi più *rivoluzionario* rispetto a quest’ultima. Ma ciò non significa che egli fosse rivoluzionario nel senso del *nazismo*. Anzi, egli fu più *rivoluzionario* dei nazisti stessi. È singolare notare come la principale preoccupazione di Heidegger dopo la presa del potere nazista fosse quella di precisare che – nonostante il proclama di Hitler secondo cui era già iniziata la fase di «evoluzione» – nulla era stato già messo al sicuro, nulla era stato ancora pienamente conquistato. Heidegger si sentiva sempre più insoddisfatto rispetto a un movimento la cui unica preoccupazione era il mantenimento del potere a ogni costo e la riduzione della popolazione a una massa di automi irresponsabili.

L’anomalia dello spirito *rivoluzionario* di Heidegger ha fatto sì che si sia parlato nel suo caso di un *archifascismo*, cioè di qualcosa come un fascismo originario (al pari dell’*archietica* e dell’*archipolitica* perseguite da Heidegger) [Philippe Lacoue-Labarthe]. O ancora di un *nazionalsocialismo dello spirito* (Francesco Fistetti). Queste espressioni tentano di conservare traccia della “continuità” tra Heidegger e il nazionalsocialismo “storicamente dato”; ma sono troppo deboli nel mettere in evidenza lo scarto, o, per farlo, cadono in mostruosità verbali. Un’espressione come *nazionalsocialismo dello spirito* può suonare come qualcosa di diverso rispetto a un delirio grottesco solo se appunto si tiene presente quello che Heidegger si aspettava dal nazionalsocialismo nella fase iniziale di quest’ultimo, quando i giochi parevano ancora aperti e il movimento poteva sembrare in cerca di una fisionomia più precisa, più “essenziale”. Considerata *ex post* tale espressione è un ircocervo aberrante. Di qui la proposta di Fédier di dare nomi diversi a fenomeni diversi. Secondo

lui converrebbe non parlare di nazionalsocialismo, ma di *socialismo nazionale*. Non si tratta di una mera formula magica, atta a operare un esorcismo. Si tratta di una categoria esplicativa finalizzata a gettar luce sulle cose. È scontato, se non addirittura stucchevole, ricordare quanti futuri oppositori del *nazionalsocialismo* si siano fatti invece sedurre e attrarre dal *socialismo nazionale*. Corre dunque l'obbligo di definire con più precisione il senso della rivoluzione di Heidegger – una rivoluzione che non si identifica né con la Rivoluzione conservatrice, né con il *nazionalsocialismo*. Fédier propone di definirla una *rivoluzione dello spirito* – qualcosa che non ha analoghi nelle forme di rivoluzione storicamente date. «Ciò che a suo tempo m'indusse ad accettare l'elezione (quasi) unanime a Rettore da parte dei colleghi non fu solo la speranza, poi malamente delusa, che riponevo in Hitler. Altrettanto determinante fu l'aspettativa di poter guadagnare il corpo docente dell'Università per far sì che il nazionalsocialismo evolvesse in un *socialismo nazionale* e attivasse al proprio interno potenze *spirituali*. Ma anche questa attesa non si concretò. L'università rimase rigida e senza visione della situazione mondiale»²³². Anche la formula di Otto Pöggeler, secondo cui Heidegger avrebbe tentato di «guidare il Führer» (*den Führer führen*) appare in questa prospettiva fuorviante. Se Heidegger infatti avesse meramente tentato di assumere la direzione culturale del *nazionalsocialismo*, fallendo a vantaggio di Rosenberg, Kriek e Bauemler, avrebbe ragione Jaspers: egli rientrerebbe tra coloro che, pur filonazisti, sono stati messi da parte e, in base a questa presunta persecuzione, avrebbero poi preteso di partecipare alla ricostruzione. Per Heidegger non si trattava tanto di una questione di dominio, quanto di guidare il Führer in un'altra direzione. Nel complesso si può dire che Heidegger è stato vittima di un abbaglio: pensava di poter realizzare la sua idea di rivoluzione cavalcando il nazionalsocialismo, il quale però prese poi tutt'altra piega²³³. Secondo Heidegger solo dopo il 30 giugno 1934 (l'ora della cosiddetta «notte dei lunghi coltelli») divenne inequivocabilmente chiara (*Il rettorato 1933/43. Fatti e pensieri*) la natura criminale del regime. È a quel punto che egli si sarebbe reso conto di aver commesso un grave «errore politico». Hugo Ott fa un'ipotesi diversa. Sostiene che Heidegger si sarebbe definitivamente allontanato dal regime perché proprio il 30 giugno 1934 fu ucciso Ernst Röhm, capo delle SA ed espressione dell'ala più populista e più movimentista della NSDAP. Röhm era convinto che fosse necessaria una rivoluzione permanente – anche se quest'ultima sfumava in un'agitazione senza fine atta ad assecondare gli umori dei più turbolenti e facinorosi. Ma, come detto, se è vero che Heidegger considerava *incompleta* la rivoluzione, non intendeva tale incompletezza nel senso di Röhm.

Heidegger si era dunque impegnato politicamente per promuovere quelle possibilità positive che egli intravedeva nel groviglio e nel torbidume dottrinario del nazionalsocialismo. Era convinto, come detto, che fosse necessario impegnarsi per dare un indirizzo più chiaro e più maturo alle cose e per evitare che esse, abbandonate a se stesse, precipitassero. «Con l'assunzione del rettorato feci il rischioso tentativo di salvare ciò che vi era di positivo, di nobilitarlo, di dare ad esso una stabile base»²³⁴. Rileva giustamente Alfredo Marini: «Per lui, insomma (a parte che, forse, ignorava qui il lavoro

²³² Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, p. 620.

²³³ Egli confessa inoltre molto candidamente che nelle questioni di amministrazione universitaria era del tutto impreparato, «un principiante, un novellino» (*Discorsi e altre testimonianze*, p. 347). Gadamer ricorda come si sforzasse di leggere e di capire tutto e come ciò rendesse estremamente macchinoso il disbrigo delle pratiche ordinarie.

²³⁴ Martin Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze*, p. 342.

di quelli che qualcosa avevano pur fatto “contro la sciagura”), il rifiuto di una filosofia della storia significava che, anche in questa dimensione, come in generale, “la possibilità sta più in alto della realtà” e va custodita a ogni costo (il che, per vero, è ben poco “decisionistico”, anche se la forma, come nella giovanile lezione friburghese, è drammatica: “Vogliamo l’essenza dell’Università tedesca, o non la vogliamo?”), e la necessità dell’“ora”, come la genesi fenomenologica di Husserl, non è catena causale, deduzione dal prima o dal poi ma, appunto, custodia della prossimità alla propria origine essenziale²³⁵. Heidegger prestava fede a uno schema diffuso tra gli intellettuali – si veda, tra gli altri, Eduard Spranger – i quali ritenevano che all’*Aufbruch*, alla rottura esteriore (politica, sociale), sarebbe seguito un *Umbruch*, un rivolgimento interiore che avrebbe perfezionato il primo. L’importante era iniziare, dare una scossa, la cui energia sarebbe poi stata incanalata nella giusta direzione²³⁶.

Löwith si avvale di una diversa chiave ermeneutica. Ne *Il nichilismo europeo*, verso l’inizio del capitolo dedicato a Heidegger, spiega: «Che più avanti io faccia riferimento soltanto di rado all’opera di Heidegger e citi invece di preferenza i suoi discorsi e le sue lettere, trova la sua giustificazione nel fatto che il tratto essenziale di una filosofia della “fatticità storica” si manifesta il più delle volte con maggiore chiarezza nelle dichiarazioni d’occasione e in quelle contingenti che non nella forma complicata di un sistema concettualmente formalizzato»²³⁷. La riflessione sistematica di Heidegger – *Essere e tempo* è emblematico in proposito – è talmente depurata sul piano concettuale da rimanere “vuota”, da non offrire appigli ai fenomeni storici concreti. In *Essere e tempo* si parla di un atteggiamento risoluto senza dire mai per cosa ci si dovrebbe risolvere. È negli scritti d’occasione, invece, secondo Löwith, che Heidegger abbassa la guardia e che lascia intendere come si possa riempire di contenuto tale risolutezza. In questo modo verrebbe smascherata la direzione effettiva verso cui punta la sua filosofia. E per Löwith ciò significa innanzitutto: il nazionalsocialismo. Tuttavia, un’altra prospettiva interpretativa è possibile. Heidegger metterebbe in atto nei suoi interventi pubblici una *strategia della reticenza*, mediante cui si forzerebbe di smussare le differenze tra sé e l’ortodossia nazista, o perlomeno gli altri rappresentanti del partito (*Baeumler in primis*, come vedremo). Fistetti parla di questa strategia in senso innanzitutto negativo: Heidegger avrebbe minimizzato le divergenze perché voleva riconoscersi nel partito, voleva partecipare all’esercizio del potere²³⁸. In realtà, sulla scorta delle precisazioni dianzi proposte, si potrebbe pensare a questa *strategia della reticenza* come a un modo per salvaguardare ciò che avrebbe ancora potuto essere, per tenere aperto un margine di manovra attraverso cui influire sul partito; cosa che sarebbe stata impossibile ponendosi subito in termini agonistici nei confronti suoi e dell’ancora “fumosa” ideologia nazista. La politica, d’altronde, è l’arte del *possibile*, non del *necessario*. E Heidegger anche allora si comportò di consuetudine, prendendo atto che «era impossibile agire in mezzo alle frizioni della realtà

²³⁵ Alfredo Marini, p. 58.

²³⁶ Marini, p. 58. Il principale errore politico di Heidegger fu l’appoggio accordato al referendum per l’uscita dalla Società delle Nazioni, che di fatto costituì la prima spia della politica di potenza hitleriana. Non va tuttavia ignorato come nei suoi discorsi Heidegger insista sul fatto che tale scelta non implichi un bellicismo distruttivo, ma che tenti di instaurare su basi più autentiche i rapporti tra i popoli. Il Congresso di Vienna aveva umiliato la Germania e l’uscita dalla Società delle Nazioni sembrava l’unico modo per ricollocarsi su un piano paritario.

²³⁷ Löwith, *Il nichilismo europeo*, p. 62.

²³⁸ Heidegger stesso, in una lettera a Jaspers, parla della sua accettazione del rettorato come di un’ubriacatura di potere.

senza concessioni e compromessi relativi ad aspetti non fondamentali»²³⁹. Con ciò rimane naturalmente inteso che ognuno è responsabile dei compromessi che accetta, anche se, appunto, il compromesso di Heidegger va interpretato nel contesto dei primi vagiti del nuovo regime.

Non bisogna infine dimenticare la teoria, largamente circolante sin dalla presa del potere nazista, dello *schwacher Führer*. Hitler sarebbe stato un “dittatore debole”, che non riusciva a controllare come voleva la base del movimento, responsabile dei peggiori disordini e delle più inquietanti atrocità. Ian Kershaw sintetizza questo atteggiamento in un luogo comune dell’epoca: «Se Hitler sapesse...».

Il cortorcuito di cui è caduto vittima Heidegger sta in questo: che egli tentava di trasformare dall’interno il nazionalsocialismo e per far ciò non poteva prenderne le distanze scopertamente. In questo modo egli prestava le parole-chiave della sua filosofia al nazionalsocialismo e accoglieva alcune parole-chiave del nazionalsocialismo nella sua filosofia, tentando di collocarle su una nuova base. Ma in questo modo si producono delle sovrapposizioni e delle interferenze che a una lettura superficiale sembrano di fatto avallare il nazismo *tout court* e prestano il fianco a strumentalizzazioni di varia natura (comprese quelle scandalistiche successive, troppo sbrigative per cimentarsi con tutte le insidie di quest’ulteriore circolo ermeneutico). Heidegger rivolgeva i suoi discorsi principalmente a persone culturalmente attrezzate e qualificate, che avrebbero potuto cogliere quelle sfumature²⁴⁰. Ma ciò non lo esonera da quella specifica responsabilità, che d’altra parte egli stesso ha ammesso parlando di «errore politico».

Ma come, si dirà, non era chiaro sin dal 1925-26 (anni della pubblicazione, rispettivamente della prima e della seconda parte del *Mein Kampf*) ciò che sarebbe avvenuto in seguito? Hitler non ha seguito con folle coerenza i piani descritti in quel manifesto politico, a partire dallo sterminio degli ebrei? Nell’analisi della situazione non si devono trascurare alcuni elementi. Innanzitutto, all’interno dell’*intelligenz*ia tedesca, il *Mein Kampf* era per lo più oggetto di ironie e di derisione; pochi lo conoscevano davvero e l’avevano realmente letto. Inoltre c’era la convinzione, dopo la presa del potere di Hitler, che il nuovo cancelliere avrebbe dismissed i panni populistici dell’agitatore di piazza e che avrebbe svolto il suo mandato con senso di responsabilità verso la nazione. Le crociate più violente di Hitler erano considerate poco più che degli espedienti per ottenere consenso. Una volta giunto al potere ne avrebbe potuto fare a meno.

Va riconosciuto che Heidegger inizialmente non si ritrasse di fronte ai mezzi discutibili di cui si valsero i nazionalsocialisti per conquistare il potere e poi per consolidarlo. Se ne hanno numerose prove, la più eclatante delle quali è un dialogo con Hermann Mörchen, studente di Heidegger, avvenuto intorno al Capodanno tra il 1931 e il 1932 presso la baita. Mörchen scriveva all’epoca un diario. Nella pagina relativa a quell’incontro si legge: «Lassù si dorme proprio in abbondanza; alle otto e mezza di sera è già “ora di ritirarsi in baita”. Tuttavia d’inverno c’è buio a sufficienza perché rimanga

²³⁹ *Discorsi e altre testimonianze*, p. 359. La frizione della realtà è con ogni probabilità un riferimento a Von Clausewitz, peraltro citato da Heidegger nel Discorso di rettorato.

²⁴⁰ Tra l’altro si trattava sempre di discorsi che il lettore comune definirebbe “astrusi” o “incomprensibili”. Quindi, in realtà, la legittimazione prodotta dalla presa di posizione di Heidegger fu di rilievo assai scarso. Come egli stesso ricorda, il suo discorso di rettorato cadde ben presto nel dimenticatoio e anzi divenne l’obbiettivo di esercizi polemici e di ironie nelle sedi del partito e tra docenti nazionalsocialisti. Se il regime hitleriano fece uso degli intellettuali al suo inizio, ben preso si sbarazzò di loro.

anche il tempo di chiacchierare. Certo non si parlava di filosofia, ma soprattutto di nazionalsocialismo. Getrud Bäumers, un tempo così legata ai liberali, è diventata nazionalsocialista, e suo marito la segue!²⁴¹ Non l'avrei mai pensato, ma non c'è proprio niente da meravigliarsi. Lui non ne capisce molto di politica, e così è il suo disprezzo per la mediocrità che in sostanza gli fa riporre speranze su quel partito che promette di fare qualcosa di deciso e quindi di contrapporsi efficacemente al comunismo. L'idealismo democratico e la coscienziosità alla Brüning non potevano più far niente quando ormai si era giunti a tal punto; e così doveva essere approvata una dittatura che non denigrava i metodi di Boxheimer. Solo attraverso una simile dittatura era possibile evitare la ben peggiore dittatura comunista che distrugge ogni cultura individuale della personalità e quindi tutta la cultura in senso occidentale. Lui certo non si interessa di singole questioni politiche. Chi abita quassù ha ben altri parametri per tutto ciò»²⁴².

Tuttavia, queste riflessioni vanno contestualizzate nella situazione dell'epoca. Come Mörchen osserva nel suo resoconto, la posizione di Heidegger aveva una ragione innanzitutto anti-comunista. Molteplici testimonianze dell'epoca lo confermano. Lo stesso Mörchen riferisce che Heidegger commentò la sua apologia dei metodi di Boxheimer contro il comunismo con le parole: «A carne di lupo, zanne di cane». Il 17 ottobre 1928, in una lettera indirizzata a Elisabeth Blochmann dopo un viaggio fatto tenere delle conferenze a Riga, descrive così la situazione della città: «La città non ha ancora superato gli anni di guerra e di dominazione bolscevica. [...] I destini degli abitanti dei paesi baltici sono sconvolgenti»²⁴³. In una lettera a Hannah Arendt del 30 marzo 2003, poco prima dell'assunzione del rettorato, Heidegger spiega: «La discussione critica sul "marxismo" e sullo "Zentrum" dovrà andare a fondo nel vero senso della parola, se non maturerà verso una discussione critica sull'anti-spirito del mondo comunista e non meno sullo spirito morente del cristianesimo»²⁴⁴. L'immagine di rivoluzione che Heidegger aveva di fronte agli occhi era quella bolscevica del 1918, e la propaganda comunista in Germania durante la Repubblica di Weimar era stata molto violenta ed estremista²⁴⁵. Evidentemente Heidegger riteneva inevitabile rispondere con decisione alla minaccia e giustificava in questo senso delle misure straordinarie (uno stato di eccezione), comprese alcune storture (come l'ostilità nei confronti degli ebrei), che egli considerava solo "epifenomeni" e che era portato a sottovalutare nella loro portata²⁴⁶. Quando con il 30 giugno 1934 Heidegger si renderà conto dell'abominevole natura del regime proverà «vergogna» per averlo temporaneamente sostenuto.

²⁴¹ Getrud Bäumers era una liberale legata al Movimento giovanile e che lottava per i diritti delle donne. Elfride Petri fu una sua seguace e si mobilitò sempre molto per l'emancipazione della donna. Quando la Bäumers divenne nazionalsocialista, anche Elfride si schierò a favore di quel partito. Heidegger a sua volta – secondo Mörchen – si sarebbe fatto trascinare dalla moglie.

²⁴² Safranski, pp. 276-277. Non va scordato, però, che secondo la testimonianza di Hermann Heidegger il padre ancora nel 1932 votò, in una tornata elettorale per il Reichstag, a favore del partito dei viticoltori del Württemberg.

²⁴³ Nolte, p. 131.

²⁴⁴ *Discorsi e altre testimonianze*, pp. 66-67.

²⁴⁵ Nolte e Fédier.

²⁴⁶ Nell'estate del 1950 Heidegger fece battere a macchina un testo in cui spiegava che l'uscita della legge contro gli ebrei del 1933 «spaventò terribilmente me e molti altri» e che il successivo inasprirsi delle misure nei loro confronti superò nettamente il contenuto di quella prima legge. Heidegger allude evidentemente al fatto che nel 1933, in quello che lui riteneva uno stato di necessità, fu portato a considerare le misure antiebraiche il male minore, il barbaro errore di un partito che era per altri versi indispensabile e che comunque poteva essere ancora "riorientato".

Dopo le dimissioni da rettore, Heidegger ha cominciato a impegnarsi in una *resistenza spirituale*²⁴⁷, che, secondo la sua stessa testimonianza, divenne particolarmente pungente durante i corsi su Nietzsche tenuti a partire dal 1936. Heidegger ricorda come a partire da quegli anni egli fosse stato posto sotto sorveglianza. Egli sostiene di non ritenere la sua resistenza spirituale «un particolare merito. Se però continua a essere ripetuta l'affermazione sin troppo grossolana, secondo cui a causa del mio anno di rettorato molti studenti sarebbero stato “sedotti” al “nazionalsocialismo”, allora giustizia esige che almeno si riconosca anche questo, che negli anni fra il 1934 e il 1944 migliaia di uditori, grazie alle mie lezioni, sono stati educati a una meditazione sui fondamenti metafisici della nostra epoca e sono stati loro aperti gli occhi di fronte al mondo dello spirito e alle sue grandi tradizioni nella storia dell'Occidente»²⁴⁸. Come ricordato in precedenza, secondo Heidegger il fatto stesso di tenere corsi di filosofia costituiva – per la specifica natura della “disciplina” – una forma di resistenza; forse una delle più radicali (spiritualmente parlando). Egli non aveva l'esigenza di uscire allo scoperto in altri modi, di sfruttare altri canali comunicativi. Aveva la filosofia. Ed era la filosofia ad interessargli più di ogni altra cosa. La *forma* della resistenza di Heidegger ha tuttavia altre ragioni intrinseche, che vanno al di là della sua pavidità personale, pur presente. Heidegger infatti aveva maturato col tempo una prospettiva filosofica secondo cui il nazismo era solo la punta più avanzata e virulenta di un fenomeno globale – il dominio della tecnica – in cui rientravano tanto il pragmatismo liberalistico americano tanto il comunismo sovietico. Pur nelle loro differenze essi gli apparivano fundamentalmente il *medesimo* (non l'*uguale*): cioè, declinazioni di uno stesso principio, manifestazioni affini di una certa fase della metafisica. In questo senso Heidegger riteneva impossibile schierarsi dalla parte di qualcuno. La “morsa politica” venuta a crearsi con la Seconda guerra mondiale rendeva quei tempi davvero bui. Dopo la guerra Heidegger rimase ostinatamente in disparte, osservando un assordante silenzio sul nazismo e sui campi di concentramento. Ciò fu sovente letto come un mancato pentimento e gli fu rinfacciato, non da ultimo dal suo ex allievo Marcuse e dal poeta Paul Celan²⁴⁹, come un'inquietante e compromettente mancanza. Nell'atteggiamento di Heidegger ci fu senz'altro una reazione d'orgoglio. Ma egli espresse anche uno sdegnoso rifiuto di entrare a far parte della schiera di coloro che si erano astutamente riciclati, che avevano dismesso i vecchi panni per vestire quelli graditi ai vincitori. «Una ritrattazione dopo il 1945 era per me impossibile, perché gli adepti del nazismo hanno annunciato nel modo più disgustoso di aver cambiato idea, ma io non avevo nulla in comune con loro»²⁵⁰. Ciò non significa solo che Heidegger, non considerandosi nazista, non aveva nulla da abiurare. C'è dell'altro. Heidegger non voleva salire sul carro dei vincitori, perché lui era egualmente distante dal nazismo quanto dal liberalismo, dal comunismo e dal pragmatismo²⁵¹. Heidegger a un certo punto

²⁴⁷ Intervista a Hermann Heidegger.

²⁴⁸ *Discorsi e altre testimonianze*, pp. 362-363.

²⁴⁹ Vedi Givone.

²⁵⁰ *Discorso e altre testimonianze*, p. 386.

²⁵¹ Ancora nel 1950 Heidegger, suggerendo la congruenza tra nazionalsocialismo e comunismo, scriveva: «[...] Per quanto tempo ancora si continuerà a diffamare, sempre di nuovo, davanti alla pubblica opinione coloro che per breve o lungo tempo hanno commesso un errore politico, e ciò in uno Stato secondo la cui costituzione ognuno può essere membro combattente del Partito comunista? Un curioso accecamento produce così il logoramento e l'intima dissoluzione delle ultime energie sostanziali del nostro popolo» (*Discorsi e altre testimonianze*, p. 407). Il suo socialismo nazionale già esulava. Ad Armin Mohler dice: i tempi non sono ancora maturi per la vera Rivoluzione conservatrice. Lo dà ancora da pensare

considererà questa sua irriducibilità e irregolarità la vera causa del suo emarginamento, rispetto alla quale la questione del coinvolgimento nel nazionalsocialismo sarebbe solo un pretesto. Heidegger verrebbe respinto non in quanto nazionalsocialista, ma in quanto inclassificabile secondo i parametri del nuovo ordine (*La mia rimozione*, p. 377). Incompreso dai nazisti, Heidegger lo è anche dai vincitori: tutti infatti sono immersi nello stesso errore: l'oblio dell'essere (p. 626).

Anche in questo caso pare evidente come Heidegger faccia filosofia in grande stile, come proponga vastissimi quadri d'insieme in cui le differenze paiono del tutto trascurabili o inessenziali. In effetti è questo – ancora una volta – il problema con cui ci lascia Heidegger: quello che Jaspers definitiva – questa volta a ragione – il suo atteggiamento filosofico dittatoriale e che si potrebbe più propriamente definire, sulla scorta di Eraclito, «basileico». È con questo aspetto che sarà innanzitutto necessario misurarsi.

nel 1953, suscitando la reazione di Habermas.

3. Il contesto filosofo del *Kampf*: il passaggio dagli anni Venti agli anni Trenta

Il *Leitmotiv* del pensiero di Heidegger

L'interrogazione intorno alla questione dell'essere – nella sua differenza rispetto all'ente – è l'urgenza che Heidegger ha riconosciuto quale *Leitmotiv* del suo pensiero, attribuendola retrospettivamente anche ai suoi inizi nel campo della filosofia. Nella prolusione tenuta nel 1957 in occasione della sua ammissione all'Accademia delle Scienze di Heidelberg, Heidegger ricorda: «Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg i.B., Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand: “Von der mannigfachen Bedeutung des seienden nach Aristoteles” (1862). Die zahlreichen, meist längeren griechischen Zitate ersetzten mir die noch fehlende Aristotelesausgabe, die jedoch schon ein Jahr später aus der Bibliothek des Internats in meinem Studierpult stand. Die damals nur dunkel und schwankend und hilflos sich regende Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein *blieb* durch viele Umkippungen, Irrgänge und Ratlosigkeiten hindurch *der* unablässige Anlaß für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung „Sein und Zeit“»²⁵². Heidegger parla dunque di un impulso incessante (*unablässiger Anlaß*) che l'avrebbe mosso sin dalle sue prime letture filosofiche. E tale impulso viene identificato nella questione di ciò che è semplice, “uno” (*Ein-*, «uno, unico» più *Fach*, «scomparto, ripiano») nel molteplice (*Mannig-fach*).

Heidegger precisa ulteriormente il senso di quell'originario interesse in *Mein Weg in die Phänomenologie*²⁵³, ove si legge: «Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, daß Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei. Dessen

²⁵² La prolusione fu inserita nel verbale della seduta dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, poi pubblicato nel quaderno annuale 1957/58 dell'Accademia. Heidegger riporta tale prolusione nel *Vorwort* scritto in occasione della prima edizione dei suoi *Frühe Schriften*, risalente al 1972 e comprensiva degli scritti di Heidegger usciti tra il 1912 e il 1916. Cfr. ora GA 1 (= *Frühe Schriften*), pp. 55-57 (il passo citato è a p. 56). L'ammissione nell'Accademia delle Scienze di Berlino fu una di quelle iniziative prese dagli amici di Heidegger per riabilitarlo presso il pubblico e la comunità scientifica tedesca dopo le vicende della Seconda guerra mondiale. In questo caso fu Hans-Georg Gadamer a spendersi in prima persona. Egli ricorda, tuttavia, che l'elezione di Heidegger «fu un'impresa, e andò a buon fine solo con l'appoggio determinante di Löwith. Heidegger ce ne fu molto riconoscente» (*I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer*, in Antonio Gnoli, Franco Volpi [a cura di], *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, p. 82. Il rapporto tra Heidegger e Löwith andava quindi ricomponendosi dopo la rottura sempre più radicale che li divise dal 1933 (anno dell'assunzione del rettorato da parte di Heidegger) fino ai primi anni Cinquanta (*Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* – la più dura critica mossa dall'allievo al maestro – uscì in prima edizione nel 1953, un anno dopo che Löwith era rientrato ad insegnare in Germania, proprio a Heidelberg, su interessamento di Gadamer). Il riavvicinamento di Heidegger e Löwith fu certo molto graduale. L'elezione nell'Accademia delle Scienze di Heidelberg fu la tappa di un processo. La riconciliazione tra i due divenne di dominio pubblico solo nel 1969, quando Löwith, in occasione del convegno organizzato dall'Accademia delle Scienze di Heidelberg in occasione della ricorrenza dell'ottantesimo compleanno di Heidegger, tenne una relazione (*Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*) in cui si espresse in modo molto esauriente sul suo rapporto personale e spirituale con Heidegger, citando anche numerosi brani del loro carteggio. Tale contributo, pubblicato inizialmente negli atti del convegno (Hans-Georg Gadamer [a cura di], *Die Frage Martin Heideggers*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» Philosophisch-historische Klasse, 1969, IV, pp. 36-49), è confluito poi in Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart 1984, pp. 276-289 (*La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, tr. it. di Nicola Curcio, in Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, introduzione di Franco Volpi, Donzelli, Roma 1998, pp. 75-88).

²⁵³ *Mein Weg in die Phänomenologie* risale a un contributo al libretto celebrativo «Hermann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag am 16. April 1963», comparso come edizione privata. Lo scritto è stato poi raccolto in *Zur Sache des Denkens* (1969), Max Niemeyer, Tübingen 2000⁴, pp. 81-90 (*Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1980).

Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ (1862) war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen. Unbestimmt genug bewegte mich die Überlegung: Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?»²⁵⁴. A coinvolgere Heidegger in modo tanto precoce quanto ingenuo e inconsapevole fu la domanda intorno all'essere, dunque intorno al “principio unificatore” – o forse si potrebbe dire più heideggerianamente “sfondo” – di quell'ente che, secondo la sentenza aristotelica della *Metafisica*, si dice in molti modi (τὸ ἄνθρωπον ἴσται πολλὰκις)²⁵⁵. Brentano ripercorreva con precisione i modi di dire l'ente individuati da Aristotele: lo ὄν κατὰ συμβεχθὸς (l'accidentale, *ens per accidens*), lo ὄν ἕκαστον ὡς ἐν ᾧ (l'ente nel senso del vero, *ens tanquam verum*), lo ὄν δύναμει καὶ ἐν ἐνέργειᾳ (l'ente secondo la potenza e l'ente secondo l'atto), e infine lo ὄν κατὰ τὰς κατηγορίας (l'ente che, a sua volta, viene detto in maniera molteplice, cioè secondo la molteplicità delle categorie)²⁵⁶. In questo modo la filosofia aristotelica, diversamente da quella platonica, offriva a Heidegger un'impostazione fenomenologica *ante litteram*, era una via d'accesso alla *fatticità*; diveniva insomma uno straordinario punto di riferimento per il ripensamento heideggeriano della fenomenologia di Husserl – ripensamento che traeva alimento, oltre che dall'influsso dell'ontologia greca, anche dalla riflessione di Wilhelm Dilthey sulle *Geisteswissenschaften* e sulla storicità, nonché dal confronto – secondo una sensibilità non scevra di tensioni protestanti e luterane – con la fede protocristiana e la sua concezione della volontà e del tempo (letta alla luce dell'escatologia e della parusia come si presentavano soprattutto in San Paolo). Questo nuovo sguardo su Aristotele consentiva inoltre a Heidegger di fare i conti – e *fluidificare* – tutta quella tradizione cattolica che, con la mediazione di Tommaso d'Aquino, prendeva proprio lo Stagirita a suo sommo maestro²⁵⁷.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 81. Sulla questione dell'essere come asse portante del pensiero di Heidegger cfr. Alfredo Marini, *L'impulso incessante e le sue metamorfosi*, introduzione a Martin Heidegger, *Essere e tempo*, edizione italiana con testo tedesco a fronte a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. IX-XXXIX; e Carlo Gentili, *Fare i conti con il maestro. Sul ritorno di Gadamer a Heidegger*, in «Studi di estetica», n° 33 (= *Martin Heidegger trent'anni dopo: 1976-2006*), numero monografico a cura di Emilio Mattioli e Rita Messori, 2006.

²⁵⁵ La formula aristotelica è frequente nella *Metafisica* (si vedano in particolare i capitoli IV, VI e VII, e soprattutto *Metafisica* E 2, 1026 a 33 – b 2).

²⁵⁶ Cfr. in proposito Otto Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, pp. 17-18.

²⁵⁷ Le influenze operanti sul primo Heidegger (fino a *Essere e tempo*), sono adeguatamente illustrate da Adriano Fabris, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in Franco Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 57-106; *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, *ivi*, pp. 107-157; Alessandro Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998; Riccardo Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive del giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Angeli, Milano 2002; *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Ets, Pisa 2006. Sul ruolo assegnato a Dilthey si legga Martin Heidegger, *Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, nachschrift von Walter Bröcker, hg. von Frithjof Rodi, in «Dilthey-Jahrbuch», 8 (1992/93), pp. 143-177 (*Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di Francesco Donadio, Guida, Napoli 2001). Si tratta di una serie di 10 conferenze tenute a Kassel in cinque serate (il 16-17-18-20-21 di aprile 1925). La trascrizione delle conferenze di Kassel sarà ospitata in GA 80 (= *Vorträge*). Si legga anche la breve presentazione dell'iniziativa approntata da Heidegger per un giornale locale: GA 16, testo n°18. In quegli anni la questione del tempo e della storia era divenuto uno dei principali ambiti di ricerca di Heidegger. Per quanto concerne il confronto con il cristianesimo si vedano i corsi di lezioni raccolti in GA 60 (= *Phänomenologie des religiösen Lebens*), Hg. Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995 (*Fenomenologia della vita religiosa*, ed. it. a cura di Franco Volpi, tr. it. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2003). Non va dimenticata la fondamentale decisione, presa da Heidegger anche in base all'influsso degli spiriti luterani della moglie, di abbandonare la fede cattolica. L'atteggiamento di Heidegger rispetto alla religione e alla fede è quello di un «ateismo metodico», consolidato anche grazie alla lettura di Franz Overbeck. Nel protocristianesimo

Nel giovane Heidegger dovevano ancora consolidarsi soprattutto le modalità di formulazione della domanda intorno all'essere – modalità *sui generis* rispetto alla tradizione filosofica. Se è vero che – con riferimento alla sua tesi di abilitazione *La dottrina delle categorie e del significato di Duns Scoto* (1915)²⁵⁸ – Heidegger scrive che nel problema delle categorie faceva già capolino la questione dell'essere («*Seins-frage*») e nel problema del significato quella del linguaggio («*Frage nach der Sprache*»), tuttavia tali primi adombramenti non potevano essere sviluppati: la dottrina del giudizio nell'ontologia («*Onto-Logik*»)²⁵⁹ – e qui viene chiamata in causa la tesi di dottorato *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (1913)²⁶⁰ – rimaneva il punto di riferimento dominante e impediva persino che si potesse percepire l'oscurità e l'inadeguatezza di quella linea di ricerca²⁶¹.

Non si tratta qui di ricostruire il percorso più che decennale e ricco di “sviamenti” che è stato necessario a Heidegger per affrancarsi da questo giogo. Basti rievocare le tappe degli anni Venti: dapprima, nel 1919, una «scienza teoretica originaria» («*theoretische Urwissenschaft*») o «scienza preliminare» («*Vorwissenschaft*»); poi, nel 1923, un'«ermeneutica della fatticità» («*Hermeneutik der Faktizität*»); e infine, nel 1927, le indagini degli anni Venti trovano una loro veste sistematica – di ascendenza kantiana – nell'«analitica dell'esistenza» («*Daseinsanalyse*») o «ontologia fondamentale» («*Fundamentalontologie*»). Giova ricordare – quale indizio del nuovo modo di porre la domanda intorno all'essere – il brano del *Sofista* di Platone che il filosofo di Meßkirch – su probabile suggerimento di Gadamer²⁶² – pone quale esergo di *Essere e tempo*. «È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete propriamente quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplessità» (*Sofista* 244a)²⁶³. Nella perplessità dello Straniero di Elea, che dialoga con Teeteto circa le dottrine degli antichi e venerabili maestri (i filosofi ionici, gli eleati, Eraclito) e della confusione che esse producono intorno all'ente, risuona la perplessità dello stesso Heidegger.

Questa perplessità è ciò a cui Heidegger tenta di dare sempre più genuinamente forma, trovando le parole per dirla, per pensarla, per precisarla, e per suscitare.

Che *Essere e tempo* fosse solo la tappa di un più ampio percorso, destinato a “rovesciarsi”, Heidegger dovette intuirlo assai prestamente. Infatti, *Essere e tempo* rimase incompiuto, e di un'incompiutezza non solo circostanziale, per così dire “indolore”: Heidegger, che aveva preparato una stesura completa della prima parte dell'opera («*Interpretazione dell'esserci in base alla temporalità ed esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale della domanda circa l'essere*»), prese la decisione, anche a

Heidegger cercava – con sguardo fenomenologico – tracce delle strutture fondamentali dell'esistenza (gli «esistenziali»). L'ateismo metodico nasceva dal fatto che la specificità della domanda filosofica sta nel suo carattere impregiudicato e radicalmente aperto. La prospettiva religiosa e teologica, al contrario, si muove già a partire da un atto di fede.

²⁵⁸ Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scoto*, Mohr, Tübingen 1916; ora in GA 1 (= *Frühe Schriften*), cit.

²⁵⁹ Con l'uso del trattino Heidegger mette in risalto la componente *logica*.

²⁶⁰ Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, Barth, Leipzig 1914; ora in GA 1 (= *Frühe Schriften*), cit.

²⁶¹ Martin Heidegger, *Vorwort zur ersten Ausgabe der “Frühen Schriften”*, cit., p. 55.

²⁶² In proposito si legga Hans – Georg Gadamer, *Sul cammino che riporta all'inizio*, in *Studi di estetica*, n° 33, cit., pp. 123-124.

²⁶³ GA 2, p. Nell'esergo di *Essere e tempo* Heidegger, dopo aver citato in greco il passo platonico, ne propone una sua traduzione. La traduzione italiana qui offerta è quella con cui Franco Volpi, sulla scorta di Pietro Chiodi, traduce la versione heideggeriana. Cfr. *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 10.

seguito del giudizio negativo di Japers, di non pubblicarne la terza – fondamentale – sezione, «Tempo ed essere», procedendo addirittura a bruciarla. Nell'*Avvertenza* apposta in apertura della settima edizione (1953) di *Essere e tempo* Heidegger spende qualche parola su questo fallimento e ci fornisce un'indicazione preziosa per avviare la nostra trattazione. Dopo aver spiegato la scelta di far cadere la dicitura «Erste Hälfte», «Prima parte» («A distanza di un quarto di secolo la seconda parte non potrebbe aggiungersi alla prima senza richiederne la riesposizione [ohne daß die erste neu dargestellt würde]»²⁶⁴), Heidegger sottolinea come il tratto di strada percorso da *Essere e tempo* abbia ancora una sua attualità, vada anzi ogni volta ripetuto da chi si avvia al pensiero: «La via aperta resta ancor oggi necessaria, se il problema dell'essere [Frage nach dem Sein] deve ispirare il nostro Esserci»²⁶⁵.

La *Vorbermerkung* si chiude con un'indicazione assai suggestiva. «Per un'ulteriore delucidazione [«Erläuterung»] di questo problema, rinviamo allo scritto *Einführung in die Metaphysik*». È Heidegger stesso, dunque, che, in vista di una *Erläuterung der Frage nach dem Sein*, fa segno verso l'*Introduzione alla metafisica*. Frutto di un coro universitario tenuto nel semestre estivo del 1935, poi leggermente rielaborato per la pubblicazione nel 1953 (lo stesso anno dell'*Avvertenza*), l'*Introduzione alla metafisica* è il luogo in cui Heidegger, mediante un serrato confronto con Eraclito, pone il *Kampf* (nel senso ontologico del *pólemos* eracliteo) al centro della sua filosofia.

Per affacciarci sulla questione del *Kampf* partendo dalla posizione di fondo dello *Hauptwerk* del 1927 conviene seguire il filo conduttore della questione del fondamento, vero e proprio anello di raccordo, come vedremo, tra la riflessione filosofica heideggeriana degli anni Venti e quella degli anni Trenta.

L'esserci e la libertà di fondamento

La *Fundamentalontologie* di *Essere e tempo*

La *Einführung in die Metaphysik* è anche un',introduzione alla domanda intorno all'essere“. Ma in che senso accade ciò?

Anche *Sein und Zeit* tentava di articolare *die Frage nach dem Sinn von Sein*²⁶⁶. Ciò accadeva, tuttavia, in una ben determinata prospettiva, quella dell'analitica dell'esserci, che, lungi dal risolversi in un'antropologia filosofica, costituiva il terreno preparatorio per un'interpretazione del senso dell'essere in assoluto (*für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt*). Si trattava innanzitutto di prendere la mosse da un corretto intendimento della domanda intorno all'essere, che non è una domanda qualunque. Anzi, è una domanda che viene sollevata da un ente particolare, l'esserci. «Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch

²⁶⁴ GA 2, p. (tr. it., p. 9).

²⁶⁵ L'originale suona: «Deren [der ersten Hälfte] Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll». Non si tratta dunque tanto di «ispirare» l'esserci (che rievoca più un'ispirazione artistica o un'intuizione), ma di «muoverlo» («Bewegen»), che implica una maggiore componente esistenziale e pratica: *smuovere* l'esserci (dalla sua quotidianità), *commuoverlo* (coinvolgerlo emotivamente). Va precisato che la frase citata non faceva parte dell'*Avvertenza* nella sua originaria formulazione del 1953; fu aggiunta solo con l'ottava edizione di *Essere e tempo* del 1957.

²⁶⁶ *Ibidem*, S. 1.

ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*²⁶⁷. Per una corretta posizione del problema dell'essere risulta dunque necessario indagare l'esserci – facendo precedere la *ratio cognoscendi* alla *ratio essendi*. Heidegger designa tale indagine, con termine kantiano, «analitica dell'esserci» (*Analytik des Daseins*). L'analitica dell'esserci portava dapprima a un riconoscimento della cura (*Sorge*) quale essere dell'esserci (*Sein des Daseins*) e poi, nella ripetizione dell'analisi su una base ontologica più elevata e autentica (*Wiederholung auf einer höheren und eigentlichen ontologischen Basis*), all'individuazione della temporalità (*Zeitlichkeit*) quale senso ontologico della cura (*ontologischer Sinn der Sorge*). Il tempo, così interpretato, diveniva l'orizzonte trascendentale di ogni comprensione dell'essere. Con la sua *Fundamentalontologie* Heidegger si riproponeva di scendere alla radice negletta dell'ontologia tradizionale: l'esserci nella sua temporalità, vera e propria condizione di possibilità della comprensione dell'essere²⁶⁸.

Non possono sfuggire l'apparato concettuale e il lessico kantiani²⁶⁹ che Heidegger infonde in *Sein und Zeit* e che contribuiscono a dare ordine e struttura alle sue acquisizioni dei primi anni Venti, guadagnate sotto l'influsso preponderante di Aristotele. La Svolta (*Kehre*) sarà anche, per certi versi, un confronto con quest'impostazione kantiana²⁷⁰.

La riflessione sul fondamento quale via di transito oltre *Essere e tempo*

In un'interessante sguardo retrospettivo scritto tra il 1937/38 e intitolato *Mein bisheriger Weg* Heidegger scrive riguardo al mancato completamento di *Sein und Zeit*: «[...] der eigentliche „systematische“ Abschnitt über Zeit und Sein blieb in der ersten Ausführung unzureichend und äußere Umstände (das Anschwellen des Jahrbuchbandes) verhinderten zugleich glücklicherweise die Veröffentlichung dieses Stückes, zu der ohnehin beim Wissen um das Unzureichende kein großes Vertrauen war. Der Versuch ist vernichtet, aber sogleich auf mehr geschichtlichen Wege ein neuer Anlauf gemacht in

²⁶⁷ *Ibidem*, S. 12.

²⁶⁸ Nel § 4 di *Sein und Zeit* Heidegger spiega: «Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind [...] in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift. Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden» (*Ibidem*, S. 13). L'esserci ha secondo Heidegger un triplice primato rispetto all'ente difforme dall'esserci: «Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: diese Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst „ontologisch“. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen» (*Ibidem*).

²⁶⁹ L'interesse di quegli anni per Kant culminerà ...

²⁷⁰ Va però precisato che Heidegger non interpreta il trascendentalismo kantiano nel senso di un'epistemologia o di una teoria della conoscenza scientifica. Per Heidegger quella kantiana è una dottrina metafisica sulla finitezza costitutiva dell'uomo, o meglio è una «metafisica dell'esserci» (*Metaphysik des Daseins*). Cfr. in proposito GA 2 (= *Kant und das Problem der Metaphysik*), Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.

der Vorlesung vom S.S. 1927²⁷¹. Allerdings – im jetzigen Rückblick gesehen – wäre am Ende die Mitteilung des ganz ungenügenden Stückes über Zeit und Sein doch wichtig genug gewesen. Sie hätte die Mißdeutung von „Sein und Zeit“ als einer bloßen „Ontologie“ des Menschen und die Verkennung der „Fundamentalontologie“ nicht so weit kommen lassen, wie es geschah und geschieht. Gerade weil die Fragestellung nach dem *Sinn des Seins* (nach der Entwurfs-wahrheit des Seins – nicht des Seienden) gegenüber der ganzen bisherigen Metaphysik eine andere ist, hätte dieses Fragen – obzwar im Mitgeteilten oft *gesagt* ist, was es will – doch gezeigt werden können, was es leistet; denn das Ungenügendedes zurückgehaltenen Stückes war nicht eine Unsicherheit der Fragerichtung und ihres Bereiches, sondern nur die der rechten Ausarbeitung²⁷². In questa auto-interpretazione si scorgono già le linee-base di quella rilettura di *Sein und Zeit* che Heidegger proporrà a dieci anni di distanza nel *Brief über den Humanismus* (1946), laddove il filosofo parla esplicitamente di una *Kehre*, intendendola non come uno svoltare via, un allontanarsi, un andare altrove rispetto a *Sein und Zeit*. «Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von “Sein und Zeit”, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der “Sein und Zeit” erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit²⁷³».

Tuttavia, in questa sede non è necessario cimentarsi serratamente con la *vexata quaestio* della *Kehre*; è sufficiente cogliere una direzione di lavoro. A tal fine risulta ancora prezioso *Mein bisheriger Weg*. Lì Heidegger interpreta il tratto del suo *Denkweg* dal 1927 al 1937 – il decennio successivo a *Sein und Zeit* – come una fase di ripensamento e approfondimento della prospettiva guadagnata nel primo *Hauptwerk*. Egli scrive: «Weil die Frage nach dem Sein zuinnerst gegründet ist in die nach dem Da-sein und umgekehrt, weil also die Innigkeit des Bezuges von Sein und Da-sein von Grund aus Tragende und Bewegende und zugleich Abgründige bleibt, muß die Frage nach dem Da-sein erneut und ursprünglicher angesetzt werden – aber zugleich im ausdrücklichen Bezug zur Wahrheit des Seyns²⁷⁴. La domanda sull'essere deve muovere l'esserci – di qui la perdurante necessità di *Sein und Zeit*; ma la relazione *Dasein/Sein* viene ora intesa a partire dalla *Wahrheit des Seyns*, e non più nel contesto della costituzione ontologica dell'esserci, delineata nell'analitica esistenziale. Per ripensare il *Dasein* alla luce della *Wahrheit des Seyns*, continua Heidegger, «mußte sogleich – vgl. «Vom Wesen des Grundes» - *Alles* von Grund in die erneute Fragebewegung gebracht werden und zugleich mußte sich damit die ganze Stellung zur bisherigen Geschichte der abendländischen Philosophie klären und verschärfen – es erwuchs noch einmal die Aufgabe einer Gesamtbesinnung auf diese Geschichte von ihrem Anfang (Anaximander, 1932) bis zu Nietzsche (1937)».

Secondo le parole stesse di Heidegger, la nuova *Fragebewegung* viene avviata in base a una riflessione radicale sul fondamento. Quali sono le tappe di questa riflessione e a quali esiti portano? Per cominciare vanno menzionati due testi pressoché coevi. Il primo è

²⁷¹ Heidegger fa riferimento al corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in GA 24, Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1997.

²⁷² Martin Heidegger, *Mein bisheriger Weg*, in GA 66 (= *Besinnung*), Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, pp. 413-414.

²⁷³ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in GA 9 [= *Wegmarken (1919-1961)*], Hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, S. 328.

²⁷⁴ Martin Heidegger, *Mein bisheriger Weg*, o.g., S. 414.

quello a cui Heidegger stesso conferisce retrospettivamente un significato cruciale: il saggio *Vom Wesen des Grundes*, pubblicato als Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Il secondo è il testo della *öffentliche Antrittsvorlesung* «*Was ist Metaphysik?*», tenuta il 24 luglio del 1929 in der Aula der Universität Freiburg i.B. per celebrare l'assunzione da parte di Heidegger della cattedra che era stata di Husserl.

Al di là del principio di ragione: *L'essenza del fondamento*

Vom Wesen des Grundes si cala nel cuore dei problemi evocati. Trattandosi di una disquisizione sul fondamento, il filosofo tedesco prende le mosse da un'introduzione al tema e chiarisce il modo in cui il *principio di ragione* si è presentato nella tradizione metafisica e soprattutto in Leibniz: *nihil est sine ratione* (oppure, volto positivamente, *omne ens habet rationem*). Niente è senza ragione. Leibniz deduce il *principium rationis* dalla *natura veritatis*, concepita – chiarisce Heidegger – come verità dell'asserzione. Nell'asserzione il predicato instaura un nesso con il soggetto e tale nesso viene caratterizzato come una relazione di contenimento: il predicato è contenuto nel soggetto. “Il cielo [soggetto] è blu [predicato]” implica che il cielo contenga il blu, altrimenti l'asserzione è falsa. Tale *in-essere* (l'esser dentro, l'essere contenuto), a sua volta, è inteso come *idem esse*, essere identico. «L'identità in quanto essenza della verità della proposizione non significa qui evidentemente la vuota identità di una cosa con se stessa, ma l'unità intesa come unione originaria di ciò che è connesso. La verità è quindi un accordo che tale risulta solo in base alla concordanza con ciò che, nell'identità, si rivela come un tutto unico. Le “verità”, cioè le asserzioni vere, fanno per natura riferimento a qualcosa *sul cui fondamento esse possono accordarsi*»²⁷⁵. Ma tale fondamento è appunto quello della corrispondenza tra soggetto e predicato, dell'adeguatezza del predicato al soggetto. Nell'asserzione vien detto qualcosa circa un soggetto. Quel qualcosa (predicato) è vero se appartiene al soggetto, se è adeguato a esso. La verità in generale si dà come *adaequatio rei et intellectus*.

Tuttavia, il fondamento ricavato da tale verità non è detto che sia sufficientemente fondato, perché ha dei presupposti inespressi. Se la discussione della verità porta in prossimità del fondamento, allora «quanto più originariamente ci impadroniremo dell'essenza della verità, tanto più insistentemente si farà avanti il problema del fondamento»²⁷⁶.

La nozione di verità come corrispondenza, nota Heidegger anche sulla scorta del § 44 di *Sein und Zeit*, presuppone un ente già dispiegato rispetto a cui conformarsi per rispecchiarlo fedelmente. Ma dunque «perché sia possibile, la predicazione deve potersi stabilire in un render manifesto che *non ha carattere predicativo*»²⁷⁷. Questo render manifesto, questa svelatezza antepredicativa, rende possibile l'evidenza dell'ente. Tale svelatezza, «che è la verità dell'essere, la chiamiamo *verità ontologica*»²⁷⁸. Tra verità ontologica e verità ontica (dell'ente) si profila una distinzione cruciale che prende il nome di *differenza ontologica* (intesa come il *non* tra ente ed essere). L'essere si dà dunque in quella preliminare svelatezza che consente poi l'asserzione su un ente determinato (e perciò già svelato). Lo svelarsi dell'ente è una dimensione preliminare rispetto all'ente

²⁷⁵ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 86.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ivi*, pp.87-88.

stesso, è *non-ente*. «L'essenza della verità in generale, che in tal modo si biforca necessariamente in ontica e ontologica, è possibile in generale solo con l'aprirsi di questa differenza»²⁷⁹. La svelatezza e il render manifesto, però, sono possibili per Heidegger solo all'uomo (o meglio, all'esserci). Diviene perciò chiaro che «il poter differenziare, in cui la differenza ontologica diviene effettiva», affonda le radici della sua propria possibilità «nel fondamento dell'essenza dell'esserci. Anticipando, chiamiamo questo fondamento della differenza ontologica la *trascendenza* dell'esserci»²⁸⁰. L'esserci è essenzialmente *trascendenza*, l'esserci *trascende*, perché non si adegua all'ente, ma lo porta a essere. La definizione che Heidegger dà di trascendenza risale all'etimo: trascendenza da *transcendo*, “passo oltre, supero, oltrepasso”. «È trascendente (cioè, trascende) – scrive Heidegger – ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare»²⁸¹. L'esserci, tuttavia, non trascende rispetto al singolo ente, come se superasse un ente in vista di un altro, ma rispetto all'ente nella sua totalità. L'esserci trascende a partire da e nel *mondo*. «Determiniamo ora la trascendenza come *essere-nel-mondo (In-der-Welt-sein)*»²⁸². Poi, con terminologia di nuovo kantiana: «Il concetto di mondo è *trascendentale*», perché «appartiene per essenza alla trascendenza, e da essa riceve la sua possibilità intrinseca come un'investitura»²⁸³. L'essere-nel-mondo è un insieme di riferimenti propri dell'esserci. Ma questo insieme di riferimenti è possibile perché, nel trascendere, l'esserci *progetta* il mondo. «Solo il getto preventivo che va oltre l'ente consente all'ente di manifestarsi come tale. L'accadere di questo progetto che va oltre l'ente, in cui si matura l'essere dell'esserci, è l'essere-nel-mondo. Dire che “l'esserci trascende” significa dire che nell'essenza del suo essere *forma un mondo* [...] L'ingresso nel mondo non è un processo interno all'ente che entra nel mondo, ma è qualcosa che “accade” “a” l'ente. E questo accadere è l'esistere dell'esserci che, in quanto esistente, trascende»²⁸⁴.

L'anticipare qualcosa progettandolo è detto da Heidegger *libertà*. «L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa. Ne consegue che la trascendenza non si imbatte nell'“in-vista-di” come in un valore o in un fine per sé sussistenti, ma è la libertà, *proprio in quanto libertà*, a *pro-porre* a se stessa l'“in-vista-di”»²⁸⁵. Se così non fosse, la libertà sarebbe di nuovo la libertà di un soggetto che sceglie tra varie opzioni e si prefigge dei fini. La libertà radicata nel trascendere è più originaria. «In questo trascendente autoproporsi l'“in-vista-di”, l'esserci accade nell'uomo, cosicché questi, nell'essenza della sua esistenza, può essere obbligato a sé, cioè essere un se stesso libero. [...] *Solo la libertà può lasciare che all'esserci un mondo si imponga (walten) e si faccia mondo (welten)*. Il mondo, infatti, non è mai, ma si *fa mondo*»²⁸⁶. Proprio perché l'esserci, nel suo trascendere, è libertà, l'esserci può gettare davanti a sé un mondo e farlo essere.

Nella riflessione sul fondamento, appare ora chiaro che la libertà è «*l'origine del fondamento in generale. La libertà è libertà di fondamento*»²⁸⁷. Il fondamento (*Ur-grund*) viene così s-fondato, viene rovesciato in abisso (*Ab-grund*), viene portato al cospetto del nulla.

²⁷⁹ *Ivi*, pp. 90-91.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 91.

²⁸¹ *Ivi*, p. 93.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 114-115.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 120.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 121.

Non c'è un fondamento già deciso sulla cui base si dà un mondo; ma tale fondamento è progettato liberamente, e dunque è la libertà.

La scienza di fronte al niente: *Che cos'è metafisica?*

In *Was ist Metaphysik?* la prospettiva di riferimento rimane la stessa. D'altra parte, è sufficiente il titolo per rendersi conto del fatto che Heidegger persiste nel tentativo di costruire in modo più radicale la metafisica. Come accade in *Vom Wesen des Grundes*, l'esserci è ancora il perno intorno a cui ruota il discorso. La particolarità dell'occasione (l'esordio ufficiale come *ordinarius* presso l'Università di Friburgo, di fronte a un pubblico scientificamente eterogeneo) suggerisce a Heidegger di seguire un diverso filo-conduttore: la questione della scienza. Il filosofo si interroga sul significato della ricerca scientifica nell'università – tema che, trattato ripetutamente a lezione sin dai primi anni di insegnamento e affrontato per cenni in *Sein und Zeit*, era destinato a tornare prepotentemente alla ribalta nella *Rektoratsrede* del 1933. La scienza secondo Heidegger non esiste “di per sé”: è una possibilità ontica (*ontisch*) ed esistentiva (*existentiell*) dell'esserci, o, per dirla con *Sein und Zeit*, è un «contegnimento dell'uomo» (*Verhaltung des Menschen*)²⁸⁸, una «maniera di essere dell'esserci» (*Seinsweise des Daseins*)²⁸⁹. Ogni domanda metafisica concerne la totalità dell'ente e quindi coinvolge anche chi la solleva. Porre in modo totale una domanda metafisica significa dunque al contempo porla «aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins» (p. 103). Ogni domanda ha un suo *hit et nunc* esistenziale. L'esserci che pone domande e che entra a far parte della comunità degli studiosi, degli insegnanti e degli studenti, è determinato dalla scienza (come possibilità esistentiva dell'esserci). In che condizioni versa però la scienza? Heidegger dipinge un quadro a tinte fosche: «Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Unversitäten und Fakultäten zusammen – und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund abgestorben» (p. 104). Nell'università ha vinto lo specialismo, la settorializzazione sfrenata di discipline che hanno i loro autonomi e indipendenti campi d'indagine. Ciò costituisce la conseguenza di una concezione “puramente conoscitiva” della scienza – laddove per “puramente conoscitiva” s'intende una scienza che, forte dei propri presupposti e del proprio metodo, dissoda di volta in volta una regione circoscritta come se quest'ultima fosse di per sé data. Il primo e più coriaceo presupposto della scienza è infatti una concezione della verità nei termini di *adaequatio rei et intellectus*. Per riscoprire l'organicità del sapere è allora necessario rivolgersi a quelle attività creatrici – la filosofia *in primis* – capaci di confrontarsi con l'ascosità (*Verborgenheit*) dell'ente nel suo complesso e di portarlo storicamente a manifestazione. È questo svelamento a preparare il terreno per ogni scienza, a determinarne la statura e il profilo.

La scienza nel suo complesso, osserva Heidegger, è guidata da un riferimento al mondo, dal tentativo di «approssimarsi a ciò che vi è di essenziale in tutte le cose» (*In-die-*

²⁸⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, o.g., S. 11.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 13.

Nähe-kommen zum Wesentlichen aller Dinge, p. 104). La scienza, come atteggiamento liberamente scelto dall'uomo, si propone, secondo il rigore che le è di volta in volta adeguato, di lasciar manifestare le cose per ciò che esse sono. A ciò mira (o dovrebbe mirare) il metodo scientifico. Le varie scienze si occupano dell'ente stesso e di *nient'altro*. Proprio in questo *nient'altro* Heidegger individua un luogo rimasto impensato: la questione del *niente*. Compito della filosofia è confrontarsi con il *niente*: ciò fa parte del suo stesso *rigore*, che non può essere liquidato sbrigativamente facendo riferimento a un'esigenza di *esattezza* ricalcata sul modello delle altre scienze (la matematica, per esempio, divenuta pietra di paragone a partire dal *Discours de la méthode* di René Descartes). Nel momento in cui una filosofia rigorosa si confronta con la questione del *niente* è l'assetto complessivo del sapere a essere coinvolto nel domandare e a essere messo in discussione nel suo fondamento tecnico-contemplativo. Tuttavia, il principio sommo della ragione, formulato già da Aristotele, il principio di non contraddizione, ci insegna che parlare del niente è *logicamente* insensato, perché il niente semplicemente non è, non se ne può fare discorso alcuno (non a caso Platone, rispetto a Parmenide, aveva dovuto introdurre nel *Sofista* il concetto di *heteron*, a cui poi Aristotele nella *Metafisica* tentò di dare maggiore determinatezza, interpretandolo come *specie*). Il niente non può però essere frettolosamente accantonato: la sua evidenza sta altrove, su un piano pre-logico. È la *Stimmung* dell'angoscia a evocare prepotentemente la questione del nulla. Rispetto a questa esperienza originaria che coinvolge e afferra l'esserci, ogni formulazione logica è derivata e successiva.

Come interpretare allora il niente? Heidegger fa emergere il suo intendimento per contrasto. Per i greci vale la massima: *ex nihilo nihil fit*. Il non essere è una regione remota, impensabile, totalmente separata dalla *ousia*. Per il pensiero cristiano, invece, *ex nihilo fit – ens creatum*. Tra Dio e le creature vige un'asimmetria. Le creature sono il frutto di una *creatio ex nihilo* (di qui anche la loro imperfezione); Dio al contrario è colui che da sempre è uguale a se stesso, puro essere. L'analitica esistenziale di Heidegger pone invece proprio l'esperienza del nulla al centro della riflessione filosofica: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. È in base a questa angosciosa possibilità del nulla – che pertiene alla *trascendenza* dell'esserci²⁹⁰ – che «kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d.h. in endlicher Weise, zu sich selbst»²⁹¹.

L'*aletheia* e la velatezza essenziale: *L'essenza della verità*

Un momento decisivo nel passaggio dalla *Frage nach dem Sinn des Seins* alla *Frage nach der Wahrheit des Seyns* – passaggio che, come detto, avviene all'insegna della questione del fondamento – è il saggio del 1930 eloquentemente intitolato *Vom Wesen der Wahrheit*. Non si può non cogliere il significativo spostamento dal *Sinn* alla *Wahrheit*. L'importanza di questo saggio è segnalata da Heidegger stesso nello sguardo retrospettivo offerto nel

²⁹⁰ A proposito della trascendenza spiega Heidegger: «Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nicht auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz. Unser Fragen nach dem Nichts soll uns die Metaphysik selbst vorführen. Der Name „Metaphysik“ stammt aus dem griechischen *met' t' fusik'*. Dieser wunderliche Titel wurde später gedeutet als Bezeichnung des Fragens, das *met' - trans - „über“* das Seiende als solches hinausgeht. Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten. In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen. Sie ist somit als eine „metaphysische“ Frage erwiesen» (pp. 118-119).

²⁹¹ *Was ist Metaphysik?*, p. 120.

Brief über den Humanismus, ove il filosofo scrive: «Der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit*, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von *Sein und Zeit* su *Zeit und Sein*»²⁹².

Nelle sue prime battute tale saggio si sviluppa in linea con il precedente. Heidegger fornisce nei primi due paragrafi (§ 1: «Il concetto corrente di verità», § 2: «L'intrinseca possibilità della concordanza») un'esposizione dei presupposti dell'intendimento della verità come asserzione. Poi si pone alla ricerca del fondamento inespresso di tale concezione (§ 3: «Il fondamento che rende possibile una conformità»). E questo fondamento, in perfetta corrispondenza con *Vom Wesen des Grundes*, è appunto la libertà. «L'essenza della verità, compresa come conformità dell'asserzione, è la libertà». Nel § 4 («L'essenza della libertà») Heidegger ritorna sul fatto, già emerso nel 1929, che l'uomo non entra in un mondo mediante un suo atto di volontà o un suo proponimento («L'esseri accade nell'uomo», si diceva in *Vom Wesen des Grundes*). Ora egli, con un piglio significativamente ancora più deciso, scrive: «La libertà nei confronti di ciò che è manifesto in un'apertura lascia che l'ente sia sempre quell'ente che è. La libertà ora si scopre come il lasciar-essere l'ente». Ciò non va inteso nel senso di quella mera passività che emerge quando si lascia stare qualcosa di già dato, su cui si rinuncia a intervenire. «Lasciar-essere è il lasciarsi coinvolgere dall'ente»; un lasciarsi coinvolgere che ha luogo innanzitutto negli stati d'animo, nei quali siamo esposti all'ente nella sua totalità e siamo afferrati da esso. In questo «lasciar-essere» trova un'ulteriore elaborazione concettuale il superamento della contrapposizione soggetto-oggetto. Nei §§ 5-6-7 Heidegger sposta poi il discorso sull'«essenza della verità». Egli nota come l'ente nella sua totalità si eclissi e sia frainteso nei singoli enti. Per cui l'ente nella sua totalità si vela, si nasconde. «La velatezza impedisce lo svelamento all'ente e non la lascia essere ancora come *störhsij* (privazione), ma custodisce ciò che ad essa è più proprio come proprietà. Pensata dal punto di vista della verità come svelatezza, la velatezza è allora la non-svelatezza e quindi la non-verità autentica e più appropriata all'essenza della verità». Nel velamento dell'ente nella sua totalità risiede secondo Heidegger «il mistero». «L'esser-ci, in quanto e-siste, custodisce la prima e più ampia non-svelatezza, la non-verità autentica. L'autentica non-essenza della verità è il mistero». Diviene ora chiaro che il velamento e la non-verità fanno essenzialmente parte della verità – una prospettiva che fa a pugni con la *doxa* comune, la quale si attiene alla presenza delle cose che sono, *in-siste* in esse. La *doxa* è una condizione fondamentale dell'esserci, il quale – scrive Heidegger - «e-sistendo, è insistente». Chi si attiene alla *doxa* e alla realtà corrente che in essa si esprime non lascia «che il velamento del velato si imponga e domini», ma al contrario lo oblia. Nel § 7 Heidegger deve confrontarsi con il tema «La non-verità come erranza». Se il velarsi del velamento fa parte della struttura essenziale della verità, come concepire l'errare (*irren*) e l'errore (*Irrtum*) dell'uomo? Sono un semplice sviamento, una mera inadeguatezza? L'uomo erra perché si perde nel singolo ente trascurando il mistero dell'ente nella sua totalità. Tuttavia, è il mistero stesso in quanto tale a ritrarsi. Non si ritraesse, esso svanirebbe, come il dissolversi di una coltre fumosa. «Lo svelamento dell'ente come tale è in sé ad un

²⁹² *Brief über den Humanismus*, p. 328. Come si sa, *Zeit und Sein* doveva essere il titolo della terza sezione (*dritter Abschnitt*) della prima parte (*erster Teil*) di *Essere e tempo*. Divenne anche il titolo di un'importante conferenza tenuta il 31 gennaio 1962 presso lo Studium Generale der Universität Freiburg i.B, diretto da Eugen Fink. Il testo di tale conferenza fu poi raccolto nel volume *Zur Sache des Denkens*.

tempo il velamento dell'ente nella sua totalità²⁹³. Nella contemporaneità dello svelamento e del velamento domina l'erranza. Il velamento del velato e l'erranza appartengono all'essenza iniziale della verità. La libertà, concepita a partire dall'in-sistente e-sistenza dell'esserci, è l'essenza della verità (nel senso della conformità del rap-presentare), e ciò solo per il fatto che la libertà stessa nasce dall'essenza iniziale della verità, dal dominare del mistero nell'erranza. Il lasciar-essere l'ente si realizza nel comportarsi che si tiene aperto. Ma il lasciar-essere l'ente come tale nella sua totalità accade in modo essenzialmente adeguato quando a volte viene assunto nella sua essenza iniziale. Allora la ri-solutezza per il mistero è sulla via dell'erranza come tale. Allora la questione dell'essenza della verità è posta in maniera più originaria». Nel paragrafo conclusivo (§ 8: «La questione della verità e la filosofia») Heidegger riflette sul fatto che compito della filosofia è cercare la verità. Ma cosa significa cercare la verità quanto nella verità s'incrociano svelatezza e non-svelatezza? Che verità si trova allora? Il pensiero filosofico, scrive Heidegger, «è l'abbandono alla mitezza, che non si rifiuta alla velatezza dell'ente nella sua totalità». Il pensiero «è ancor più la ri-solutezza del rigore che non sfonda la velatezza, ma costringe la sua essenza intatta nello spazio aperto del capire e quindi nella sua propria verità». In ciò consiste per Heidegger la fenomenologia come metodo. L'interrogazione intorno all'essenza della verità (*Wesen der Wahrheit*) – fa infine notare Heidegger – prepara la domanda intorno alla verità dell'essenza (*Wahrheit des Wesens*). Nei termini dell'essenza la filosofia pensa l'essere. Ma allora collocare nel cuore della verità la velatezza e l'erramento significa indicare verso ciò che si nasconde nella storia (occidentale) dello svelamento del senso dell'essere, storia in cui ha sempre prevalso l'attenzione per l'ente piuttosto che per l'essere di questo ente. *Vom Wesen der Wahrheit* fa da ponte verso il «secondo Heidegger» e prepara il terreno per l'emergere del concetto di *Seinsgeschichte*, cioè di un'interpretazione dell'essere all'insegna dell'epocalità storica.

Nella *Anmerkung* che costituisce il § 9 del saggio e che fu aggiunta nel 1943 Heidegger puntualizza che il rovesciamento della questione dell'essenza della verità in quello della verità dell'essenza non è un gioco di parole. In tale rovesciamento si problematizza l'intendimento metafisico dell'essenza come *Washeit, quidditas*) o *Sachheit (realista)*, a cui corrisponde una concezione della verità come carattere della conoscenza (*Charakter der Erkenntnis*). «Die Frage nach der Wahrheit des Wesens versteht Wesen verbal und denkt in diesem Wort, noch innerhalb des Vorstellens der Metaphysik verbleibend, das Seyn als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem»²⁹⁴. Se nel saggio del 1930 non è stato possibile effettuare questa inversione dal *Wesen der Wahrheit* alla *Wahrheit des Wesens*, ciò accade, scrive Heidegger nel primo capoverso della *Anmerkung* (aggiunto nella seconda edizione del 1949), per i motivi spiegati nel *Brief über den Humanismus*. Lì si legge, a ulteriore precisazione della spiegazione offerta in *Mein bisheriger Weg*: «Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* der dritte Abschnitt des ersten Teiles, *Zeit und Sein* zurückgehalten wurde [...] Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik

²⁹³ Ancora ne *Il detto di Anassimandro* () Heidegger, usando quasi le medesime parole, scrive: In questa formulazione, tuttavia, l'accento è posto con maggiore decisione sull'essere.

²⁹⁴ *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 201.

nicht durchkam»²⁹⁵. Heidegger pone sullo stesso piano il „fallimento“ di *Sein und Zeit* e *Vom Wesen der Wahrheit*: in entrambi sono mancati i mezzi per compiere una svolta. La conclusione della *Anmerkung* conferma questa contiguità di principio (*grundsätzlich*)²⁹⁶. La questione del senso dell'essere emersa in *Sein und Zeit*, quindi la questione dell'apertura (*Erschlossenheit*), cioè della verità dell'essere nella sua differenza rispetto all'ente, non è stata sufficientemente elaborata. Tuttavia, questo pensiero che apparentemente si muove nell'alveo della metafisica, compie dei passi essenziali in una direzione diversa. Infatti, abbandona la verità come corrispondenza per tematizzare la libertà e-sistente e infine si spinge a concepire la verità come velamento ed erranza. In questo senso viene preparato il terreno per un oltrepassamento della metafisica (*Überwindung der Metaphysik*). In un bilancio conclusivo Heidegger accomuna *Sein und Zeit* e *Vom Wesen der Wahrheit* nel loro sforzo di eccedere l'orizzonte antropologico, di superare il soggettivismo, e di conquistare una nuova posizione storica in base a una diversa interpretazione della verità dell'essere; ma assegna alla conferenza del 1930 una più spiccata chiarezza nel domandare a partire dal “fondamento” del *Da-sein* e nell'arrischiare un pensiero che, lungi dall'acquietarsi in concetti e teorie, tenti di preparare un nuovo riferimento all'essere.

La differenza ontologica come abissalità tragica: l'Introduzione alla metafisica

Il contesto della *Introduzione alla metafisica*

Questo nuovo riferimento all'essere – che prende le mosse dal ripensamento del *Da-sein* come altro fondamento rispetto al principio di ragione metafisico – è il compito di Heidegger negli anni Trenta. Come segnalato, riveste particolare importanza una data: il 1932. È l'anno di due corsi seminali: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (W.S. 1931/32) e *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (S.S. 1932). Già dai titoli appare evidente che Heidegger inaugura qui quel confronto storico con la metafisica occidentale accennato in *Mein bisheriger Weg*. Tuttavia va notato come Heidegger – proponendo una visione della Grecia più sfaccettata rispetto a *Sein und Zeit* – si soffermi su quelle fasi originarie e fondative della metafisica nelle quali si sono affacciate delle possibilità rimaste impensate. Il filosofo ha così modo di rivalutare il *mythos* platonico, ma soprattutto il linguaggio poetico e frammentario dei primi pensatori greci, rimeditando i quali tenta di preparare l'oltrepassamento della metafisica e di far cenno verso un altro inizio (*ein anderer Anfang*) del pensiero. Nella primavera del 1932, inoltre, Heidegger aveva già elaborato la struttura dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*²⁹⁷, opera composta tra il 1936 e il 1938 ma destinata a rimanere inedita durante la vita del filosofo (fu pubblicata solo nel 1989). E ancora: durante

²⁹⁵ *Brief*, pp. 327-328.

²⁹⁶ Significativamente, per render ragione della costante attualità di *Vom Wesen der Wahrheit* Heidegger fa uso nel 1943 di parole simili a quelle destinate a ripresentarsi nella succitata *Vorbemerkung* a *Sein und Zeit*. Egli scrive, infatti, che «Das im Vortrag versuchte Denken erfüllt sich in der wesentlichen Erfahrung, daß erst aus dem Da-sein, in das der Mensch eingehen kann, eine Nähe zur Wahrheit des Seins für den geschichtlichen Menschen sich vorbereitet» (p. 202).

²⁹⁷ Riguardo al primo progetto dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cfr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, p. 1. Proprio dal 1936 *Ereignis* diviene la parola chiave del pensiero di Heidegger. Cfr. in proposito una nota a margine apposta da Heidegger sulla sua versione personale del *Brief über den Humanismus*, o.g., p. 316.

l'inverno del 1932/33 Heidegger ottenne un semestre sabbatico durante il quale ebbe modo di approfondire Eraclito – una lettura che, come vedremo, lascerà il suo segno nel periodo successivo.

Sono anni di grande fermento per Heidegger. Nell'aprile del 1933 viene eletto rettore dell'Università di Friburgo e nel maggio dello stesso anno si iscrive al partito nazionalsocialista su invito delle autorità locali. Nella *Rektoratsrede (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)*, tenuta il 27 maggio 1933, Heidegger, richiamandosi al frainteso modello della *theoria* greca, affronta il tema di una riforma dell'università e della scienza; descrive poi i rapporti accademici fra il corpo docente e il corpo studentesco avvalendosi del concetto di *Kampf*²⁹⁸. Sulla scena speculativa heideggeriana fanno inoltre irruzione i temi dello spirito e del popolo, nei quali si annuncia quella dimensione di epocalità storica destinata a divenire preminente con la *Kebr*. Nel 1933 Heidegger tiene altri due corsi: *Die Grundfrage der Philosophie* (SS. 1933) e *Vom Wesen der Wahrheit* (W.S. 1933/34)²⁹⁹. Nel 1934 si fa prioritario l'interesse per la questione della lingua e in particolare del linguaggio poetico. Al corso del semestre estivo su *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* – in cui la logica viene intesa alla luce del *logos* eracliteo e non come enucleazione e istituzione delle leggi e delle regole del pensare – segue il fondamentale corso del semestre invernale dedicato a *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* – in cui Heidegger dà inizio al suo colloquio con i poeti e alle sue riflessioni sul rapporto tra filosofare, poetare e dire, e comincia a far uso, sulla scorta dell'autore svevo, della grafia arcaica *Seyn* (per segnare una distinzione rispetto allo *Sein* fondativo della tradizione metafisica)³⁰⁰. Questi molteplici fili, tenuti insieme dalla sistematicità³⁰¹ del pensiero di Heidegger, confluiscono tutti nel corso del semestre estivo del 1935 – *Einführung in die Metaphysik* – intessendone la ricca trama speculativa. Sarà qui impossibile dare adeguato sviluppo a tutti questi piani del discorso; importante a livello ermeneutico è, però, tener presente la loro organica convergenza³⁰².

Di primo acchito pare sorprendente che la nuova linea di pensiero passi attraverso un corso di lezioni che vuole introdurre proprio alla metafisica. Nella *Vorbemerkung* al corso (inserita in occasione della pubblicazione nel 1953) è Heidegger stesso a mettere sull'avviso il lettore: «Um recht zu bedenken, im welchem Sinne und aus welchem

²⁹⁸ Accusato di avallare l'ideologia bellicista del regime nazionalsocialista, Heidegger si difenderà dicendo che il *Kampf* era una riproposizione del *polemos* di Eraclito. Cfr.

²⁹⁹ È quasi superfluo segnalare come continui a ripetersi in questo torno di tempo l'espressione *Vom Wesen der Wahrheit*.

³⁰⁰ È significativo notare il cambiamento negli autori di riferimento di Heidegger. Fino alla fine degli anni Venti egli si dedica al confronto con pensatori fondanti (specie Aristotele e Kant, ma anche Descartes e Leibniz), cercando, mediante la distruzione fenomenologica, di appropriarsi di ciò che essi insegnano ai fini di una fondazione più radicale dell'ontologia. Quando invece avverte la necessità di oltrepassare (*überwinden*), o meglio ancora superare (*verwinden*), la metafisica egli si rivolge a colui che porta a compimento la metafisica, Nietzsche, oppure alle figure che accennano in direzione di un'alternativa, vuoi pre-metafisica (Anassimandro, Parmenide, Eraclito), vuoi post-metafisica (Hölderlin soprattutto).

³⁰¹ Un pensiero è sistematico dal punto di vista del metodo. Ciò non significa che esso si risolva in sistema. La fenomenologia in Heidegger, per esempio, è un metodo che mantiene il pensiero aperto alle cose stesse e al loro manifestarsi, senza pregiudicarle.

³⁰² Il testo del corso venne pubblicato solo nel 1953. Molto ci sarebbe da dire su questo corso a partire dal versante politico. La *Einführung* è anche una riflessione sul senso della *polis*, sulla fondazione dello stato, sul ruolo dello statista (posto accanto al poeta e al filosofo), nonché sul nazionalsocialismo. Per intendere rettamente quelle ramificazioni della riflessione heideggeriana è necessario capirne appieno il tronco: il concetto di *Kampf*, modellato sul *polemos* di Eraclito. Solo in questo modo si possono dissipare innumerevoli equivoci (il militarismo, la concezione illiberale e anti-democratica, ecc.). Tra le polemiche della prima ora giova ricordare l'intervento incisivo di Jürgen Habermas, in cui vegono precisati con equilibrio i termini della questione. Cfr. Jürgen Habermas, *Mit Heidegger gegen Heidegger denken*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 25 Juli 1953, poi confluito in *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981.

Grunde der Name «*Metaphysik*» im Titel der Vorlesung steht, muß der Leser zuvor ihren Gang mitvollzogen haben»³⁰³. Nella *Einführung in die Metaphysik* «metafisica» è intesa già nel senso di una *Überwindung der Metaphysik*.

Perché c'è l'essente e non piuttosto il nulla?

Il testo *Ein Rückblick auf den Weg*, nonché la data del primo delinarsi del progetto dei *Beiträge*, suggeriscono che la cornice ermeneutica in cui collocare la *Einführung in die Metaphysik* è quella della *Seinsgeschichte*. Come è stato rilevato a partire dal *Brief über den Humanismus*, Heidegger avvertiva l'esigenza di svincolarsi dal linguaggio della metafisica per poter pensare diversamente l'essere. Di primo acchito pare sorprendente che la nuova linea di pensiero passi attraverso un corso di lezioni che vuole introdurre proprio alla metafisica. Nella *Vorbemerkung* al corso (inserita in occasione della pubblicazione nel 1953) è Heidegger stesso a mettere sull'avviso il lettore: «Um recht zu bedenken, im welchem Sinne und aus welchem Grunde der Name «*Metaphysik*» im Titel der Vorlesung steht, muß der Leser zuvor ihren Gang mitvollzogen haben»³⁰⁴. Abbiamo accennato al fatto che in *Sein und Zeit* Heidegger si proponeva una *Fundamentalontologie* che, muovendosi all'interno dell'ontologia metafisicamente intesa, ne ripensasse il fondamento sulla base dell'esserci e dei suoi caratteri costitutivi. In questo modo Heidegger ambiva a chiarire filosoficamente la metafisica a se stessa. Un'impostazione analoga si rinviene nella *öffentliche Antrittsvorlesung* «*Was ist Metaphysik?*», tenuta il 24 luglio del 1929 (dunque pressoché coeva a *Vom Wesen des Grundes*), in cui si guarda allo “sfondo” negletto dell'ontologia generale e delle ontologie regionali. Nella *Einführung in die Metaphysik*, invece, «metafisica» è intesa già nel senso di una *Überwindung der Metaphysik*. Non si tratta più di fondare la metafisica con maggiore accuratezza e fedeltà alle cose stesse, ma di superarla.

L'*incipit* della *Einführung* è bruciante. Heidegger ripropone la domanda-guida (*Leitfrage*) della metafisica nella sua versione più radicale, così come era stata formulata da Leibniz prima e da Schelling poi: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?»³⁰⁵. L'interrogativo rimanda inevitabilmente a *Was ist Metaphysik?*, dove la domanda intorno alla metafisica diveniva la domanda intorno al *niente*. Il concetto, ammette Heidegger, è insensato dal punto di vista della logica³⁰⁶. Il principio di non-contraddizione, noto dai tempi di Aristotele, impedisce di parlare ragionevolmente del *niente*. E già Parmenide aveva formulato un preciso interdetto: l'essere è e non può in alcun modo non essere e il non essere non è e non può in alcun modo essere. Il pensiero che oscilla tra essere e non essere è schiavo della *doxa* e dell'apparenza. Tuttavia, notava Heidegger, sono le tonalità emotive fondamentali – in particolare l'angoscia – a farci toccare con mano la realtà (*Wirklichkeit*) esistenziale del nulla. La logica, e insieme a essa l'ontologia generale e le ontologie particolari, paiono, rispetto a quell'esperienza, dei derivati, delle

³⁰³ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1998 (pagina non numerata).

³⁰⁴ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1998 (pagina non numerata).

³⁰⁵ *Ivi*, p. 1.

³⁰⁶ Sulla logica come dottrina metafisica del *logos* Heidegger si era soffermato già nel suo ultimo corso marburghese, tenuto nel semestre estivo del 1928: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). In questo corso Heidegger interpretava la logica non come un semplice *organon*, come uno strumento, bensì come un derivato della concezione metafisica dell'essere e dei suoi presupposti.

ipostatizzazioni successive. In *Was ist Metaphysik?* (ma il tema attraversava già le riflessioni metodologiche di *Sein und Zeit*) emerge chiaramente che l'atteggiamento scientifico è più una scelta esistenziale che l'acquisizione "impersonale" di uno strumentario "adeguato" alla realtà. Proprio nella filosofia ciò diventa massimamente evidente.

Dopo aver fatto risuonare la domanda-guida della filosofia, Heidegger la presenta come la più ampia (*die weiteste*), la più profonda (*die tiefste*) e infine la più originaria (*die ursprünglichste*). È la domanda più ampia perché si interroga sull'essente nella sua totalità, fino ai suoi estremi limiti, laddove confina col nulla. È la più profonda perché chiama in causa il fondamento: «Perché...?» significa «Per quale ragione...?». Certamente in questa ricerca del fondamento, in questo *ergründen*, ci si riferisce costantemente al fondamento medesimo. «Allein, weil gefragt wird, bleibt offen, ob der Grund ein wahrhaft gründender, Gründung erwirkender, Ur-grund ist; ob der Grund eine Gründung versagt, Ab-grund ist; ob der Grund weder das Eine noch das Andere ist, sondern nur einen vielleicht notwendigen Schein von Gründung vorgibt und so ein Un-grund ist» (p. 2). Potendo contare sui precedenti di *Vom Wesen des Grundes* e di *Was ist Metaphysik?* potremmo essere tentati di azzardare una riposta. Ma a Heidegger interessa soprattutto lasciar agire la domanda in tutta la sua potenza di apertura, in tutta la sua originarietà. Ma cosa significa che questa domanda è la più originaria? Heidegger fa notare che essa non concerne nessun singolo ente. Solo l'uomo sembra avere una posizione privilegiata, perché è l'ente che è in grado di interrogarsi, è l'ente da cui si sprigiona il domandare (vgl. *Sein und Zeit*, § 2). Tuttavia, in questa domanda l'uomo sembra essere tanto irrilevante quanto qualsiasi altro singolo ente rispetto all'immensità dell'universo. Heidegger ha buon gioco a citare l'*incipit* di *Ueber Wahrheit und Lüge in assermoralischen Sinne*: «In Irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gas es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere des Erkennens erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben»³⁰⁷. Ciò non toglie che la domanda «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» sia una domanda del tutto particolare. Infatti in essa ciò che viene domandato si ripercuote sul domandare stesso (*Das, was in dieser Frage gefragt wird, schlägt auf das Fragen selbst zurück*). Cercando il fondamento dell'essente, la domanda cerca anche il suo proprio fondamento; per cui essa chiede: «Perché il perché?» (*Warum das Warum?*). La domanda-guida della metafisica è la più originaria perché in essa s'esprimono la somma potenza e libertà del domandare (*die ursprüngliche Macht des Fragens*). Questa potenza è tale che, condotta ai suoi estremi termini, non cerca più un fondamento in un qualche essente, magari eccelso o eminente (*Pens realissimum* della Scolastica, il Dio della teologia³⁰⁸), ma compie un salto (*Sprung*). Sul questo salto Heidegger dà un'indicazione provvisoria: «Jetzt genüge der Hinweis, daß der Sprung dieses Fragens sich seinen eigenen Grund er-springt, springend wirkt. Einen solchen, sich als Grund er-springenden Sprung nennen wir gemäß der echten Bedeutung des Wortes einen Ur-sprung: das Sich-den-Grund-erspringen» (p. 5). Pensare è

³⁰⁷ Una prima stesura di questo brano compare verso la fine di *Ueber das Pathos der Wahrheit*, prima delle *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*.

³⁰⁸ Heidegger sottolinea che l'apertura incondizionata e non pregiudicata del domandare filosofico è per la fede una follia. Nello scrivere ciò egli cita implicitamente San Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*.

soprattutto sapersi mantenere aperti per la domanda e per l'apprendimento. Ciò accade, per esempio, nel concetto greco di *fÚsij*, che non concerne una regione circoscritta dell'ente, come accade per la «natura» latina, ma è interpretato come un libero sorgere. L'esperienza greca della *fÚsij* non concerne né un insieme di enti, né si limita all'ente nella sua totalità, ma si sporge sull'*essere* dell'ente. Perché ciò sia possibile, occorre porre la domanda-guida in tutta la sua estensione. Non è sufficiente scindere la prima parte dalla seconda e chiedersi soltanto: «*Warum ist überhaupt Seiendes?*»), facendo per giunta notare che, interrogarsi intorno al nulla, non è *logicamente* possibile³⁰⁹. Solo se non si recede di fronte al nulla («*und nicht vielmehr Nichts?*») si può evitare di ripiegare su qualche fondamento provvisorio, apparente. In questo senso la domanda intorno al niente è consustanziale a quella intorno all'essente, qualora quest'ultimo sia interrogato in modo radicale. «*Seit dem Anfang der Frage nach dem Seienden geht ihr die Frage nach dem Nicht-Seienden, nach dem Nichts zur Seite. Dies jedoch nicht nur äußerlich als eine Begleiterscheinung, sondern gemäß der jeweiligen Weite, Tiefe und Ursprünglichkeit, in der die Frage nach dem Seienden gefragt wird, gestaltet sich die Frage nach dem Nichts und umgekehrt. Die Art des Fragens nach dem Nichts kann als Gradmesser und Kennzeichen für die Art des Fragens nach dem Seienden gelten*» (p. 18). Se è posta nella sua piena estensione, la domanda-guida della metafisica costituisce un'apertura verso la domanda fondamentale (*Grundfrage*), quella che, invece di soffermarsi sull'ente (e di farsi sviare da esso), si interroga direttamente sull'essere. Tornando alla questione del titolo del corso, si può ora dire che *Einführung in die Metaphysik* significa: «*Hineinführen in das Fragen der Grundfrage*» (p. 15). Per la metafisica – come dimostra l'esempio di Leibniz, che è ricorso al *principium reddendae rationis* – è stato impossibile compiere questo passo. Ma lo è anche per chi si oppone a ogni discorso sul nulla evocando gli spettri del nichilismo e della decadenza della cultura e dei valori: in questo modo non si fa altro che accrescere la *Seinsvergessenheit*.

Il tema del fondamento si intreccia nella *Einführung in die Metaphysik* con tutta un'altra serie di fili per andare a comporre la trama complessa del testo. Questa molteplicità di livelli e di dimensioni intersecantesi è testimonianza della forza e della sistematicità dello sguardo filosofico di Heidegger. Tale sistematicità concerne la coerenza metodologica (fenomenologica) con cui Heidegger si protende verso le cose stesse; non implica certo un «sistema» filosofico idealisticamente inteso. Il metodo fenomenologico di Heidegger implica anzi un'apertura costante verso l'inesauribilità delle cose; non certo la loro ingessatura in gabbie concettuali destinate inevitabilmente a divenire autoreferenziali a confronto con la sovrabbondanza dell'essere. Di tutti questi piani del discorso, e della loro organica convergenza, è impossibile rendere qui esaustivamente conto. Si tenterà però di isolare alcuni elementi particolarmente significativi per il nostro discorso sul fondamento.

La questione del linguaggio

³⁰⁹ In linea con *Was ist Metaphysik?* Heidegger dimostra l'urgenza della questione del nulla in una prospettiva pre-logica (dove „logica“ è intesa metafisicamente). All'inizio del corso fa riferimento a tonalità emotive fondamentali come la noia e l'angoscia. Poi, tuttavia, quando si tratta di smentire l'obiezione formale contro il nulla, si avvale del passo di un romanzo di Knut Hamsun (*Dopo un anno e un giorno*) – mossa non casuale, che dimostra il nuovo ruolo assegnato all'arte.

Heidegger si era occupato di «logica» sin dai primi anni del suo insegnamento. Al semestre invernale del 1925/26 risale il corso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Da quel momento in poi la parola «Logica» era destinata a campeggiare ripetutamente nei titoli delle sue lezioni. L'interpretazione heideggeriana della «logica» era destinata a rimanere abbastanza uniforme nel tempo. La logica ha a che fare con quei principi che soprintendono al corretto svolgimento del ragionamento. Questi stessi principi non sono comunque “neutrali”, ma rimandano a una certa concezione della verità: la verità come correttezza dell'asserzione, come adeguazione dell'intelletto alla cosa. La logica è una determinata interpretazione del linguaggio, che fa perno intorno all'asserzione. Di qui nasce la dottrina delle *categorie*. Negli anni Venti Heidegger tenta, mediante la fenomenologia, di spostarsi alle radici di queste categorie per intenderne la genesi. Egli scorge così dei fenomeni ancor più originari, che sfuggono alla presa rigida e ipostatizzante delle categorie e che Heidegger tenta di descrivere ricorrendo agli *esistenziali* quali possibilità dell'esserci. Le categorie sono adeguate per rendere conto dell'ente intramondano, ma non dell'esistenza dell'esserci. Ciò era sufficiente nell'orizzonte trascendentale di *Essere e tempo*.

Negli anni Trenta si impone un diverso accesso alle cose stesse. Il nuovo modo di Heidegger di porre la domanda intorno all'essere conferisce al linguaggio un ruolo ben più determinante. Lo storicizzarsi dell'essere viene inteso da Heidegger come un evento (*Geschehnis*) essenzialmente linguistico. Già i greci avevano assegnato al *logos* (linguaggio e ragione) una parte decisiva nella definizione dell'uomo come *zoon logon echon*. Ora Heidegger interpreta il linguaggio come l'orizzonte dell'eventuarsi (*Sich-Ereignen*) dell'essere, un orizzonte che non è l'uomo a disegnare intorno a sé ma in cui egli già da sempre si trova calato. Quando il filosofo nella *Rektoratsrede* fa riferimento all'inizio storico-spirituale (*geistig-geschichtlicher Anfang*) dell'esserci dei tedeschi, collocandolo nell'*Aufbruch der griechischen Philosophie*, egli spiega: «Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das Seiende im Ganzen und befragt und begreift es als das Seiende, das es ist» (p. 11). È in forza del linguaggio che l'esserci può ergersi contro la totalità dell'ente. Ma di che linguaggio si tratta? Si tratta di un linguaggio essenzialmente *creativo*, cioè di un linguaggio che non si subordina a regole preesistenti (logiche, o persino grammaticali), ma le produce esso stesso. È un linguaggio che *apre mondi*, e che non serve per dar conto di un immutabile mondo vero (sia esso inteso platonicamente, sia esso inteso positivisticamente). Non a caso nel semestre invernale del 1934/35 Heidegger si rivolge alla parola poetica, tenendo un corso su *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. Qui il linguaggio viene presentato in termini assai affini a quelli che ricorreranno nel *Brief über den Humanismus*: «Non siamo noi ad avere il linguaggio, bensì è il linguaggio che ha noi, in senso cattivo ma anche buono» (p. 27). La filosofia, in quanto una delle poche possibilità, e talora necessità, veramente autonome e creatrici dell'uomo (*eine der wenigen eigenständigen schöpferischen Möglichkeiten und zuweilen Notwendigkeiten des Menschen*), viene accostata alla poesia (*Dichtung*). L'attenzione al linguaggio è tale che nella *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger incomincia a confrontarsi con la domanda sull'essere prendendo le mosse proprio da un'analisi della grammatica e dell'etimologia della parola «essere» (questione a cui viene dedicato l'intero secondo capitolo). La grammatica e l'etimologia, in quanto accadimenti linguistici, sono tracce essenziali del darsi storico dell'essere. Più avanti

(capitolo III: «Die Frage nach dem Wesen des Seins») Heidegger fa notare come senza una comprensione almeno indeterminata della parola «essere» non ci sarebbe nemmeno il linguaggio come luogo dello schiudimento dell'essente come essente, vale a dire nel suo essere. Neppure l'uomo potrebbe essere ciò che di fatto è. Heidegger dà dell'uomo un'emblematica caratterizzazione, che si ricollega ai greci ma che riecheggia anche alcuni motivi delle *Elegie Duinesi* di Rilke: «Menschsein heißt: ein Sager sein. Der Mensch in nur deshalb ein Ja- und Neinsager, weil er im Grunde seines Wesens ein Sager, der Sager ist. Das ist eine Auszeichnung und zugleich seine Not». Riprendendo argomenti del corso del semestre invernale del 1929/30 su *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Heidegger precisa che die Sprache unterscheidet den Menschen «gegenüber Stein, Pflanze, Tier, aber auch gegenüber den Göttern³¹⁰. Selbst wenn wir tausend Augen, tausend Ohren, tausend Hände und viele andere Sinne und Organe hätten, stünde unser Wesen nicht in der Macht der Sprache, dann bliebe uns alles Seiende verschlossen: das Seiende, das wir selbst sind, nicht minder als das Seiende, das wir selbst nicht sind» (p. 63). Molti temi della *Einführung in die Metaphysik*, nonché un fugace riferimento ai quadri di Van Gogh rappresentanti un paio di scarponi da contadino, anticipano una delle trattazioni più dense dell'arte di Heidegger: il saggio intitolato *Der Ursprung des Kunstwerkes*, rielaborazione di una conferenza tenuta per la prima volta il 13 novembre del 1935 in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft zu Freiburg i.Br.

Negli anni Trenta cambiano significativamente gli autori di riferimento di Heidegger. Se in precedenza egli si rivolgeva soprattutto a pensatori fondanti – Aristotele, Kant, ma anche Cartesio e Leibniz – nel tentativo di appropriarsi dei loro insegnamenti ai fini di una costruzione più radicale, ora egli dialoga con figure del compimento della metafisica (Nietzsche) oppure con figure alternative alla storia della metafisica (siano esse pre-metafisiche, come i presocratici, siano esse post-metafisiche, come Hölderlin). A infittirsi è soprattutto il dialogo con i poeti.

La questione dell'università

Heidegger si è sempre occupato dell'essenza della scienza e, in base a essa, del significato dello studio accademico e dell'Università. Ne è precoce testimonianza un corso del semestre estivo del 1919: *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Tuttavia, il tema acquisì un'urgenza tutta particolare nei primi anni Trenta, quando il sovvertimento degli assetti sociali provocato dalla rivoluzione nazionalsocialista indusse Heidegger a un ripensamento dell'università e della sua collocazione nel contesto della vita del popolo. La *Rektoratsrede* è in proposito assai istruttiva sin dal titolo: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Lì Heidegger afferma che le radici spirituali dell'occidente europeo affondano nell'antica Grecia, e più precisamente nell'inizio della filosofia. Proprio da quest'inizio la scienza (*episteme* per i greci), come conoscenza del vero, trae la propria essenza. Al giorno d'oggi, prosegue Heidegger, il sapere, a cominciare da quello universitario, viene considerato un puro sapere fondato unicamente su se stesso. È *theoria* in senso greco: visione contemplativa, che, in linea con l'Aristotele della *Metafisica*, bada a soddisfare solo se stessa. La filosofia

³¹⁰ Anche questo è un motivo rilkiano.

in tale prospettiva ha un primato: è forse il sapere più inutile, ma proprio per questo è quello supremo. Ma, si chiede Heidegger, cosa significa davvero *theoria* per i greci? La *theoria* non è mera contemplazione, bensì l'apertura storica di un mondo, portato a manifestarsi in una lotta perenne contro l'ascosità (il carattere velante) dell'essere. La «Theorie» accade allora «in der Leidenschaft, dem Seienden als solchem nahe und unter seiner Bedrängnis zu bleiben» (p. 12). Der Kampf der Griechen strebte an, «dieses Betrachtende Fragen als eine, ja als *die* höchste Weise der TMnšrgeia, des «am-Werk-Seins», des Menschen zu begreifen und zu vollziehen. Nicht stand ihr Sinn danach, die Praxis der Theorie anzugleichen, sondern umgekehrt, die Theorie selbst als die höchste Verwirklichung echter Praxis zu verstehen. Den Griechen ist die Wissenschaft nicht ein „Kulturgut“, sondern die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins. Wissenschaft ist ihnen auch nicht das bloße Mittel der Bewußtmachung des Unbewußten, sondern die das ganze Dasein scharfhaltende und es umgreifende Macht. Wissenschaft ist das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen. Dieses handelnde Ausharren weiß dabei um seine Unkraft vor dem Schicksal». In questa determinazione dell'essenza della scienza in base al *pathos*, al combattimento, al destino, non può stupire che Karl Löwith (*Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*) scorgesse l'influsso degli spiriti nazisti su Heidegger nonché la reale contiguità tra la sua filosofia e la dottrina del movimento. In particolare Löwith appuntava la sua critica sulla concezione del tempo di Heidegger, la quale – insistendo sulla priorità del futuro nella sua dimensione progettuale – scardinava la nobile concezione della scienza come contemplazione dell'immutabile. Questo tornava a essere, secondo Löwith, l'orizzonte propriamente greco. Al di fuori di questo, l'identificazione di teoria e prassi diviene solo un'apologia dell'irrazionale³¹¹.

Tuttavia, non bisogna trascurare il vero “punto” della riflessione heideggeriana. Egli si interroga sulla condizione dell'università come riflesso della condizione della scienza. Nell'università ha vinto lo specialismo, la settorializzazione sfrenata di discipline che hanno i loro autonomi e indipendenti campi d'indagine. Ciò costituisce la conseguenza di una concezione “puramente conoscitiva” della scienza – laddove per “puramente conoscitiva” s'intende una scienza che, forte dei propri presupposti e del proprio metodo, dissoda di volta in volta una regione circoscritta come se quest'ultima fosse di per sé data. Il primo e più coriaceo presupposto della scienza è infatti una concezione della verità nei termini di *adaequatio rei et intellectus*. Per riscoprire l'organicità del sapere è allora necessario rivolgersi a quelle attività creatrici – la filosofia *in primis* – capaci di confrontarsi con l'ascosità (*Verborgenheit*) dell'ente nel suo complesso e di portarlo storicamente a manifestazione. È questo svelamento a preparare il terreno per ogni scienza, a determinarne l'essenza e il profilo. Già in *Was ist Metaphysik?* Heidegger aveva preso a cuore la questione. All'inizio della prolusione egli spiega che ogni domanda metafisica concerne la totalità dell'ente e quindi coinvolge anche chi pone la domanda. Porre in modo totale una domanda metafisica significa dunque al contempo porla «aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins» (p. 103). Ogni domanda ha un suo *hit et nunc* esistenziale. L'esserci che pone domande e che entra a far parte della comunità degli studiosi, degli insegnanti e degli studenti, è determinato dalla scienza (come possibilità esistentiva dell'esserci). Ma cos'è questa scienza? Heidegger dipinge un quadro a tinte

³¹¹ Cfr. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 56.

fosche: «Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen – und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund abgestorben» (p. 104). La scienza nel suo complesso, osserva Heidegger, è guidata da un riferimento al mondo, dal tentativo di «approssimarsi a ciò che vi è di essenziale in tutte le cose» (*In-die-Nähe-kommen zum Wesentlichen aller Dinge*, p. 104). La scienza, come atteggiamento liberamente scelto dall'uomo, si propone, secondo il rigore che le è di volta in volta adeguato, di lasciar manifestare le cose per ciò che esse sono. Le varie scienze si occupano dell'ente stesso e di *nient'altro*. Proprio in questo *nient'altro* Heidegger individua un luogo rimasto impensato: la questione del *niente*. Compito della filosofia è confrontarsi con il *niente*: ciò fa parte del suo stesso *rigore*, che non può essere liquidato sbrigativamente facendo riferimento a un'esigenza di *esattezza* ricalcata sul modello delle altre scienze (la matematica, per esempio, divenuta punto di riferimento a partire dal *Discorso sul metodo* di Cartesio). Nel momento in cui una filosofia rigorosa si confronta con la questione del *niente* è l'assetto complessivo del sapere a essere coinvolto nel domandare, e a essere messo in discussione nel suo fondamento tecnico-contemplativo. Nella *Einführung in die Metaphysik* Heidegger, facendo sempre perno intorno alla questione del nulla, parla ancor più energicamente del rapporto scienza/filosofia: «Man kann in der Tat nicht über das Nichts reden und verhandeln, als sei dies ein Ding wie draußen der Regen oder ein Berg oder überhaupt irgendein Gegenstand. Das Nichts bleibt grundsätzlich aller Wissenschaft unzugänglich. Wer vom Nichts wahrhaft reden will, muß notwendig unwissenschaftlich werden. Aber dies bleibt nur solange ein großes Unglück, als man der Meinung ist, wissenschaftliches Denken sei das einzige und eigentliche strenge Denken, es allein könne und müsse zum Maßstab auch des philosophischen Denkens gemacht werden. Die Sache liegt aber umgekehrt. Alles wissenschaftliche Denken ist nur eine abgeleitete und als solche dann verfestigte Form des philosophischen Denkens. Philosophie entsteht nie aus und nie durch Wissenschaft. Philosophie läßt sich nie den Wissenschaften gleichordnen. Sie ist ihnen vielmehr vorgeordnet und das nicht etwa nur „logisch“ oder in einer Tafel des Systems der Wissenschaften. Die Philosophie steht in einem ganz anderen Bereich und Rang geistigen Daseins. In derselben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung. Aber Dichten und Denken sind wiederum nicht das gleiche. Vom Nichts zu reden, bleibt für die Wissenschaft allezeit ein Greuel und eine Sinnlosigkeit. Dagegen vermag dies außer dem Philosophen der Dichter – und zwar nicht deshalb, weil es in der Dichtung nach der Meinung des Alltagsverständes weniger streng zugeht, sondern weil in der Dichtung (gemeint ist nur die echte und große) eine wesenhafte Überlegenheit des Geistes gegenüber aller bloßen Wissenschaft waltet. Aus solcher Überlegenheit spricht der Dichter immer so, als werde das Seiende erstmals aus- und angesprochen. Im Dichten des Dichters und im Denken des Denkers wird immer soviel Weltraum ausgespart, daß darin ein jeglich Ding, ein Baum, ein Berg, ein Haus, ein Vogelruf die Gleichgültigkeit und Gewöhnlichkeit ganz verliert» (p. 20). Non si può ignorare come l'impostazione di Heidegger sia ancora pervasa dagli spiriti infusi da Wilhelm von Humboldt nella fondazione dell'Università di Berlino, concepita secondo un ideale di

Bildung al cui centro troneggiava la filosofia quale coordinatrice delle discipline³¹². Tuttavia, Heidegger non si propone di ricostituire quell'*arbor scientiarum* cui farà riferimento nella *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* (1949), come se si trattasse di stabilire un sistema gerarchico del sapere. Egli richiede che ogni sguardo sull'essente obbedisca alla sua intrinseca legge. Alla filosofia spetta allora di interrogarsi sulla totalità dell'essente fino ai suoi confini estremi, laddove esso lambisce il niente e si fa liberare da quest'ultimo, facendosi porre in uno stato di oscillazione che infrange la cappa della prevedibilità e dell'ovvietà. Più avanti nel discorso, Heidegger si sofferma sulla situazione della scienza nell'università e fa notare che la scienza è ormai intesa come sapere professionale di carattere tecnico-pratico oppure come valore culturale in sé, da conservare e tramandare. «Will man die Einrichtung des Zusammenschlusses der Fachwissenschaften nach Lehre und Forschung Universität nennen, so ist das nur noch ein Name, aber keine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht mehr» (37). Come farà persino nel *Spiegel-Gespräch* del 1966, a questo punto della *Einleitung in die Metaphysik* Heidegger cita il passo di *Was ist Metaphysik?* sulla disgregazione della scienza riportato più sopra. Egli conclude poi il discorso dicendo: «Wissenschaft ist heute in all ihren Bezirken eine technische, praktische Sache der Kenntnisgewinnung und-vermittlung. Von ihr als Wissenschaft kann überhaupt keine Erweckung des Geistes ausgehen. Sie selbst bedarf einer solchen» (p. 37). Il risveglio dello spirito non può che passare per il domandare radicale della filosofia.

Rivendicando questo ruolo per la filosofia e pretendendo di rimodellarlo sulla base dell'esperienza greca, Heidegger si dimostra debitore delle *Unzeitgemässe Betrachtungen* di Nietzsche, in cui si insiste sull'esemplarità della *paideia* ellenica. Solo sulla base della ricostruzione della lingua e della cultura tedesca intorno alla *paideia* classica è dato aspirare a un'autentica affermazione spirituale della Germania, terra di poeti e di pensatori. Come si sa, secondo il Nietzsche di *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* la vittoria tedesca della guerra franco-prussiana (conclusasi nel gennaio 1971) costituiva un pericolo maggiore della sconfitta, perché la supremazia militare poteva essere confusa con una supremazia culturale. Il carro dei vincitori pullulava di apologeti (secondo Nietzsche David Strauss era uno di loro) pronti a cantare le magnifiche sorti

³¹² All'ideale humboldtiano, che aveva informato la concezione dell'educazione in Germania a partire dall'inizio dell'Ottocento (l'università di Berlino fu fondata nel 1810), Heidegger dedica ampio spazio in due conferenze tenute il 15 e 16 agosto 1934 (n° 155). Va notato che il confronto con von Humboldt ha un andamento oscillante tra il 1933 ed il 1934. Nella *Rektoratsrede* Heidegger prende indirettamente le distanze da von Humboldt criticando il concetto di «Libertà accademica» - utilizzando peraltro argomenti e toni che ricordano la serie di conferenze di Nietzsche intitolata *Sull'avvenire delle nostre scuole* e tenuta all'inizio del 1872. Il distacco da von Humboldt si fa esplicito in un discorso tenuto il 25 novembre del 1933 in occasione della festa d'immatricolazione. Heidegger parla di von Humboldt come di colui che, nel riformare il sistema scolastico prussiano e nel fondare l'Università di Berlino, ha approfonditamente meditato la questione del rapporto tra scuola superiore e Stato. Citando lo scritto *Sull'organizzazione interna ed esterna delle istituzioni scientifiche di Berlino* (1810), Heidegger segnala come per von Humboldt lo Stato si sarebbe dovuto limitare a finanziare l'Università senza ulteriori ingerenze. L'interferenza dello Stato, infatti, sarebbe stata d'impedimento e avrebbe fatto funzionare male l'Università. Per Heidegger, al contrario, il rapporto Stato-Università è molto più stretto, in quanto l'università deve farsi carico - sul piano spirituale - del totale rivolgimento dell'esserci dei tedeschi e deve contribuire a configurare il nuovo ordine dello stato. C'è quindi uno stretto rapporto tra popolo, stato e università come luogo dello spirito. Nelle conferenze del 15 e 16 agosto non può sfuggire un'inversione di prospettiva. Heidegger spiega che l'università di Berlino fondata da von Humboldt, per poter assolvere al suo compito di «destare e sviluppare creativamente lo spirito tedesco» (p. 271), doveva rimanere quanto più possibile svincolata dall'*«influsso dello Stato»*. Questo spostamento degli equilibri dipende evidentemente anche dalla delusione e disillusione politica subita da Heidegger e della sua (almeno parziale) presa di coscienza della natura nefasta del potere hitleriano, che di fatto tentava di soffocare la scienza e lo spirito (di «politizzarli»), invece di cercare in essi la possibilità del chiarimento essenziale auspicato da Heidegger.

del Reich bismarckiano. Ma al di là del velo dell'apparenza Nietzsche era convinto che la cultura tedesca versasse in miserevoli condizioni. La sua *Kulturkritik*, imperniata intorno alla reinterpretazione della greicità (*Die Geburt der Tragödie*), insisteva sull'inconciliabilità di *Kultur*, tipicamente tedesca, e *Zivilisation*, prerogativa dei francesi. Ma in cosa consiste l'autentica *Kultur*? «Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes. Vieles Wissen und Gelernthaben ist aber weder ein nothwendiges Mittel der Kultur, noch ein Zeichen derselben und verträgt sich nöthigenfalls auf das beste mit dem Gegensatze der Kultur, der Barberei, das heisst: der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile» (p. 163). La specializzazione in Heidegger è un tale caos scomposto, privo di stile. Come per il Nietzsche di *Die Geburt der Tragödie* e delle *Unzeitgemässe Betrachtungen*, che alla filologia aveva accompagnato un ripensamento filosofico del sapere, così anche per Heidegger solo la filosofia poteva porre rimedio a quella frammentazione dispersiva.

Tra numerose testimonianze, espresse soprattutto in riferimento alla medicina (cfr. testimonianza n°75), val la pena qui di ricordarne una. Il 26 novembre 1933 Heidegger scrive, su sollecitazione del Consigliere governativo Dr. Grüninger del Ministero della Cultura e dell'Istruzione di Karlsruhe, una nota relativa alla regolamentazione delle sue entrate. In essa chiede una somma *una tantum* di 800/1000 marchi tedeschi per la sua biblioteca. Infatti spiega: «La mia funzione, così come la intendo io, richiede oggi un orientamento *omogeneo* alla scienza di *tutte* le Facoltà e al lavoro corporativo dello Studentato. Ciò mi costringe ad acquisti che vanno al di là della letteratura della mia disciplina specifica» (p. 194). È come se Heidegger tentasse di ripristinare una figura di sapiente tramontata con la *Goethe-Zeit*, per quanto poi tale “debolezza” non infici la sua critica alla specializzazione del sapere.

Il mito

Congiuntamente all'interessamento per il linguaggio, cresce in Heidegger l'attenzione per il significato del mito. Già nel corso del semestre invernale del 1931-32, intitolato *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Heidegger si soffermava su uno dei miti filosofici per eccellenza: il mito della caverna contenuto nella *Repubblica*. Dal 1919 agli anni immediatamente successivi a *Essere e tempo* Heidegger considerava Platone l'anello di raccordo tra il *mythos* dei presocratici e la “scientificità matura” di Aristotele. A partire dal corso del 1931/32 Heidegger attribuisce grande rilievo al mito filosofico, equiparandolo alla poesia tragica nella sua capacità di apertura ontologica. Sia la forma tragica del *mythos* sia quella filosofica hanno secondo Heidegger una maggiore vicinanza al concetto di verità come illatenza, in quanto esse salvaguardano il nascondimento originario dal quale esce (e al quale ritorna) ogni manifestazione storica della verità dell'essere. In *Essere e tempo* Heidegger si limitava a dire che ogni popolo diventa storico scegliendo i suoi miti, ma lasciava del tutto indeterminata l'affermazione. Ora invece egli spiega che nel mito (filosofico e tragico) si è istituito l'esserci storico dei greci. Si riescono così a collocare più lucidamente la citazione dal *Prometeo incatenato* di Eschilo che compare nella *Rektoratsrede*, nonché i numerosi riferimenti a Sofocle negli scritti di quegli anni – riferimenti destinati a culminare nella *Einführung in die Metaphysik*.

Il recupero del mito va evidentemente inquadrato nella rinnovata riflessione heideggeriana sul linguaggio e sulla Grecia, temi in base ai quali il filosofo di Meßkirch maturava in quegli anni la sua «svolta». Tuttavia va notato anche un nesso con l'attualità, su cui spesso si è insistito per sottolineare come Heidegger tentasse di inserirsi nel dibattito ideologico dell'epoca con l'intento di acquisire la *leadership* culturale del movimento nazionalsocialista. Heidegger sembra infatti rievocare e in parte accogliere la *metafisica del mito* formulata da Alfred Baeumler fin dai suoi studi su Bachofen e sulla tragedia classica. Ad interessare Heidegger poteva essere stato soprattutto il discorso sulle «potenze ctonie» represses dalle divinità olimpiche di Omero. L'intendimento baumleriano del mito come *Urgeschichte*, come logos prelogico capace di rispecchiare il senso vivente della vita, era del tutto funzionale e consonante al motivo irrazionalistico della razza, così come era presentato anche da Rosenberg. Sullo sfondo del discorso si stagliava l'eredità nietzschiana, in particolare quella lettura della grecità che eccedeva e scompaginava la visione neoclassica di Winkelmann, abbacinato dalla nobile serenità e quieta grandezza dello spirito ellenico. Va richiamato a questo proposito il § 9 di *Die Geburt der Tragödie*, dove Nietzsche parla dell'abisso tragico in riferimento a Edipo, protagonista dell'*Edipo re* di Sofocle. L'interpretazione di Nietzsche ruota intorno a una credenza popolare persiana, riferita da Catullo, secondo cui un mago sapiente può nascere solo da un incesto. Edipo, mago sapiente egli stesso, è colui che riesce a strappare alla natura i suoi segreti mediante ciò che è innaturale è contro-natura. Questa concezione del peccato distingue secondo Nietzsche la natura ariana da quella semitica: «Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muss nun wieder seine Folgen dahinnehmen, nämlich die ganze Fluth von Leiden und von Kümernissen mit denen die beleidigten Himmlischen das edel emporstrebende Menschengeschlecht heimsuchen – müssen: ein herber Gedanke, der durch die *Würde*, die er dem Frevel ertheilt, seltsam gegen den semitischen Sündenfallmythus absticht, in welchem die Neugierde, die lügnerische Vorspiegelung, die Verführbarkeit, die Lüsternheit, kurz eine Reihe vornehmlich weiblicher Affectionen als der Ursprung des Uebels angesehen wurde. Das, was die arische Vorstellung auszeichnet, ist die erhabene Ansicht von der *activen Sünde* als der eigentlich prometheischen Tugend: womit zugleich der ethische Untergrund der pessimistischen Tragödie gefunden ist, als die *Rechtfertigung* des menschlichen Schuld als des dadurch verwirkten Leidens» (p. 69). Se il tema della colpa e del destino risuonavano già nelle pagine di *Essere e tempo*, nella *Rektoratsrede* Heidegger fa riferimento proprio al *Prometeo* di Eschilo. Dopo averne citato il verso 514 («τέχνη δ'ἀνάγκης σθενεστέρα μακρῶ», «Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit»), lo commenta con queste parole: «Jedes Wissen um die Dinge bleibt zuvor ausgeliefert der Übermacht des Schicksals und versagt vor ihr» (p. 11).

Popolo e stato

Nel capitolo quinto di *Sein und Zeit*, intitolato «Zeitlichkeit und Geschichlichkeit», Heidegger tentava, non senza qualche forzatura, di raccordare la dimensione singolare, individuale, solitaria del *Dasein* a quella della collettività, del popolo. Il capitolo può a buon diritto essere considerato una tappa di passaggio in direzione della messa a punto del concetto della *Seinsgeschichte*. Negli anni Trenta questo sviluppo ha vissuto delle fasi filosoficamente piuttosto convulse. Con il suo ingresso nel partito e con l'assunzione del rettorato Heidegger, che fino ad allora non si era mai espresso politicamente, se non mostrando una qualche vaga affinità con le tematiche della Rivoluzione conservatrice, scende fragorosamente in campo. La *Rektoratsrede* e gli scritti coevi sono una prova di ciò. Non si può ignorare come Heidegger cambi registro: non solo il suo interesse si sposta dal singolo *Dasein* al popolo, ma progetta – per dirla con le parole di Rüdiger Safranski – un'uscita collettiva dalla caverna di Platone³¹³. L'*Umbruch* e l'*Aufbruch* prodotte dal nazionalsocialismo sono l'occasione per una riappropriazione da parte del popolo tedesco della sua essenza storica – come se quest'essenza fosse cosa di cui ci si può riappropriare con una decisione repentina, bruciante. I temi della risolutezza e dell'attimo di *Sein und Zeit* vengono rideclinati nel senso delle dinamiche storiche della collettività: ormai si configura una sorta di passaggio “di gruppo” da una condizione di inautenticità a una di autenticità. Safranski parla a tal proposito di «ontologia fundamental-popolare applicata» (p. 323).

Come s'è visto più sopra, d'altra parte, la riforma dell'università in Heidegger faceva segno verso una riforma della società *tout court*. L'università stessa veniva concepita in qualche modo come una miniatura della realtà sociale. Heidegger parla dei tre servizi: servizio del lavoro, servizio delle armi e servizio del sapere. Nel fare ciò, come è stato notato, egli recupera la tripartizione della società medievale di Adalberone di Laon, che distingueva tre ordini: contadini, guerrieri e preti. L'università doveva contenere *in nuce* l'assetto sociale, perché proprio l'università era chiamata a fare da traino: in essa, quale luogo della scienza, doveva maturare quel risveglio dello spirito in grado di dare alla società stessa una fisionomia complessiva, unitaria, in cui ogni parte avesse un suo specifico e consapevole ruolo nell'insieme. Attraverso lo spirito poteva aver luogo quell'apertura di mondo in cui le potenze essenziali dell'essere dell'uomo si compaginano in un popolo storico. Nel 1933 Heidegger si faceva ispirare anche da uno scrittore che – a detta del filosofo – aveva portato avanti un confronto essenziale con Nietzsche, prendendo sul serio le sue considerazioni epocali: Ernst Jünger. Nello scritto di Jünger *Der Arbeiter* Heidegger vedeva un possibile principio di compaginazione: la figura del lavoratore. Quest'ultimo per Jünger non era né il lavoratore inteso nel senso dell'individualismo liberale né il lavoratore inteso nel senso della classe proletaria marxista. Il lavoratore, in quanto sintesi di tradizione e modernità, era una *forma* dell'evoluzione storica e spirituale, una di quelle forme che conferiscono una fisionomia a un'epoca, senza essere da null'altro determinate che da se stesse. Il lavoratore, come *tipo*, per di più si contrapponeva all'individualismo e al liberalismo borghesi (a quelle che venivano definite le infine mediazioni del pensiero borghese). Sia Jünger sia Heidegger ricavano motivi filosofici essenziali dal concetto nietzschiano di grande stile (vedi p. 188).

³¹³ La *Rektoratsrede*, che si chiude significativamente con una citazione platonica, ripropone dei motivi che Heidegger aveva sviluppato nel suo corso su Platone del 1931/32.

L'esempio eminente di questa compaginazione era senz'altro il popolo greco, capace di pervenire alla propria essenza come nessun altro. Per intendere la questione si può far riferimento alla poesia di Hölderlin *Der Archipelagus*, peraltro citata da Heidegger nel corso *Holderlin's Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. Nella poesia si dice come gli dei della *polis* per eccellenza, Atene, illuminino sia l'operato del poeta che quello del mercante che quello del guerriero, tutti ricondotti a una fondamentale vicinanza: «Siehe! da löste sein Schif der fernhinsinnende Kaufmann,/ Froh, dess es wehet' ihm auch die beflügelnde Luft, und die Götter/ Liebten so, wie den Dichter, auch ihn, dieweil er die guten/ Gaben der Erd' ausglich, und Fernes Nahem vereinte./ Fern nach Cypros ziehet er hin und ferne nach Tyros,/ Strebt nach Kolchis hinauf und hinab zum alten Aegyptos,/ Für die eigene Stadt, und öfter über des kühnen/ Herkules Säulen hinaus, zu neuen seligen Inseln/ Tragen die Hofnungen ihn und des Schiffes Flügel, indessen/ Anders bewegt, am Gestade der Stadt ein einsamer Jüngling³¹⁴/ Weilt, und die Woge belauscht, und Große ahndet der Ernste,/ Wenn er zu Füßen so des erderschütternden Meisters/ Lauschet und sitzt und nicht umsonst erzog ihn der Meergott» (vv. 72-85). Nello sviluppo della poesia Hölderlin ricorda l'aggressione di Serse contro le isole greche («l'arcipelago») e la distruzione di Atene. I greci, tuttavia, spronati dai loro dei, ebbero la forza di reagire a dolorose sconfitte (vedi la battaglia delle Termopili), di sconfiggere l'invasore e di ricostruire la propria città. Proprio nel mezzo della distruzione, «da reicht in der Seele bewegt, und der Treue sich freuend,/ Jetzt das liebende Volk zum Bund die Hände sich wieder» (vv. 154-155). Questa riconquista è necessaria secondo Hölderlin anche nella contemporaneità, nell'età degli dei fuggiti e dell'oblio della Grecia come terra dell'anima e dell'interiorità, una Grecia ridotta a fantasma, ma verso cui la Germania romantica sente un'irresistibile attrazione, fino a farne la meta impossibile di un *nostos*. Se al cospetto degli dei greci anche il mercante, figura tradizionalmente radicata, diveniva parte integrante della *polis* e anzi la “aprive” verso i più remoti lidi, nel mondo moderno vige la produzione sfrenata, spersonalizzata, parcellizzata: «Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnet, wie im Orkus,/ Ohne Göttliches unser Geschlecht. Ans eigene Treiben/ Sind sie geschmiedet allein, und sich in der tosenden Werkstatt/ Höret jeglicher nur und viel arbeiten die Wilden/ Mit gewaltigem Arm, rastlos, doch immer und immer/ Unfruchtbar, wie die Furien, bleibt die Mühe der Armen» (vv. 241-246). Quando Heidegger parla della riconquista dell'essenza storica del popolo egli si confronta anche con la questione della disgregazione e della frammentazione della società, che egli – su di un piano ontologico – riconduce a una falsa concezione della conoscenza (come qualcosa di “teoretico-contemplativo”) e del lavoro (come qualcosa di “pratico-meccanico”). Vera cultura per Heidegger è quella che dà forma unitaria a un popolo, è quella in cui lo spirito illumina ogni aspetto della vita sociale, facendo sì che il lavoro-della-mano appaia tanto spirituale quanto quello della fronte³¹⁵. La concezione anti-intellettualistica della cultura propria di un Kriek viene solo apparentemente riproposta nella convergenza heideggeriana di *theoria* e *praxis* – convergenza che accade

³¹⁴ Hölderlin si riferisce a Temistocle (524-459 a.C.), celebre politico ateniese, comandante della flotta durante la gloriosa battaglia di Salamina. È Plutarco nelle *Vite parallele* (2,1) a parlare del carattere solitario e pensieroso del giovane Temistocle. Luigi Reitani nel suo commento alla poesia aggiunge: «L'immagine del condottiero sulla riva allude alla sua grande intuizione di spostare il raggio dell'azione politica e militare di Atene dalla terra al mare. A lui si deve infatti il decisivo ampliamento della flotta» (p. 1466).

³¹⁵ Heidegger tentò di aprire l'università in direzione della cittadinanza. Cfr. testimonianza n° 124.

nel e per mezzo dello spirito, non certo in virtù di un primitivo biologismo a sfondo razziale, che implica un'adesione cieca a una presunta identità ancestrale da contrapporre a ogni forma di "diverso". Riconquistare l'essenza storica del popolo significa per Heidegger – con Hölderlin – stringere un nuovo patto, un patto ispirato dal riverberarsi del modello greco nella modernità. Solo così ci si può liberare la fronte (Hölderlin parla di una «freiere Stirne») e lasciar agire lo spirito.

I motivi della compaginazione e della tripartizione suggeriscono la visione romantica, organicistica del popolo in Heidegger e lo avvicinano ai motivi nazionalsocialisti del *Blut und Boden*, formula peraltro parafrasata nella *Rektoratsrede* e in altri interventi del periodo di rettorato³¹⁶. Heidegger contestava sia la concezione liberale, contrattualistica, di uno stato come apparato convenzionale (secondo la tradizione di Hobbes e di Rousseau), sia la concezione marxista della lotta di classe³¹⁷. Egli sembrava avallare il transclassismo così tipico delle dittature fasciste, portate a considerare il popolo come un tutt'uno e lo stato come sua coerente espressione. Ancora nel corso del semestre estivo del 1934, intitolato *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Heidegger sosteneva: «Un corpo popolare è dunque un singolo uomo in grande».

Altrettanto inquietanti paiono a prima vista il motivo della fondazione e della lotta. Per Heidegger il popolo deve riconquistare se stesso, deve volere la sua essenza e deve perciò fondarsi in quanto popolo storico. Il *Blut und Boden* sembra qui combinarsi con un decisionismo politico à la Carl Schmitt, il quale già nel 1922 così definiva la sovranità: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»³¹⁸. Come accade su un piano ontologico

³¹⁶ In un discorso per l'immatricolazione del 6 maggio 1933 Heidegger spiega che la radice dello spirito è «la tradizione popolare», la quale a sua volta, nella realtà friburghese, trae linfa dalla Foresta Nera. Heidegger sostiene che quest'ultima non è più la stessa dopo lo sconvolgimento politico del 1933: c'è la possibilità di rapportarsi a essa in modo più essenziale. Per lo studente la *Schwarzwald* non rappresenta più solo «un'area adatta agli sport invernali, alle passeggiate ed escursioni estive, alle marce. Essa rappresenterà innanzitutto per lui i monti, i boschi, le valli della patria di Albert Leo Schlageter» (p. 89). In onore di Schlageter (1894-1923) - giovane ufficiale della Grande Guerra che dopo il 1918 partecipò a varie azioni di resistenza, trovando la morte per fucilazione nel corso dell'opposizione all'occupazione francese del bacino della Ruhr – il governo nazionalsocialista aveva istituito una giornata di festa nazionale, che aveva il significato propagandistico di rifiuto nei confronti del *diktat* di Versailles. Va notato come per Heidegger la riconquista dell'essenza storica di un popolo abbia il significato dell'apertura di un mondo in cui tutto acquisisce un nuovo significato (persino la Foresta Nera può essere esperita diversamente).

³¹⁷

³¹⁸ Schmitt si spingerà poi a dire, non senza coerenza, che «Der Führer schützt das Recht» (cfr. *Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934* in «Deutsche Juristen-Zeitung», XXXIX, n° 15, pp. 945-950, ripubblicato come saggio n° 23 in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1940). La formula di Schmitt risuona in una farsa di Heidegger, pronunciata durante il discorso tenuto in occasione dell'inizio del semestre invernale dell'anno accademico 1933/34. Lì si legge: «Non principi o "idee" siano le regole del Vostro essere. Il Führer stesso, lui solo, è la realtà tedesca di oggi e di domani, la sua *legge*» (p. 174). Nella risposta alla lettera dello studente Hans-Peter Hempel, che chiedeva lumi a riguardo di quella frase, Heidegger sottolineava come la «è» fosse posta in corsivo e richiamava il punto della *Rektoratsrede* in cui si dice che anche le guide sono esse stesse guidate, guidate dal destino e dalla legge della storia. «Nondimeno, – aggiunge Heidegger – non sosterrei mai più le affermazioni qui citate su Hitler e il nazionalsocialismo, e non da oggi soltanto» (p. 510). Anche Schmitt parla del *Führer* come di un custode del diritto e non di un "creatore" *tout court*. Va però precisato che Heidegger tenne il suo discorso nell'ottobre del 1933, mentre il testo di Schmitt è posteriore alla notte dei lunghi coltelli (30 giugno del 1934) e ne costituisce una sorta di giustificazione giuridica. A quel punto Heidegger si era già dimesso ufficialmente dal rettorato. Si tratta – com'è evidente – di una differenza di non poco conto, visto che dopo il 30 giugno la natura criminale del regime non poteva lasciar adito a dubbio alcuno. Per quanto poco si voglia dargli credito, Heidegger stesso ebbe a sostenere: «Mi resi conto delle possibili conseguenze della rinuncia al rettorato già nel febbraio del '34: dopo il 30 giugno mi fu tutto chiaro. Chi dopo questa data assunse un incarico all'università, sapeva benissimo con chi avrebbe fatto comunella, con chi si sarebbe associato» (p. 352). Ancora nel settembre del 1934 Heidegger collaborava con il Ministero dell'Educazione per l'organizzazione dell'Accademia dei Professori del Reich tedesco (*Dozentenakademie des Deutschen Reiches*), suscitando le invidie di Krieck allorché divenne chiaro che Heidegger avrebbe potuto assumere la direzione dell'Accademia (cfr. documento n°156, e Victor Farias; vedi Fistetti, p. 40).

in Heidegger, il sovrano non è colui che obbedisce a un ordine esistente, ma colui che deve portare a essere tale ordine. Schmitt si interroga sul fondamento dell'autorità e lo ravvisa nel *nulla*, cioè nell'atto di volontà stesso del sovrano. Il motivo della fondazione è pervasivo nella filosofia heideggeriana degli anni Trenta, soprattutto nella fase centrale e comunque fino al confronto con Nietzsche. Se nel periodo di Heidegger "puntava" su Hitler (più tardi paragonerà tale errore a quello commesso da Hegel e Hölderlin con Napoleone), anche negli anni successivi alla sua disillusione politica egli attribuisce compiti fondativi a statisti, poeti e filosofi (*Einführung in die Metaphysik*) e anche a coloro che si fanno carico di un sacrificio essenziale (*Der Ursprung des Kunstwerkes*)³¹⁹. Nella *Einführung* Heidegger ribadisce più volte la violenza (*Gewalt*) di tale atto fondativo.

A questo proposito occorre notare come Heidegger ricorra ripetutamente negli anni Trenta a una retorica guerresca e battagliera, se non proprio militare. Nel corso su *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* Heidegger assimila la comunità originaria al cameratismo del fronte. Ma già nella *Rektoratsrede* questi toni pervadono il testo, culminando nell'esplicita insistenza sul concetto di *Kampf*. Naturalmente l'insistenza sul conflitto, sulla lotta, sul rischio avvicinano Heidegger a un atteggiamento tipico dell'epoca, capace di accomunare trasversalmente gli esponenti della «rivoluzione conservatrice» (memori della lezione nietzschiana) e i rappresentanti della sinistra rivoluzionaria³²⁰. Ma tali parole, proferite dopo la conquista del potere da parte di Hitler, tendono a essere quasi automaticamente identificate con il militarismo del regime nazionalsocialista. A tal fine vanno segnalate due circostanze. Innanzitutto la lettera indirizzata da Heidegger a Carl Schmitt il 22 agosto 1933. Heidegger, ringraziando Schmitt per la spedizione della terza edizione in volume di *Der Begriff des Politischen*, dice di conoscere già il libro dalla seconda edizione e di apprezzarne l'«impostazione di enorme portata». L'attenzione di Heidegger, tuttavia, si concentra su una citazione eraclitea probabilmente riportata da Schmitt nella sua lettera accompagnatoria. Heidegger approva il fatto che Schmitt «non abbia dimenticato il βασιλεύς che conferisce all'intero motto il suo contenuto pieno, quando lo si interpreta integralmente». E aggiunge: «Da anni ho pronta una analoga interpretazione riferita alla nozione di verità – lo ἔδειξε ed ἐποίησε che compaiono nel frammento 53. Ma ora mi trovo nel mezzo del pòlemoj e l'aspetto letterario deve ritirarsi sullo sfondo». L'«analoga interpretazione» menzionata da Heidegger suggerisce un parallelismo tra la dottrina politica di Schmitt e quella «ontologica» del filosofo (concentrata, appunto, sulla nozione di verità). Sembra essere Heidegger stesso, dunque, a legittimare un'interpretazione del *polemos* nel senso della dialettica schmittiana amico/nemico, tanto più che egli ha mostrato altrove di accettarne i corollari: il *Führerprinzip* e la *Gleichschaltung*. La Germania, allineatasi a Hitler come suo capo supremo, veicolo della riconquista dell'essenza storica del popolo, lo deve seguire ciecamente (nel senso della *Gefolgschaft*) contro le potenze

Sulla questione del diritto nel corso del Terzo Reich, giova ricordare alcune osservazioni di Löwith, che in *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* spiega come nella Germania nazionalsocialista ci fosse stato un progressivo aumento dell'insensibilità verso il diritto. Nella sua testimonianza dell'epoca Löwith scrive: «Gli attuali filosofi del Reich la pensavano esattamente come i loro capi, perché la filosofia della "vita" e dell'"esistenza" ha reso impossibile qualsiasi filosofia del diritto. Se diritto è ciò che è utile ad un popolo, allora è persino inutile continuare a parlare di diritto» (p. 138).

³¹⁹ Come dimostrano le coeve riflessioni sul martire della patria Albert Leo Schlageter, Heidegger fa riferimento al sacrificio patriottico.

³²⁰ Sul punto cfr. Karl Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 24, p. 60-61 e 120; ma vedi anche Fiala, Donaggio e Klemperer, p. 20.

straniere, espressione di altre visioni: la *Zivilisation* francese, il liberalismo inglese, il bolscevismo russo.

A compromettere ulteriormente Heidegger fu la sua propaganda decisa e convinta a favore del referendum di Hitler per la ratifica dell'uscita della Germania dalla Società delle Nazioni. Il rettore dell'Università di Friburgo si rese protagonista di due comizi, il primo a Friburgo (10 novembre) e il secondo a Lipsia (11 novembre), in cui appoggiò energicamente la politica estera del Führer, per di più equiparandola a quella interna (appoggiare la politica estera – in quanto rivendicazione orgogliosa dei tedeschi contro l'umiliazione subita a causa delle sanzioni post-belliche – e disapprovare quella interna era considerato impossibile).

Il *polemos* come differenza

Lo scambio epistolare tra Heidegger e Schmitt aiuta tuttavia a inquadrare il *Kampf* della *Rektoratsrede* nella sua cornice più propria. Il concetto era stato sviluppato in un dialogo serrato con il pensiero greco, in particolare con il *polemos* di Eraclito. Heidegger era certo guidato da istanze e da stimoli del presente, ma era sua abitudine proiettarli sullo sfondo del pensiero delle origini, che faceva per così dire da filtro rispetto al possibile livellamento sull'attualità. Heidegger non fu mai un semplice portavoce o banditore del partito, e anzi la sua iniziale adesione accadde a partire da un retroterra destinato a preparare prima il suo distacco e poi il suo netto atteggiamento critico³²¹. Ciò, come si diceva, può essere nitidamente colto a partire dalla questione del *Kampf/polemos*.

Al di là della lettera a Schmitt, occorre tener conto di un'altra circostanza. Heidegger nel semestre estivo del 1932 aveva tenuto un corso intitolato *Der Anfang der Abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. Durante l'inverno del 1932/33 ottenne un semestre sabbatico, durante il quale si ritirò nella baita di Todtnauberg per approfondire Eraclito. La *Rektoratsrede*, pronunciata il 27 maggio 1933, può a buon diritto essere considerata una filiazione di tali riflessioni. Il confronto più o meno diretto con Eraclito sarà poi un *fil rouge* dei successivi corsi di Heidegger, in particolare la *Einführung in die Metaphysik*.

A fornirci preziose coordinate interpretative è Heidegger stesso in un testo redatto poco dopo la disfatta del 1945, quando ormai aveva avuto inizio il processo a carico del filosofo: *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*. Il testo è una ricostruzione e riflessione retrospettiva che fu affidata al figlio di Heidegger, Hermann, con l'indicazione di pubblicarla a tempo debito³²².

Heidegger ripercorre tutti gli aspetti sensibili del suo coinvolgimento con il nazionalsocialismo. Non manca una sezione sulla *Rektoratsrede*. Innanzitutto Heidegger rivendica come non ci fosse nessuna subordinazione del «Wissensdienst» al «Arbeitsdienst» e al «Wehrdienst»; anzi, das Wissen ist «das Eigentliche und Höchste, auf das sich das Wesen der Universität und darum die Besinnung sammelt» (p. 27). Poi egli ribadisce come nocciolo del discorso fosse una «Erläuterung des Wesens von Wissen, Wissenschaft und wissenschaftlich vorgebildetem Beruf» (p. 27). Heidegger ne individua

³²¹ Su particolarità di posizione di Heidegger si veda François Fédier (equivoci: Fistetti, Pöggeler).

³²² Hermann Heidegger decise di pubblicarla unitariamente alla nuova edizione della *Rektoratsrede*, uscita nel 1983 presso l'editore Vittorio Klostermann.

poi quattro assi portanti: «1) Die Begründung der Wissenschaften in der Erfahrung des Wesensbereiches ihrer Sachgebiete. 2) Das Wesen der Wahrheit als Seinlassen des Seienden, wie es ist. 3) Bewahrung der Überlieferung des Anfangs des abendländischen Wissens im Griechentum. (Vgl. meine zweistündige Vorlesung vom Sommersemester 1932: Der Anfang der abendländischen Philosophie.) 4) Demgemäß die abendländische Verantwortung» (pp. 27-28). In tutto ciò l'idea della «politische Wissenschaft» viene fermamente rigettata e screditata in quanto versione volgare della concezione della verità e della conoscenza di Nietzsche – verità e conoscenza che, sulla base di un fondamento biologico-razziale, era intesa come «ciò che è utile al popolo».

Poi Heidegger prende di petto la questione del *Kampf* e spiega: «Die Haltung des Besinnens und des Fragens ist auf den „Kampf“ gestellt. Aber was bedeutet in der Rede „Kampf“? Wenn das Wesentliche der Besinnung auf die griechische ἐπιστήμη und d. h. ἀλήθεια zurückgeht, dann darf wohl vermutet werden, daß auch das Wesen des „Kampfes“ nicht beliebig vorgestellt ist. Der „Kampf“ ist gedacht im Sinne des Heraklit, Fragment 53. Aber zum Verständnis dieses oft genannten und ebenso oft mißdeuteten Spruches ist zum Voraus ein Zweifaches zu beachten, was ich oft genug schon in meinen Vorlesungen und Übungen erwähnte:

1) Das Wort πόλεμοι, mit dem das Fragment beginnt, bedeutet nicht „Krieg“, sondern das, was das von Heraklit im gleichen Sinne gebrauchte Wort ἔρις bedeutet. Aber das bedeutet: „Streit“ – aber Streit nicht als Hader und Gezänk und bloßer Zwist, erst recht nicht Gewaltanwendung und Niederschlagen des Gegners – sondern Auseinander-Setzung dergestalt, daß in dieser das Wesen derer, die sich aus-einander-setzen, sich aussetzt dem anderen und so sich zeigt und zum Vorschein kommt und d. h. griechisch: ins Unverborgene und Wahre. Weil der Kampf ist das wechselweise sich anerkennende Sichaussetzen dem Wesenhaften, deshalb wird in der Rede, die dies Fragen und Besinnen auf den „Kampf“ stellt, immer von der „Ausgesetztheit“ gesprochen. Daß das Genannte in der Richtung des Heraklitischen Spruches liegt, bezeugt der Spruch selbst ganz klar. Man muß nur ein Zweites beachten:

2) Wir dürfen nicht nur πόλεμος nicht als Krieg denken und den Satz: „Der Krieg ist der Vater aller Dinge“ als angeblich heraklitischen noch dazu verwenden, den Krieg und die Schlacht als das höchste Prinzip alles Sein auszurufen und so das Kriegerische philosophisch zu rechtfertigen.

Wir müssen vor allem und zugleich beachten, daß der Spruch des Heraklit – in der üblichen Weise zitiert – alles verfälscht, weil so das Ganze des Spruches unterschlagen wird und damit das Wesentliche. Er lautet vollständig:

„Die Auseinandersetzung ist zwar von allem die Aussaat, von allem aber auch (und vor allem) das Höchste – Wahrende –, und zwar deshalb, weil sie die einen sich zeigen läßt als Götter, die anderen aber als Menschen, weil sie die einen hervorgehen läßt ins Offene als Knechte, die anderen aber als Freie“.

Das Wesen des πόλεμος liegt im δεικνύναι, zeigen und ποιῆν, herstellen, griechisch: hervorstellen in den offenen Anblick. Dies ist das Wesen des „Kampfes“ philosophisch gedacht, und das in der Rede Gesagte ist nur philosophisch gedacht.

Diese sich auseinandersetzen Besinnung auf den Wesensbereich muß sich in jeder Wissenschaft vollziehen, sonst bleibt die „Wissenschaft“ ohne Wissen. Aus solcher Besinnung des Ganzen der Wissenschaften bringt sich die Universität selbst durch sich

selbst auf ihren Wesensgrund, der nur dem von ihr gepflegten Wissen zugänglich ist, weshalb ihr Wesen nicht anderswoher, aus der „Politik“ oder irgendeiner anderen Zwecksetzung bestimmt werden kann». (pp. 28-29).

La scienza deve trarre la propria ragione da se stessa, a partire da quello sguardo sulla scienza nel suo complesso che è il presupposto dell'idea di *universitas*. Se ciascuna disciplina, ciascuna scienza specialistica si chiude su se stessa senza interrogarsi circa il significato della scienza “in generale”, allora essa si inaridisce e svuota. Ma che cosa sia la scienza a dirlo è innanzitutto la filosofia. Se è la scienza che deve fondare se stessa e – di riflesso – l'università, allora la scienza non può trarre la sua misura e il suo orientamento da ambiti diversi, come la politica. Se ciò avesse luogo, ne deriverebbe un pervertimento della scienza. L'obiettivo polemico esplicito di Heidegger è la «scienza politica» del nazionalsocialismo. L'inadeguatezza di quest'ultima appare tanto palese quanto insidiosa. Palese perché la scienza politica vuole orientare la scienza in base a presupposti (il biologismo razziale, per cominciare) che solo la scienza stessa può vagliare. In particolare, come s'è visto per Heidegger l'interrogativo filosofico è quello più impregiudicato e libero, quello che, nella sua messa in questione del fondamento sa sporgersi sull'orlo del nulla. È la politica, insieme alle altre attività umane, a dover essere illuminata dallo spirito e dalla scienza, non viceversa, come accade nell'anti-intellettualismo nazista, che dà per scontata la tradizionale distinzione teoria/prassi rovesciandone l'ordine di priorità. Tale inadeguatezza, come si diceva, pare anche insidiosa perché è del tutto inconsapevole di se stessa. La «scienza politica» è espressione di una parabola di erosione dell'essere e della verità culminata con Nietzsche e con le sue dottrine capitali della Volontà di potenza, del Superuomo e dell'Eterno ritorno dell'uguale. L'ideologia nazionalsocialista, nella sua interpretazione dozzinale di Nietzsche, rimane invischiata e intrappolata nell'oblio dell'essere.

Nella *Einführung in die Metaphysik* Heidegger, per mezzo di una rimeditazione del πόλεμος di Eraclito, mette a fuoco con precisione il suo intendimento del Kampf. Citiamo allora il frammento eracliteo: «».

Heidegger fa notare come qui i lottanti non abbiano un'identità già definita, tale per cui il loro incontrarsi in battaglia determini il predominio di un'identità e la soppressione dell'altra. Portato ai suoi estremi termini, ciò costituisce il naturale esito dell'ideologia nazista, per la quale lo stato, la cultura, la tradizione sono espressioni di caratteri biologici e razziali (dottrina del *Blut und Boden*) che non si prestano a una razionalità dialettica (a un'intesa, a una conciliazione, a una reciproca trasformazione nel dialogo) ma solo allo scontro all'ultimo sangue. Per Heidegger il frammento eracliteo dice altro. I lottanti non preesistono alla lotta; bensì è proprio nel confronto reciproco, è proprio nel loro porsi l'uno di fronte all'altro che acquistano la loro identità, fisionomia, posizione. È nella lotta che si compagina un mondo e che ognuno acquisisce il suo ruolo. La differenza non è da poco. Cosa dire infatti di queste identità, di questi ruoli così compaginati e strutturati? Essi non sono per nulli ipostatizzati e definiti invariabilmente una volta per tutte. Infatti, se la lotta precede tali configurazioni, se proprio nella lotta esse si manifestano, ciò significa che ogni identità, ogni ruolo è costitutivamente attraversato da quell'alterità rispetto a cui essi acquisiscono la propria fisionomia. Lo stesso è sempre anche altro da sé, in uno scarto, in una differenza che è appunto l'eventuarsi storico dell'essere, il suo doppio movimento di manifestazione e di sottrazione. Che lotta è questa in cui i lottanti

si coappartengono? Certo non può trattarsi della lotta intesa militarmente, perché quest'ultima richiede la soppressione o perlomeno la sottomissione dell'avversario. Si tratta invece della lotta *spirituale* per la verità – lotta in cui l'eliminazione o la riduzione al silenzio dell'antagonista equivale già a una sconfitta, a un impoverimento del dialogo. Ma perché non è dato *imporre* la verità spirituale all'altro? La ragione essenziale sta nel fatto che, in senso ontologico, non si entra nel *polemos* a partire da una posizione già precostituita, ma si assume la propria posizione nel contesto di una lotta che precede i combattenti e che li porta a manifestarsi solo l'uno in relazione all'altro. In questo senso la lotta è testimonianza di uno scarto, di una differenza, che Heidegger chiama *differenza ontologica*, e che fa sì che la verità non sia mai data, non sia mai in *possesso* di uno dei combattenti. Ciascun partecipante a questo agone, al contrario, è immerso egli stesso nella differenza, è espressione di quest'ultima. L'altro fuori di sé assume una rilevanza così peculiare perché ogni attore su questa scena è innanzitutto altro in se stesso. Il *polemos* in Heidegger offre l'occasione di una vera e propria riflessione ontologica sul pluralismo. Il filosofo tedesco aveva attinto stimoli fondamentali in tal senso dalla poesia *Der Archipelagus* di Hölderlin. Nel corso del semestre invernale del 1934/35, *Holderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Heidegger commentava un luogo emblematico della poesia, quello in cui il Genio greco viene minacciato dal persiano Serse: «Denn des Genius Feind, der vielgebietende Perse,/ Jahrlang zählt' er sie schon, der Waffen Menge, der Knechte,/ Spottend des griechischen Lands, und seiner wenigen Inseln,/ Und sie deuchten dem Herrscher ein Spiel, und noch wie ein Traum, war/ Ihm das innige Volk, vom Göttergeiste gerüstet» (vv. 86-90). L'arcipelago greco, nella sua molteplicità coesistente di isole, è un luogo del pluralismo, della lotta dello spirito³²³. Il popolo greco è detto da Hölderlin «das innige Volk». Serse diviene invece rappresentante del dispotismo, dell'assolutismo asiatico, che usa la lotta come mezzo per imporre un unico dominio e per schiacciare la differenza. Va notato come il contrasto tra occidente e oriente negli anni Trenta sia inteso da Heidegger proprio in questo senso.

Se la lotta è *pater e basileus* ciò significa che essa non è una condizione transitoria. L'apparire dell'essere dell'essente, il suo stagliarsi nella sua forma e nei suoi limiti, si dà come il risultato di una lotta – di un progetto, di un agone – e non come un dato inerte, come «prodotto e oggetto di calcolo» (p. 105). «La lotta come tale – prosegue Heidegger – non fa solo sorgere l'essente, ma lo custodisce, essa sola, nella sua stabilità. Quando cessa la lotta l'essente non scompare, ma il mondo si ritrae» (p. 106). Nel momento in cui il *polemos* cessa, il mondo tende a ritirarsi e a contrarsi nella rigida inerzialità di oggetti a portata di mano o nello statuto di enti-semplicemente-presenti. In questo contesto filosofico caratterizzato da un trascendimento instancabile del mero dato da parte del *Dasein*, si comprende meglio la definizione di *Geist* come «la pienezza del potere dato alle potenze dell'essente come tale nella sua totalità», nel senso che «dove regna lo spirito l'essente come tale diviene sempre e in ogni caso più essente» (p. 59). Se viene meno la lotta, l'essente decade a mero risultato senza vita e senza movimento: in esso «nessun mondo più mondeggia» (p. 73), perché «l'essere si è ritratto da lui» (p. 73) e, in questo senso, perde la sua stabilità, se è vero che per i greci «essere» significa «stabilità»

³²³ Similmente, nella *Einführung in die Metaphysik* Heidegger parla della Germania come di un popolo «ricco di vicini», un popolo, dunque, la cui ricchezza sta in una possibilità di confronto plurale. Su questa linea Heidegger scrive nel 1937 *Cammini verso la parola d'intesa*

(*Ständigkeit*) (p. 74). Ma in che senso la lotta può cessare se essa è ontologicamente data? Essa può esaurirsi solo apparentemente, quando l'esserci attribuisce una consistenza esclusiva all'ente dischiuso, come se esso fosse quell'ente e nient'altro. Ma in questo modo viene obliata la differenza ontologica e si impedisce al mondo di *mondeggiare*, cioè di riplasmare sempre *ex novo* la sua legge, senza presumere che essa sia data una volta per tutte (entificata). C'è modo e modo in cui l'essere può sottrarsi: può sottrarsi nel senso dell'oblio (come accade nella metafisica e nell'imporsi del rapporto soggetto/oggetto); oppure può sottrarsi in modo essenziale, come quel negativo, quel nulla, su cui si affacciano i creatori (poeti, filosofi, statisti).

Qui si innesta, tuttavia, una difficoltà. Negli anni Trenta Heidegger dà grande rilievo ed enfasi al tema della fondazione violenta. Nella *Rektoratsrede* è come se l'*Aufbruch* della rivoluzione nazionalsocialista potesse portare al recupero della storicità autentica, se non proprio alla rifondazione della *polis* greca. In questo senso può essere interpretata la circostanza osservata da Jacques Derrida in *De l'esprit. Heidegger et la question*³²⁴. Il filosofo francese fa notare che mentre in *Sein und Zeit* la parola *Geist* compariva sempre tra virgolette, a partire dalla *Rektoratsrede* esse cadono: il *Geist* può ora entrare in scena in modo perentorio. Derrida interpretava il fatto come segnale di un ritorno surrettizio di quella concettualità metafisica (platonica ed ebraico-cristiana) di cui Heidegger aveva tentato di sgravarsi sin dagli inizi del suo cammino di pensiero. Ciò accade perché Heidegger, da fautore della rivoluzione, credeva allora nella repentinità di una trasformazione radicale delle cose per mezzo dell'azione di alcuni mediatori elettivi: i poeti, i pensatori, gli statisti, gli eroi della patria. La loro *Führerschaft* avrebbe prodotto una nuova fondazione – e, come sappiamo, il tema della fondazione è tipicamente metafisico. Non bisogna dimenticare che Heidegger auspicava la fondazione di una Germania dello spirito, e non certo della razza. Ciò segna una netta discontinuità, ma non si può fare a meno di constatare una certa penetrazione nel lessico e nella filosofia heideggeriana dell'ideologia nazionalsocialista, in particolare del *Führerprinzip*.

Proprio la riflessione filosofica sul *Kampf*, tuttavia, determina una permanente sfasatura tra il discorso heideggeriano e l'urgenza fondativa. Nella *Rektoratsrede* non si parla di una fusione tra le varie componenti universitarie (e di riflesso sociali). Anzi, tra il corpo insegnante e il corpo studentesco si deve instaurare una *lotta*. «Ogni capacità della volontà o del pensiero, tutte le forze del cuore e tutte le facoltà del corpo devono svilupparsi *mediante* la lotta, accrescersi *nella* lotta e perseverare *come* lotta» (p. 109). Anche quando Heidegger, secondo un motivo esistenziale di *Essere e tempo*, parla della solitudine del rettore, come *Führer* dell'università, ciò non va inteso in base a un'esclusività del potere, ma in base a un costante attrito, una costante frizione con chi segue. *Führerprinzip*, *Gefolgschaft*³²⁵ e *Gleichschaltung*³²⁶ vengono sgretolati dalle fondamenta, così come una concezione del popolo come comunità organica. In Heidegger non ci sono cedimenti al transclassismo, ma piuttosto la necessità di un confronto all'insegna del *Geist*, che è lotta originaria e non fondazione unilaterale mediante un atto di volontà. Persino il ritorno pensante al primo inizio greco della filosofia non accade ora all'insegna di una pretesa restaurazione, ma come occasione di un altro inizio.

³²⁴ Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, in particolare i capitoli sesto e settimo.

³²⁵

³²⁶

Nel capitolo IV della *Einführung in die Metaphysik* Heidegger si sofferma sulle formule ormai anchilosate che vengono solitamente impiegate per dire l'essere: essere e divenire; essere e apparenza; essere e pensare; essere e dover-essere. In tutti i casi Heidegger tenta di disarticolare la rigida separazione tra i due termini, cioè di dinamicizzarne il rapporto. Ciò equivale a preparare l'uscita da quell'orizzonte metafisico in cui l'irrigidimento di quelle polarità si è prodotto.

Particolarmente significative sono per noi la seconda e la terza coppia concettuale. La seconda, metafisicamente parlando, si riduce alla contrapposizione tra la verità sempre identica a se stessa (vuoi che sia la realtà trascendente oppure il mondo positivisticamente spiegato) e l'illusione, l'inganno, la parvenza di verità. Si tratta della classica contrapposizione tra mondo vero e mondo apparente, contro cui Nietzsche aveva già rivolto la sua critica corrosiva. Nella prospettiva di una lotta intorno alla verità – una lotta in cui l'esserci viene a trovarsi sul crinale che divide e unisce (e che non finisce mai di dividere e unire) verità e non verità – la stessa relazione tra essere e apparenza cambia in modo sostanziale. Heidegger spiega: «Già sappiamo che l'essere si schiude ai greci quale φύσις. Lo schiudentesi permanente imporsi (*Das aufgehend-verweilende Walten*) è nel medesimo tempo, in se stesso, l'apparire che si mostra (*das scheinende Erscheinen*). Le radici φυ- e φα- designano la stessa cosa. Φύειν, lo schiudersi che riposa in se stesso, è fa...nesqai: il risplendere, il mostrarsi, l'apparire...» (p. 110). A tal riguardo Heidegger cita la nona *Ode olimpica* di Pindaro, in cui appare chiaro che per il poeta (contemporaneo di Parmenide ed Eraclito) il φύς costituisce la determinazione fondamentale dell'esistenza. Nel verso 100 Pindaro scrive: τὸ δὲ φυ κράτιστον ἅπαν, che Heidegger traduce: «ciò che è a partire dal φύς e per via di esso, è in tutto e per tutto il più potente». Il filosofo aggiunge: «φύς designa quello che uno è già originariamente e autenticamente: ciò che è in quanto già stato, a differenza dalle opere e dalle azioni che si producono in seguito con sforzo deliberato». A questo imporsi dell'essere che appare per come è si riferisce la massima di Pindaro: γένοι' οἶος ἐσσίμαθών (*Odi pitiche*, II, v. 27), «possa tu, apprendendo, riuscire quello che sei» - massima destinata a essere ricalcata da Nietzsche nel sottotitolo di *Ecce homo*, che recita: *Wie man wird, was man ist*. Lo stare in sé «non significa altro, per i Greci, che star-ci (*Da-stehen*), stare nella luce (*Im-Licht-Stehen*). “Essere” significa “apparire”. Quest'ultimo non è qualcosa di accidentale, qualcosa che abbia che fare qualche volta con l'essere. L'essere è (*west*) come apparire. [...] L'essere è come φύσις. Lo schiudentesi imporsi è apparire. L'apparire conduce all'evidenza (*Vorschein*). Questo già implica che l'essere, l'apparire, conduca fuori del nascondimento. Per il fatto che l'essente come tale è, esso si colloca e permane nella non-latenza: ἀλήθεια (p. 111). A seguire Heidegger si sofferma sulla δόξα, intesa per lo più come opinione fallace, verità solo “apparente”. Heidegger ricorda che, tra gli altri suoi impieghi, la parola veniva usata dai greci per significare la gloria come modalità più eccelsa dell'essere: quell'essere che è glorioso perché si pone stabilmente nella luce. La δόξα può essere apparenza in senso eminente, nel senso, cioè, della piena manifestazione dell'essere di qualcosa. Ma la δόξα significa anche altro, secondo un *continuum* che degrada fino al mero inganno. Ciò non dipende solo da una banale polisemia della parola; anzi, tale polisemia rimanda a una connessione essenziale (cfr. il § 7 di *Sein und Zeit*). L'apparire in senso eminente, nobile, glorioso, è sempre legato all'apparire in senso deteriore, peggiorativo. Come Heidegger aveva già spiegato

nel § 44 di *Essere e tempo*, l'uno non può stare senza l'altro. Nell'ἀλήθεια si incrociano il velamento, l'oblio (lethe) e lo svelamento (l'alfa ha valore privativo). L'apparenza – in tutte le sue declinazioni – è una potenza storica (produttrice di storia); è qualcosa che non può essere sbrigativamente liquidato. «Solo lo spirito saccente di tutte le generazioni epigoniche e infiacchite crede di potersi sbarazzare della potenza storica dell'apparenza con il proclamarla “soggettiva”, come se l'essenza stessa di questa “soggettività” non fosse qualcosa di estremamente problematico. I Greci fecero di ciò ben altra esperienza. Essi dovettero sempre strappare l'essere all'apparenza e proteggerlo contro di essa. (L'essere è, infatti, come non-latenza.) Solamente nel perdurare della lotta tra essere e apparenza essi sono giunti a conquistare l'essere all'essente e a condurre l'essente alla stabilità e alla non latenza: gli dèi e la città, i templi e la tragedia, gli agoni ginnici e la filosofia; ma tutto ciò nel bel mezzo dell'apparenza ovunque in agguato, assumendola seriamente, coscienti della sua potenza» (p. 115).

I primi pensatori greci, dunque, si muovevano nell'ambito essenziale dell'antagonismo dinamico tra essere e apparire. Tale antagonismo, tuttavia, trova la sua espressione più compiuta (e più tipicamente greca) nella tragedia. Heidegger fa specificamente riferimento all'*Edipo re* di Sofocle. Edipo, all'inizio della tragedia, appare in quanto eroe glorioso, colui che, vincendo la Sfinge, ha liberato Tebe dalla piaga della peste. Ma Edipo, come si sa, è anche il parricida e l'incestuoso. La tragedia racconta il passaggio sofferto e doloroso dalla gloria alla vergogna e all'abiezione. Ma come avviene ciò? La gloria di Edipo è forse mera apparenza sotto cui si nasconde il vero essere del re? In realtà, è proprio perché Edipo appare in tutta la sua gloria che si lancia con spregiudicatezza alla ricerca della verità. Egli si inoltra da sé nella non-latenza, fino al punto in cui, sopraffatto dall'orrore, si cava gli occhi e, dopo aver fatto aprire le porte della reggia, si mostra al popolo per quello che è. «Non dobbiamo [...] scorgere in Edipo soltanto la caduta di un uomo, ma riconoscere in lui quel tipo di uomo greco in cui quella che è la sua passione fondamentale, la passione per la rivelazione dell'essere, ossia la passione della lotta per l'essere stesso, risulta spinta al massimo e nel modo più selvaggio» (p. 116). La caduta di Edipo, come quella degli eroi tragici in generale, ha una peculiarità: è una caduta che accade a partire dall'apparenza della gloria. Nella gloria come apparire dell'essere l'eroe lotta per la verità fino al punto da sporgersi sull'abisso. L'eroe scopre che la sua stessa gloria era attraversata e scavata da una differenza. Tale gloria, che scaturiva dalla differenza, alla fine rifluisce in essa. Ma non è come se nulla fosse stato. Edipo ora è cieco. Cosa significa questa cecità? È una mera distruzione della vista, è un'impossibilità di vedere? Hölderlin nella poesia «In lieblicher Bläue...» scrive: «Der König Oedipus hat ein/ Auge zuviel vielleicht» (vv. 75-76). «La cecità del re non è una privazione, ma è uno sguardo più profondo e comprensivo. Verso cosa? Hölderlin, dove aver parlato della sofferenza e del sopportare la sofferenza, conclude: «Sohn Laios, armer Fremdling in Griecheland!/ Leben ist Tod und Tod ist auch ein Leben» (vv. 98-99). La lotta irriducibile, la differenza, la sofferenza, la morte stanno nel cuore dell'essere. Chi riesce a gettare uno sguardo dentro ciò, vede nel modo della cecità. La sofferenza e la morte non sono allora puramente annichilatorie. Anzi, «Viele versuchten umsonst das

Freudigste freudig zu sagen/ Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus» (epigramma *Sophokles* di Hölderlin)³²⁷.

Il passaggio dalla gloria allo scacco è lo star dentro e l'entrare sempre di nuovo nella differenza. L'apparenza della gloria è ciò in cui soltanto può manifestarsi l'abisso dell'essere, analogamente a quanto accade nella "divergente convergenza" tra apollineo e dionisiaco in Nietzsche. Heidegger, tributando il giusto riconoscimento al Karl Rheinhardt della monografia *Sophokles* (1933), può a questo punto definire l'*Edipo re* una «tragedia dell'apparenza».

In base a ciò Heidegger può rimettere in discussione la tradizionale dicotomia Eraclito/Parmenide, il primo inteso come filosofo del divenire, il secondo come filosofo dell'essere. Per Heidegger entrambi i filosofi pensano la cosa stessa: l'essere. Ma la pensano "alla greca", cioè come lotta per la verità (una lotta che implica apparenza e divenire al di fuori di ogni contrapposizione con l'essere). Heidegger spiega in questo senso la *vexata quaestio* del rapporto tra le due parti del *περὶ φύσεως*, il poema «sulla natura», di Parmenide. Si tratta, di riflesso, del problema delle tre vie enumerate da Parmenide: quella dell'essere, quella del non-essere, e quella dell'apparenza, *doxa* (fr. 6). A livello logico le prime due vie – in quanto contraddittorie – paiono esaurire tutto lo spettro di possibilità: la terza via, quella dell'apparenza, sembra rientrare nella seconda, quella del mero non-essere. In realtà tale rigida biforcazione si dà solo a partire dal presidio di una verità già conquistata, rispetto alla quale si dà solo la via indiscutibilmente impercorribile del non-essere. Invece, nell'apparenza (laddove essere e non-essere si intrecciano) il non-essere viene dinamizzato, fluidificato nel contesto di una lotta permanente per la verità. Sull'esempio di Karl Rheinhardt, Heidegger non svaluta la seconda parte del poema parmenideo ma tenta di cogliere la relazione ontologica fondamentale tra *ἀλήθεια* e *δόξα*³²⁸. Tale relazione, secondo la proposta di Heidegger, può essere spiegata solo in base al legame tra verità e non-verità, tra essenza e non-essenza, che sta alla base della concezione della verità come lotta. Il rapporto tra *ἀλήθεια* e *δόξα* in Parmenide è del tutto consonante alla caratterizzazione della *physis*

³²⁷ È l'esperienza che, usando le parole di un altro tragico, Eschilo, si potrebbe definire *pathei mathos*, attraverso il dolore la conoscenza.

³²⁸ La seconda parte del poema era stata liquidata sbrigativamente da autorevoli interpreti come Hermann Diels e Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Il giudizio di Nietzsche, espresso in , è tanto sferzante quanto originale. Egli dapprima riconosce che, alla luce del principio supremo di Parmenide (l'essere è e non può in alcun modo non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere), la via dell'apparenza non ha legittimità alcuna. Parmenide avrebbe semplicemente dovuto liquidare il suo precedente sistema esplicativo, in cui dava credito al divenire. Tuttavia, spiega Nietzsche, per una sorta di riguardo paterno Parmenide ha voluto esporre il suo vecchio sistema nella seconda parte del poema, con una premessa implicita che Nietzsche mette in bocca all'eleate: «Esiste, è vero, una sola via giusta: ma se qualcuno vorrà mai percorrerne un'altra, allora soltanto la mia primitiva opinione, quanto a valore e a coerenza, risulta giustificata». Nietzsche dunque concepisce la seconda parte del poema come una *debolezza*. Tuttavia – e qui subentra un ironico rovesciamento – è proprio questa debolezza a lasciare a Parmenide un residuo di umanità nelle sue astrazioni concettuali: «Questo riguardo paterno, anche se attraverso di esso doveva insinuarsi un errore, è l'unico resto di sentimento umano in una natura completamente pietrificata dalla rigidità logica e trasformata quasi in una macchina pensante». Karl Reinhardt, in *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), si era mosso in un'altra direzione, tentando di mettere in luce il nesso organico tra le due parti del poema. A questo tentativo è dedicata una nota di *Sein und Zeit*, collocata nel fondamentale § 44 («Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit»). La nota compare a conclusione di un paragrafo in cui Heidegger spiega che la dea conduce Parmenide di fronte a due vie: quella dello scoprire e quella del nascondere. Ciò accade, commenta il filosofo, perché «das Dasein ist je schon in der Wahrheit und Unwahrheit». L'esserci riesce a imboccare la via dello scoprire solo riesce a distinguere le entrambe le vie e *si decide* per la prima. La nota di Heidegger recita: «K. Reinhardt hat [...] zum erstenmal das vielverhandelte Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichts begriffen und gelöst, obwohl er das ontologische Fundament für den Zusammenhang von ἐπέαια und δόξα und seine Notwendigkeit nicht ausdrücklich aufweist» (*Sein und Zeit*, p. 223).

offerta da Eraclito nel celebre frammento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, che Heidegger traduce: «l'essere (l'apparire schiudentesi) inclina di per sé all'autonascondimento». Entrare nella differenza, come insegna Edipo, significa esperire la cooriginarietà (*Gleichursprünglichkeit*) tra apparenza gloriosa e caduta, tra sapienza e cecità. Riguardo al frammento eracliteo Heidegger chiosa: «È per via che l'essere riveste il significato di “apparire schiudentesi”, di “sortire dal nascondimento”, che a lui competono essenzialmente la latenza e la provenienza da quella. Questa provenienza costituisce l'essenza dell'essere, dell'apparente come tale. L'essere permane incline a ritornarvi, sia nel grande occultamento e silenzio, sia nella più superficiale finzione e dissimulazione. La stretta contiguità di φύσις e di κρύπτεσθαι è insieme manifestazione dell'intimità di essere e apparenza e del loro conflitto» (p. 123). La distinzione essere/apparenza appartiene intrinsecamente a quella essere/divenire. Infatti nel divenire come alternanza di sorgere e svanire si dispiega, appare (*erscheinen*), l'essere in quanto *physis*. «Allo stesso modo che il divenire è l'apparenza dell'essere, così l'apparenza intesa come apparire (*Erscheinen*) è un divenire dell'essere» (p. 124).

La lotta per la verità, tuttavia, implica il profilarsi della terza distinzione: essere/pensiero. Secondo la concezione della metafisica, inauguratasi con il pensiero greco in generale, ma con più decisione in Platone e Aristotele, e ancora imperante, seppur sottotraccia, in Nietzsche (il cui platonismo rovesciato rimane pur sempre un platonismo), la verità si dà come *adaequation rei et intellectus*. L'intelletto costruisce degli enunciati sulla realtà che devono essere riscontrati in base alla realtà stessa. Se emerge una corrispondenza, se l'enunciato è *adeguato* alla realtà, allora esso è vero. Sin dai tempi della filosofia greca, tale impostazione ha favorito un consolidarsi e irrigidirsi della grammatica e della logica, che hanno trasformato la filosofia in un affare di scuola, di organizzazione, di tecnica. Nei filosofi presocratici, al contrario, è dato presagire dell'altro – anche se questo “altro” non è stato poi esplicitamente tematizzato ed anzi si è prestato a un fraintendimento essenziale. Heidegger si chiede allora quale sia il rapporto tra λόγος e φύσις. Per quanto concerne la φύσις, Heidegger fa riferimento alla caratterizzazione precedentemente guadagnata: φύσις in quanto schiudente-permanente imporsi. La riflessione sul λόγος, invece, passa attraverso un serrato confronto con una serie di frammenti eraclitei. In base a questo confronto Heidegger propone la traduzione di λόγος e λέγειν con *Sammlung* e *sammeln*. *Sammlung* designa: «1. l'atto del raccogliere (*das Sammeln*); 2. l'insieme raccolto, il raccolto (*die Gesammeltheit*). Così qui λόγος significa: l'insieme raccolto raccogliente, il raccogliente originario. Λόγος non vale qui né significato, né parola, né dottrina (ancor meno “significato di una dottrina”) ma come l'insieme raccolto originariamente raccogliente che costantemente in sé si impone (*die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit*)» (p. 136-137). Se le cose stanno così, pare evidente la contiguità tra λόγος e φύσις: tanto il “raccogliersi” quanto lo “schiudente-permanente imporsi” suggeriscono che qualcosa – l'essere – nel manifestarsi trova una sua configurazione stabile. Heidegger non si esime dal segnalare questa cruciale corrispondenza: «Λόγος è il raccogliimento (*Sammlung*) stabile, l'insieme raccolto (*Gesammeltheit*), e che si mantiene in se stesso, dell'essente: vale a dire l'essere. [...] Φύσις e λόγος sono la stessa cosa. Λόγος caratterizza l'essere da un punto di vista nuovo eppure antico: ciò che è essente, ciò che sta in sé ben eretto e caratterizzato, è in sé e da sé raccolto e si mantiene in tale raccoglimento» (p. 139). Attraverso il λόγος

l'essente si costituisce in una presenza raccolta (ξυνόν). Per fare un esempio di ciò, Heidegger fa riferimento al frammento 114 di Eraclito, dove si dice che una modalità di questa presenza raccolta è il *nomos*, cioè la costituzione, della *polis*. La presenza raccolta è «l'unità originariamente unificante di ciò che diverge» (p. 140). Il raccogliere del *logos* non porta a una compattezza uniforme, monolitica; in esso emergono le difformità, le tensioni, i contrasti, che si definiscono l'uno rispetto all'altro, e quindi convergono, ma al contempo rimangono irriducibili l'uno all'altro, e quindi divergono. Questa “convergente divergenza” è il respiro del λόγος (così come della φύσις). Divergenza e convergenza non preesistono al raccogliere del *logos*: è in tale raccogliere dinamico che appaiono, convergendo, le divergenze. Nel frammento 103 Eraclito scrive: «Sulla circonferenza il principio e la fine sono insieme raccolti, sono lo stesso». Heidegger torna a soffermarsi, poi, sul rapporto tra vita e morte, che obbedisce alla stessa legge: «L'essere della vita è in pari tempo morte. Tutto ciò che entra in vita incomincia con ciò di già anche a morire, ad avviarsi alla propria morte, e la morte è, in pari tempo, vita» (p. 140). Heidegger cita questa volta il frammento 8 di Eraclito, «I contrari trascorrono l'uno nell'altro, si raccolgono a partire da se stessi», per poi commentare: «Il contrasto è l'insieme raccolto che raccoglie, il *logos*». È nel contrasto che gli enti si configurano, trovando una posizione reciproca, ma al contempo è nel contrasto che continuano a opporre un'ineliminabile spigolosità a qualsiasi ordine definitivo e livellante, a qualsiasi armonia troppo manifesta.

Nella concezione greca dell'apparenza e del conflitto Heidegger trova uno stimolo essenziale per ripensare l'estetica e il bello. «L'essere di ogni essente è ciò che vi è di più appariscente, ossia di più bello, di più stabile in sé. I greci intendono per “bellezza” il domare (*Bändigung*). Il confluire insieme dei più cospicui sforzi antagonisti è πόλεμος, lotta nel senso della contrapposizione (*Aus-einander-setzung*) di cui si è parlato. Per noi, gente d'oggi, il bello è invece ciò che rilassa, che riposa, e risulta per questo fatto per il godimento. È l'arte dei confettieri. [...] Per i Greci ὄν e καλόν esprimevano la stessa cosa (l'esser-presente è puro apparire). L'estetica intende tutto ciò in modo diverso; essa è coeva della logica. L'arte è per essa rappresentazione del bello nel senso di ciò che piace, del gradevole. Invece l'arte è il manifestarsi dell'essere dell'essente. Bisogna dare alla parola “arte” e a ciò che essa vuole significare, un nuovo contenuto, riguadagnando una posizione originaria di base per ciò che concerne l'essere» (p. 140).

Il πάντα ῥεῖ di Eraclito non va interpretato secondo la banalizzazione dossografica, cioè come «tutto scorre», come attestazione del divenire di contro alla compatta sfera dell'essere di parmenidea memoria. Heidegger spiega che la formula *panta rei*, qualora fosse davvero attribuibile all'Oscuro di Efeso, significherebbe ben altro: «La totalità dell'essente viene, nel suo essere, continuamente rigettata da un contrario all'altro, l'essere è l'insieme raccolto di questa instabilità agonistica» (p. 142).

Fin qui, tuttavia, non s'è fatto altro che mostrare l'essenziale unità tra λόγος e φύσις, quali espressioni dell'essere. Che dire allora della contrapposizione essere/pensiero? Si tratta forse di un mero fraintendimento, di un grossolano equivoco? Se non è così, dove si può rinvenire la separazione, la divaricazione?

Heidegger si rivolge di nuovo a Parmenide e nota come anche per l'Eleate l'essere è uno (*en*), è ciò che è raccolto in se stesso, è ciò in cui appaiono unità e molteplicità. Ma come stanno le cose riguardo al λόγος? Heidegger si sofferma su alcuni frammenti capitali, intorno ai quali il filosofo continuerà incessantemente ad interrogarsi fino alla

fine. Uno di questi è il frammento 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Anche in questo caso sembra essere ribadita un'identità tra νοεῖν ed εἶναι – identità di cui Heidegger denuncia il fraintendimento moderno all'insegna del soggettivismo e della gnoseologia. Heidegger si pone tre questioni fondamentali relative alla sentenza:

- 1) che cosa significano τὸ αὐτὸ ε τε καὶ?
- 2) che cosa significa νοεῖν?
- 3) che cosa significa εἶναι?

Per ciò che attiene alla terza domanda, Heidegger rimanda alla caratterizzazione della φύσις. Il νοεῖν non viene definito nel senso della logica, come attività analizzante dell'enunciazione. *Noein* significa piuttosto apprendere (*vernehmen*) e apprensione (*Vernehmung, νοῦς*). Ciò in una duplice accezione: apprendere come «accogliere (*hinnehmen*), lasciar pervenire a sé ciò che, per così dire, si mostra, ciò che appare» e come «sentire, esaminare un teste, assumere una testimonianza, accertare così un fatto, stabilire di che si tratta e in che consiste» (p. 146). Riassuntivamente: «L'apprensione in questo duplice senso esprime un lasciar pervenire a sé consistente non in una semplice accettazione ma in una presa di posizione nei confronti di ciò che si mostra. [...] Nel νοεῖν viene espresso questo ricevere ciò che appare portandolo a fissarsi in posizione» (p. 146).

“Lo stesso” (τὸ αὐτὸ) non va inteso nel senso della mera identità logica ($A=A$). Nel discorso sull'essere, lo stesso esprime una cooriginarietà. D'altra parte, l'uno (*en*) per Parmenide non è una vuota uniformità, un'identità banalmente e indifferentemente uguale a se stessa. «L'unità è costituita dalla coappartenenza reciproca di antagonisti. È l'originariamente uno» (p. 147). “E anche” fa dunque da ponte tra i due coappartenenti: *noein* ed *einai*. «Come dobbiamo intedere questo? Partiamo dall'essere così come, da più punti di vista, ci si è chiarito: quale φύσις. Essere significa: mantenersi in luce (*im Licht stehen*), apparire, venire nella non-latenza. Laddove qualcosa di simile si verifica, ossia laddove l'essere si impone (*waltet*) ivi si impone e si produce in pari tempo, come a lui inerente, l'apprensione, l'arrestare accogliente dello stabile in sé che si mostra (*aufnehmendes Zum-stehen-bringen des sich zeigenden in sich Ständigen*)» (p. 147). Nella medesima direzione indica il frammento 8, v. 34: ταὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα, che in Heidegger suona: «L'apprensione e ciò per cui l'apprensione si produce sono la stessa cosa». Heidegger commenta: «L'apprensione si produce in vista dell'essere. Questo è presente (*west*) solo come apparire, come venire nella non-latenza, solo in quanto si produce la non-latenza, in quanto si verifica un aprirsi. La frase di Parmenide ci dà, nelle sue due versioni, una visione ancor più originaria dell'essenza della φύσις. L'apprensione *le appartiene*: il suo imporsi è un imporsi assieme all'apprensione» (p. 147).

Il coappartenersi di *physis* (*einai*) e *noein* apre una nuova prospettiva sulla determinazione dell'uomo. L'uomo non è definibile come un soggetto la cui conoscenza si contrappone all'essere e cerca una concordanza con esso, un'adeguazione a esso. Ciò in base a cui l'uomo si determina in quanto uomo, l'apprensione, dipende dall'essere. «L'essere si impone, ma poiché esso si impone e in quanto si impone e appare, si produce necessariamente *con* questa apparizione *anche* l'apprensione. Ora, affinché l'uomo risulti interessato al prodursi di questa apparizione e di questa apprensione, occorre che l'uomo stesso effettivamente sia, che appartenga all'essere. L'essenza e la modalità dell'esser-uomo possono dunque determinarsi solo in base all'essenza

dell'essere» (147). L'impulso di pensiero che, dopo la guerra, starà all'origine del *Brief über den Humanismus* è già qui pienamente articolato.

L'essenza dell'uomo si determina nell'apparire che compete all'apprensione, la quale a sua volta fa capo all'essere. In Eraclito si dice appunto che l'uomo «risulta (αείξει, si mostra) soltanto nel πόλεμος, nel separarsi degli dei e degli uomini, nel prodursi della rottura dell'essere stesso. Chi sia l'uomo non è, per la filosofia, cosa scritta in cielo» (p. 148). Per confrontarsi con la domanda sull'uomo così come si sta prospettando occorre tener conto di tre coordinate ermeneutiche: 1) la determinazione dell'essenza dell'uomo si muove nell'ambito essenziale del domandare; 2) la determinazione dell'essenza dell'uomo è un fatto storico, anzi costituisce l'essenza stessa della storia; 3) la determinazione dell'essenza dell'uomo fa capo alla questione dell'essere. Anche in base al frammento 6 di Parmenide («È necessario tanto il λέγειν quanto l'apprendere, cioè l'apprendere l'essente nel suo essere»), Heidegger precisa che l'apprensione non è una facoltà dell'uomo ma è un «accadere (*Geschehen*) nel quale soltanto, accadendo, l'uomo entra, come essente, nella storia (*Geschichte*), appare, ossia (letteralmente) perviene lui stesso all'essere. L'apprensione non è un modo di comportamento che l'uomo possenga come una proprietà, ma, al contrario, l'apprensione è l'evento (*Geschehnis*) che possiede l'uomo. È per questo che si parla sempre semplicemente di νοεῖν e di apprensione. Ciò che in quella espressione si attua è nientemeno che il consapevole manifestarsi dell'uomo in quanto storico (custode dell'essere). Così questa sentenza, come contiene una caratterizzazione essenziale dell'essere, costituisce decisamente anche la determinazione dell'essere dell'uomo che serve di base per l'Occidente. È nel mutuo appartenersi di essere e di essenza umana che la separazione di entrambi viene alla luce» (P. 149).

La determinazione dell'uomo è un fatto storico; l'uomo non ha un'essenza iperuranica. Nella storia dell'occidente metafisico l'uomo si è dato principalmente come *ζῶον λογόν εχόν*, una caratterizzazione che si è poi conservata, seppur rideclinata, nella definizione cristiana dell'uomo come persona e creatura. Ma *ζῶον λογόν εχόν*, coerentemente con le premesse poste, è anche espressione di un certo intendimento della verità (quello che considera la verità come adeguazione). Per i greci come stanno invece le cose? La loro apprensione più problematica e aperta dell'essere non può che tradursi in una corrispondente concezione dell'uomo (le due cose sono indivisibili). Abbiamo visto che in Eraclito essa si dà all'insegna del *polemos*. Eraclito e Parmenide si muovono ancora in un dire poetico, liquidato al giorno d'oggi come privo di scientificità. Per comprendere appieno tale «pensiero poetante» è necessario rivolgersi alla sua dimensione complementare: la «poesia pensante», che è eminentemente la tragedia. Uno dei luoghi tragici in cui fa capolino una determinazione essenziale dell'esserci e dell'essere è il primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle. Già a partire dall'attacco del coro si dice – nella traduzione di Heidegger – «Di molte specie è l'inquietante (δεινόν), nulla tuttavia/ di più inquietante dell'uomo s'aderge» (vv. 332-333). Già nel corso del semestre estivo del 1932, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, Heidegger, dopo aver tradotto l'attacco del primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle, asseriva in evidente polemica con l'interpretazione neoclassica: «Questa è la classicità greca». Nell'impossibilità di ricostruire sinteticamente tutte le articolazioni filosofiche e interpretative della lettura di Heidegger, ci limitiamo a segnalare qui gli aspetti più funzionali al nostro discorso.

Qual è il tratto veramente inquietante, terribile dell'esserci inteso in senso greco? Terribile e inquietante può certo essere considerata la violenza che l'uomo esercita sulla natura e sulle cose intorno a lui, piegandole alla sua volontà e a volte sovvertendone le leggi. Il *deinon* dell'uomo sta dunque forse nella sua mancanza di un posto fisso nel mondo, nell'instabilità e indeterminatezza della sua collocazione? Anche, ma a patto che si colga la radice di ciò: l'essere. L'essere appare, ma non si riduce mai alla sua apparizione, è il permanente dispiegarsi di una differenza, di una sottrazione. L'uomo, tra gli enti, è il più inquietante perché entra in questa differenza come nessun altro ente, ha – secondo la terminologia di *Sein und Zeit* – un primato ontico-ontologico (cfr. § 4). L'uomo è il più inquietante degli enti perché, dominato dalla violenza dell'essere, è attraversato da una differenza, è sempre altro da se stesso; porta in sé, essendone pervaso, ciò che è terribile.

4. Prospettive

L'attenzione di Heidegger per le tematiche della *polis* ha dunque una radice ontologica e non "politica": non presuppone nessuna regola preesistente del gioco politico, neppure quella democratica e liberale. Come si sa, soprattutto dopo la conclusione della Seconda Guerra Mondiale, Heidegger prenderà le distanze sia dal marxismo sovietico sia dal liberalismo democratico occidentale, considerando entrambi espressioni dell'oblio metafisico dell'essere. Ancora nell'intervista a *Der Spiegel* del 1966 Heidegger dirà di ritenere la democrazia una soluzione a metà, un compromesso senza nerbo, senza una visione radicale delle cose. Filosoficamente parlando, essa può essere considerata al più figlia del pragmatismo americano.

Ma la radicalità di Heidegger non è forse essenzialmente anti-democratica? Non è anti-democratica la potenza che Heidegger attribuisce al pensiero, come pensiero dell'essere in cui si schiude letteralmente tutta la realtà intorno a noi, al punto che tutto il nostro mondo, tutta la nostra storia non è che il risultato del modo originario, greco, di intendere (e fraintendere) l'essere? Questo dispotismo del pensiero, che già Jaspers addebitava a Heidegger, si vede chiaramente nell'enfasi "fondativa" del periodo di Rettorato, in cui Heidegger, rifacendosi al modello greco, aspirava a istituire una Germania spirituale, rigenerata per mezzo dell'azione del Führer. Predomina qui quell'impulso alla forma, alla compaginazione, che Philippe Lacoue-Labarthe ha definito *onto-tipo-logia*, riscontrandone la pervasività politico-filosofica nel mimetismo occidentale e nei suoi processi di mitizzazione (creazione di paradigmi per il consenso). Ma anche dopo le cose non cambiano. In seguito alle prime disillusioni politiche Heidegger ha ripiegato, attraverso Hölderlin, sulla rievocazione di una Germania segreta (Stefan George), di quella tradizione culturale, cioè, che era stata ancora in grado di rapportarsi in termini spiritualmente radicali alla propria storia ed essenza (quale essenza?). Una volta tramontata, al cospetto del trionfo planetario della tecnica, la fiducia nella riconquista storica dell'essenza del popolo, Heidegger riflette sulla situazione mondiale-occidentale, considerata l'esito di un oblio metafisico dell'essere giunto a compimento con la volontà di potenza di Nietzsche (l'ultimo vero cercatore di Dio, colui che per ultimo ha ancora pensato in modo radicale, chiudendo una parabola e preparandone il superamento: Nietzsche è colui che chiude, Hölderlin colui che apre). Non è per una decisione, per un atto di volontà dell'uomo che tale oblio può essere superato. Se nella seconda metà degli anni Trenta Heidegger insisteva sulla necessità di una *Überwindung der Metaphysik*, oltrepassamento della metafisica, poi egli parlerà di una *Verwindung der Metaphysik*, di un superamento della metafisica. La *Überwindung* implicava ancora una *volontà* di superamento (rimaneva dunque implicata in una filosofia del soggetto e della volontà), mentre nella *Verwindung* la metafisica veniva semplicemente lasciata a se stessa, ripensata al fine di potersi preparare a un raccoglimento meditativo che consentisse di essere nuovamente interpellati dall'essere. La nuova parola chiave della filosofia di Heidegger – desunta dalla mistica, in particolare da Meister Eckhart – è *Gelassenheit*, abbandono. Ma questo nuovo orientamento pare in qualche misura reattivo. Come nota Ernst Nolte, l'enfasi interventista (se non proprio occasionalista) e rivoluzionaria, tutta pervasa dalla retorica della risolutezza, del rischio e dell'attimo (filiazioni di *Essere e tempo*), aveva portato Heidegger – pur con qualche riserva – a individuare in Hitler il

veicolo del destino. «Non si può assolutamente negare – scrive Nolte – che Heidegger abbia congiunto qui la persona concreta di Adolf Hitler con il pensiero più alto della propria filosofia: il pensiero della *destinazione* di un nuovo svelamento della verità e quindi di una trasformazione fondamentale dell'essere: Hitler è la realtà dell'oggi e soprattutto dell'avvenire, e quindi egli è ciò che Heidegger chiamerà in futuro *Ereignis* (evento) e l'annunciarsi della verità dell'essere. Quale altra esigenza si potrebbe dedurre da questa determinazione dell'essenza, se non che la decisione e la responsabilità possono consistere ancora solo nella realizzazione degli ordini del Führer e che nessun tipo di convinzione derivante dalla tradizione (gli “insegnamenti”) e nessuna forma di intuizione teoretica (le “idee”) possono costituire un ostacolo? [...] Ma allora Heidegger non avrebbe dovuto scrivere anche lui dopo il 30 giugno 1934 un articolo dal titolo *Il Führer «è» il diritto* così come Carl Schmitt scrisse il famoso articolo *Il Führer protegge il diritto*? Ma Heidegger non lo fece assolutamente, ed è del tutto credibile la sua affermazione fatta in seguito che dopo questo 30 giugno e i suoi omicidi tutti avrebbero potuto capire con che razza di gente si aveva a che fare. Forse Heidegger descrisse in seguito l'*Ereignis* e la “storia dell'essere” e la “destinazione” in modo così indeterminato e tuttavia riferito all’“inizio greco” perché nei confronti del presente immediato era caduto in un errore così terribile di valutazione? Oppure per lui “il Führer” non era affatto la persona empirica di Adolf Hitler?»³²⁹. Occorre qui ricordare come *Essere e tempo*, pur riferendosi al *Zeitlichkeit* e alla *Geschichtlichkeit*, era del tutto privo di concreti riferimenti storici, tanto al passato quanto al presente. Ben diversamente accade, per esempio, nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Al più si può dire che *Sein und Zeit*, nella sua insistenza sul tema della morte e dell'angoscia, è specchio degli spiriti della Germania nel periodo tra le due guerre. Ma ciò non toglie che, anche in virtù dell'impostazione “trascendentale” dello *Hauptwerk*, mancano ancoraggi a precisi avvenimenti storici. Lo stesso concetto di decisione, come ricorda Karl Löwith riferendo una battuta emblematica allora circolante, era lasciato del tutto vuoto e indeterminato. Con l'avvento della rivoluzione nazionalsocialista è come se Heidegger avesse trovato il modo di colmare di contenuto la *Entschlossenheit*, radicandola nella dimensione ultra-individuale del popolo³³⁰. Come detto, i primi disinganni portarono Heidegger a sottolineare l'inattualità della filosofia e infine ad abbandonare ogni venatura volontaristica, enfatizzando lo *Seinlassen* e la *Gelassenheit*. Ma ciò costituisce per certi versi un mero rovesciamento del volontarismo, non un'uscita da esso (proprio come il rovesciamento nietzschiano del platonismo rimane dipendente dal platonismo). L'ascolto dell'essere è il doppio speculare della violenza della *Einführung in die Metaphysik*. Il “trucco” è palese se si considera la risposta di Heidegger a Hans-Peter Hempel. Nell'affermazione perentoria «Il Führer stesso, e lui solo, è la realtà tedesca di oggi e del futuro e la sua legge» basta spostare l'accento dal «Führer» all'«è» e il gioco è fatto, senza alcun mutamento sostanziale di prospettiva. La cornice è sempre quella della *Seinsgeschichte* (nel cui orizzonte Heidegger, come detto, pensava già a patire dal 1932), sebbene l'accento cada di volta in volta su aspetti diversi. L'impostazione di Heidegger si mantiene omogenea: egli si limita a depurare il suo discorso da qualsiasi scoria fattuale e

³²⁹ Ernst Nolte, pp. 149-150.

³³⁰ Forse si potrebbe parlare anche di una dimensione *iper-individuale* del popolo, se si considera l'affermazione di Heidegger secondo cui il popolo sarebbe un individuo in grande → occasionalismo (che emerge bene perché si applica scelta etica indeterminata del singolo a collettività). Heidegger precisa di non essere un teologo cristiano come Kierkegaard. Egli partiva da un ateismo metodico, pur avendo secolarizzato molti motivi del cristianesimo primitivo.

lo riporta – pur in modo diverso (ora siamo nel contesto della *Seinsgeschichte*) – alla stessa indeterminatezza di *Sein und Zeit*.

Sullo sfondo di questi spostamenti di accento permane immutato il problema del rapporto tra *pensiero ed essere*. Non a caso a partire dal § 44 di *Sein und Zeit* Heidegger torna a far riferimento a Parmenide (dopo averne sostanzialmente preso le distanze nel corso *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, del semestre estivo del 1923). Viene così ristabilito quel legame tra pensiero ed essere che era stato drammaticamente spezzato dalla “rivoluzione copernicana” di Kant, prodotta con la *Critica della ragion pura* (1781, II ed. 1787). È proprio su questo punto che Jean-François Lyotard critica l’interpretazione e la critica a Heidegger di Philippe-Lacoue Labarthe. Quest’ultimo sostiene che è l’*onto-tipo-logia* (parola ricalcata sull’*onto-teo-logia* che Heidegger ha attribuito alla metafisica sin dalle sue origini greche in Platone e Aristotele) il retaggio metafisico di cui Heidegger ha faticato a liberarsi, riuscendo ad affrancarsene gradualmente nel dopoguerra e in modo definitivo solo con *Über «die Linie»*, saggio scritto da Heidegger in onore del sessantesimo compleanno di Jünger (ed è appunto significativo che Heidegger si sia sgravato della cornice onto-tipo-logica proprio in un confronto con quello Jünger che, seppur già allora in modo ambivalente, l’aveva cospicuamente influenzato all’inizio degli anni Trenta). Lyotard, come si diceva, ritiene tale critica incompleta e insufficiente, nel senso che Lacoue-Labarthe individua solo l’effetto collaterale di un problema ancora più profondo. Questo problema attanaglia la *Kehre* stessa. Lo si può cogliere nel modo più cristallino in uno dei pochi riferimenti diretti all’Olocausto di Heidegger: «L’agricoltura è ora un’industria alimentare motorizzata; la sua essenza è identica alla fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, la stessa cosa dei blocchi e della riduzione di paesi alla fame, la stessa cosa della fabbricazione delle bombe ad idrogeno». Come ricorda Lyotard, Lacoue-Labarthe considera tale frase scandalosamente insufficiente per la portata che attribuisce ad Auschwitz, ma al contempo è assolutamente giusta nel collocare Auschwitz sulla sua vera scena, che è la tecnica. Ma cosa significa considerare Auschwitz espressione della tecnica? E ancor prima, cos’è la tecnica? La tecnica è un fenomeno epocale dell’Occidente, è lo sprofondare dell’essere nell’oblio. Anche Auschwitz, dunque, è l’espressione di una *Seinsgeschichte* destinale, di un essere che è sempre solo se stesso (anche nel suo sottrarsi) e che coincide con il pensiero. All’insegna dell’identificazione parmenidea di essere e pensiero, l’essere viene svuotato della sua permanente differenza, ed è così che anche un evento inassimilabile come l’Olocausto, segno dell’intrattabilità dell’altro, di una permanente sfasatura, ritorna sulla scena di una visione complessiva, di un essere come produzione di senso piuttosto che scacco del senso.

Eccoci tornati al motivo di un pensiero dispotico, correlato di un essere totalizzante. Anche in questo caso, tuttavia, la tematica del *Kampf* può aprire un varco, una frattura, perché il *Kampf* si svolge proprio sullo sfondo dell’irriducibile, che nel *Kampf* torna sempre a emergere come tale, *ex negativo* (cioè dall’impossibilità che il *Kampf* si acquieti, che trovi una sua definitiva composizione irenistica e quietistica). Eppure, che i conti non tornino, pare di primo acchito evidente e palese. Infatti Heidegger prende le distanze dalla *democrazia liberale*. Quale forma migliore, si potrebbe argomentare, del *Kampf*, del libero confronto in cui punti di vista divergenti coesistono e non si annullano reciprocamente in nome del predominio di un pensiero unico? Se Heidegger prende le

distanze dalla democrazia liberale è perché egli tenta di fornire un fondamento ultimo del *Kampf*, mentre la democrazia liberale si basa proprio su una pluralità priva di un fondamento ultimo.

La questione di fondo è quella segnalata da Rüdiger Safranski in una lucidissima pagina. Egli segnala che in *Sein und Zeit* l'esserci compare anonimamente, su un piano elementare che precede le differenze storiche e le discrepanze nei singoli progetti di vita. Anche nei corsi e nelle conferenze tenute a cavallo degli anni Venti e Trenta, l'angoscia e la noia compaiono come modi generali dell'essere-nel-mondo, non come tonalità emotive individuali dell'esserci in determinate situazioni. «Sebbene egli abbia occasionalmente affrontato il con-essere, tuttavia il suo pensiero era sempre rivolto all'uomo, dove il singolare si riferisce al genere umano: l'uomo; l'esserci; anche ciò che sta di fronte all'uomo è strutturato al singolare: il mondo, l'ente, l'essere» (p. 321). Ciò che Heidegger perde di vista secondo Safranski è che tra l'esserci anonimo e l'intero nel suo complesso (nelle sue varie declinazioni: l'essere, lo spirito, la storia) c'è la varietà degli uomini. «Tutta questa sfera, il cui significato ontologico sta nella molteplicità e nelle differenziazioni dei singoli, scompare nel panorama dell'esserci descritto da Heidegger. Ci sono solo due tipi di esserci, quello autentico e quello inautentico, il "se stesso" e il "Si stesso". Naturalmente Heidegger non negherebbe che i progetti dei singoli esserci sono differenti, ma questa differenza non è per lui una sfida in senso positivo, anzi egli non la considera fra le condizioni fondamentali dell'esistenza». Per inciso, sposta di poco, in questo caso, i termini della questione notare che Heidegger non si occupa delle singole differenze perché tenterebbe di stabilire – kantianamente – le condizioni di possibilità (trascendentali) della differenza stessa. Infatti Heidegger interpreta Kant nel senso di una «metafisica finita della finitezza», rispetto a cui non si danno dei trascendentali ipostatizzati, ma *esistenziali* come possibilità dell'esserci. Il fatto che si faccia leva sul singolo e non sull'interpersonalità determina dunque una notevole differenza. Safranski continua: «Noi dobbiamo convivere col nudo dato di fatto di essere circondati da persone che sono diverse, e che noi non capiamo affatto, oppure capiamo fin troppo bene; sono persone che amiamo o magari odiamo, o che ci risultano indifferenti e forse enigmatiche, e rispetto alle quali ci sentiamo separati da un abisso, oppure da niente. Tutto questo è un universo di relazioni possibili, cui Heidegger non ha prestato alcuna attenzione, e che egli non ha accolto fra i suoi esistenziali. Heidegger, l'inventore della *differenza ontologica*, non ha mai pensato di sviluppare una *ontologia della differenza*. Differenza ontologica significa distinguere l'essere dall'ente. Un'ontologia della differenza significherebbe accettare la sfida filosofica della diversità degli uomini, le difficoltà e le opportunità che ne risultano per la convivenza. Nella tradizione filosofica esiste già da tempo questo tipo di mistificazione, per cui si parla sempre e solo dell'uomo, mentre ci sono solo *gli* uomini. Sul palcoscenico della filosofia entrano in scena Dio e l'uomo, l'io e il mondo, l'ego cogito e la *res extensa*, e adesso in Heidegger l'esserci e l'essere. Anche il discorso heideggeriano sull'"esserci" mette in ombra, già solo con la suggestione del linguaggio, l'identità di tutto ciò che è "esserci". L'esserci è "tenuto immerso" nell'"ente nella sua totalità", dice Heidegger. Ma innanzi tutto il singolo esserci è tenuto immerso nel mondo degli altri uomini che ci sono. Anziché pensare la fondamentale pluralità di questo mondo di uomini, Heidegger la elude nel singolare collettivo: il popolo. E questo singolare popolare viene posto all'intero dell'ideale

esistenziale dell'essere se stessi, un ideale che autenticamente era stato sviluppato in base al singolo che è ripiegato su se stesso. L'“esigenza originaria di ogni esserci, di conservare e salvare la sua propria essenza”, viene trasferita esplicitamente da Heidegger in occasione del “proclama della scienza tedesca per Adolf Hitler” (Lipsia, 11 novembre 1933) sul popolo, che deve “conservare e salvare la propria essenza”» (p. 322). Safranski cogli bene come nell'intendimento organicistico del popolo e nella pretesa riconquista della sua “essenza storica” si eluda il problema della diversità, e in fondo anche quello della *differenza*³³¹. Nella *polis* di Heidegger manca proprio la *politica* nel senso della costruzione di un consenso, della convergenza di individualità diverse. Questo era certamente l'ulteriore dimostrazione che la riflessione filosofica di Heidegger non si subordinava alla politica (e ideologia) nazionalsocialista, ma si rivolgeva al fondamento della *polis*, fondamento che “sta” nell'essere e nella verità. Tuttavia, ciò espone Heidegger alla succitata questione del fondamento. Si potrebbe pensare che a tal riguardo il filosofo di Meßkirch avrebbe da imparare qualcosa dalla sua allieva Hannah Arendt, che ha incentrato la sua riflessione proprio sulla necessità di approfondire l'azione politica al di qua di ogni pretesa fondativa e di pensare l'*agora* come spazio del costruirsi dialogico della propria coscienza e identità sociale³³². Nella trattazione dell'Uomo con la maiuscola, al contrario, si perde la fioritura “fenomenologica” dell'esistente³³³.

La filosofia del *Kampf* di Heidegger, se depurata dei suoi propositi fondativi, troverebbe il suo luogo elettivo proprio nell'*agora* moderna, disegnata dal pensiero democratico e liberale. Proprio quest'ultimo offre quelle condizioni di partenza, quelle regole convenzionali del gioco, che consentono a tutti di interagire, di esprimersi

³³¹ Proprio nel discorso dell'11 novembre a Lipsia (la manifestazione elettorale della scienza tedesca fu organizzata dalla Lega dei docenti nazionalsocialisti di Sassonia in vista del referendum sull'uscita dalla Società delle Nazioni) Heidegger congiunge la “politica” con la domanda intorno alla verità. Parlando dell'imminente votazione, Heidegger si chiede: «Di quale evento, dunque, si tratta? Il popolo riconquista la *verità* della sua volontà di esistere. La verità è infatti il manifestarsi di ciò che rende un popolo sicuro, chiaro e forte nel suo agire e sapere. Da tale verità scaturisce l'autentica volontà di sapere. E questa volontà di sapere racchiude l'*esigenza di sapere*» (p. 180). Riguardo a ciò Ernst Nolte si chiede a ragion veduta: «Ma è possibile, proprio in Heidegger, separare la verità dalla non-verità?» (p. 152). In effetti Heidegger, all'insegna della volontà di rigenerazione storica del popolo, sembra realizzare tale separazione. Heidegger aggiunge: «Noi ci siamo affrancati dall'idolatria di un pensiero senza fondamento e senza vigore. Vediamo la fine della filosofia che gli è asservita. Siamo certi che torneranno la chiara durezza e l'appropriata certezza del semplice e inesorabile interrogare sull'essenza dell'essere. L'originario coraggio di confrontarsi con l'ente, e in tale confronto di esserne all'altezza o di spezzarsi, è l'intimo movente che spinge una scienza di popolo a domandare. Il coraggio, infatti, invita a procedere, il coraggio si libera della tradizione, il coraggio osa l'inconsueto e l'imprevedibile» (p. 180). Anche in questo passo la scienza del popolo (o scienza politica) viene subordinata alla tensione verso la verità (altrimenti la scienza politica diviene, come detto, un mero equivoco “nietzschiano”). Tuttavia va notato come Heidegger parli della necessità di affrancarsi da un pensiero «senza fondamento e senza vigore» e dalla «filosofia che gli è asservita»: si tratta evidentemente della filosofia e del pensiero liberali, contro cui Heidegger - in linea con la retorica della Rivoluzione conservatrice prime e del nazionalsocialismo poi - si scaglia ripetutamente. Non può sfuggire neppure l'enfasi allora alla moda sul rischio, sul coraggio, ecc.

³³² Questa complementarità tra la filosofia dell'allieva e quella del maestro sembra confermata da un'altra circostanza: laddove Heidegger si era soffermato sulla morte, la Arendt aveva appuntato il suo interesse sulla natalità, intesa come il portare - il far accadere - qualcosa di sempre nuovo nel mondo. Vedi Safranski. Costruirsi di identità pubblica e sociale come uscita dal livellamento del “Si”, dell'ovvietà, di ciò che è dato per scontato.

³³³ Cfr. su questo punto Adriana Cavarero, che offre un'interpretazione in chiave “femminista” dell'*Edipo re* di Sofocle. Edipo è colui che sconfigge la Sfinge per mezzo di una conoscenza dell'uomo in generale. Ma gli manca proprio la conoscenza dell'uomo in particolare, è più specificamente, di sé, della sua vicenda familiare, della sua storia. Il gesto con cui Edipo, alla fine della tragedia, ormai consapevolmente risucchiato nel vortice della disperazione, si toglie la vista, è l'esteriorizzazione della sua cecità interiore. Mentre per la Cavarero l'accecamento è il riconoscimento ultimo della diversità (sessuale, personale, ecc.) che non si è vista, per Heidegger (e Hölderlin) è una superiore conoscenza - o meglio il paradosso di una conoscenza dell'inconoscibile, che si dà come passione, come sofferenza.

liberamente senza sopprimere l'altro in nome di un pensiero unico (a cui poi corrisponde il dispotismo totalitario novecentesco, fascista e comunista³³⁴). La società democratica e liberale è il palcoscenico della buona *eris* di Esiodo. Della dea *Eris* scrittori come Omero (*Iliade*, IV, vv. 440-445; XI, vv. 70-75), Quinto Smirneo (*Le postomeriche*, X, vv. 59-71) ed Esopo (*Favole*, 534) avevano messo in luce il lato benefico e devastante. Esiodo invece rammenta come la dea abbia come la dea abbia, oltre a quella violenta, anche un'altra natura, che se compresa può essere d'aiuto ai mortali: quando si presenta nella forma della competizione, la dea è di stimolo agli uomini, spingendoli a superare i propri limiti e permettendo loro di conseguire risultati che la loro innata pigrizia renderebbe altrimenti irraggiungibili (*Le opere e i giorni*, vv. 10-25). Le regole del gioco democratiche e liberali fanno sì che la disputa, la discordia, il dissidio non degenerino distruttivamente; esse fanno in modo che le differenze possano coesistere. Anche gli equilibri democratici, tuttavia, tendono a ingessarsi, a “entificarsi”, nella misura in cui li si dà per scontati e non si chiede della loro origine, del loro fondamento. Il *Kampf* di Heidegger è quel conflitto originario rispetto a cui non preesistono regole del gioco, ma nel quale i mondi storici si aprono. Ciò diviene ancor più lampante se si considera che nella contemporaneità le linee di fondo della convivenza e dell'interazione tra uomini sono dettate dall'economia e dalla tecnica. Il pragmatismo, nella sua enfasi sul risultato concreto, spesso diventa la mera maschera dell'assenza di pensiero, dell'adeguazione all'esistente – un esistente che ormai corre a una velocità ingovernabile per l'uomo. Ormai non è più scontato che sia l'uomo a far uso della tecnica: il processo di evoluzione tecnologica è talmente frenetico e travolgente che l'uomo si limita ad andare a rimorchio, a divenire funzione della tecnica. Eppure anche in questo caso s'impone una domanda semplice quanto elusiva (e tanto più elusiva quanto più roboanti sono i successi della tecnica) (difficile aprirsi alle domande che ci riguardano più intimamente, alle domande semplici – che non sono banali o ovvie, anzi quelle banali e ovvie fanno appunto da schermo, come i fatti roboanti del progresso scientifico): cos'è, cosa fa e cosa si propone la tecnica? quale ne è l'essenza? Come Heidegger spiega nell'*incipit* del saggio *La questione della tecnica*, l'essenza della tecnica *non è un fatto tecnico*. E cosa significa ciò? Significa che la tecnica non è autoconclusa, non è giustificata o fondata in se stessa. Sembra di essere intrappolati in un circolo vizioso. Ma ciò è vero solo finché il fondamento viene inteso in senso metafisico. Interrogarsi sul fondamento significa necessariamente mettersi alla ricerca di un *fundamentum inconcussum*? Se sì, allora non resta che dissolvere la filosofia in un pragmatico vivere alla giornata, o asservirla ad ancella epistemologica della scienza e della tecnica.

Heidegger indica invece un'alternativa. Si tratta di interrogare il fondamento in modo radicale, fino al punto in cui il fondamento si rovescia in non-fondamento, l'essere in nulla. È muovendosi su questa paradossale linea di confine che l'essere viene posto in uno stato di oscillazione e l'esserci è investito dalla libertà (più che possederla). «» (p. 39). Non è più la filosofia fondativa a reclamare un primato, ma è il pensiero a far valere la sua silenziosa forza, il pensiero come massima ampiezza di quell'interrogare senza vincoli che, spingendosi fino alle radici delle cose, le fa vacillare, le apre nel loro essere, le fa essere sempre di nuovo, come fosse la prima volta, senza nessuna salvaguardia, nessun presupposto. Questo è l'autentico effetto della domanda-guida: perché l'essente e non

³³⁴ Hannah Arendt, al pari di Rauschning, aveva proposto un parallelismo tra i due totalitarismi, suscitando la reazione indignata di una storiografia che fino allora aveva rimarcato la difformità irriducibile dei due fenomeni.

piuttosto il nulla? Il pensiero riesce a sporgersi su questo nulla, sull'abisso del fondamento, con un rigore e un'energia (fermezza) che sono precluse tanto alla tecnoscienza, quanto al "patrimonio" culturale e alla fede. Il pensiero esibisce così tutta la sua *inattualità*: è inattuale perché non può essere piegato ad alcun criterio vigente e corrente di utilità e di efficacia. Il pensiero non si fa misurare in questo modo, ma piuttosto conferisce alle cose la loro (dis)misura; lavora carsicamente e sul lungo periodo rispetto a qualsiasi ordine del giorno, è perennemente sfasato nei confronti di ciò che "si fa". Non pretende di governare l'agire, o il mondo, o la verità, ma esibisce la differenza che scava senza posa questi ultimi.

«Perché l'essente e non piuttosto il nulla?» è una domanda che apre, non che chiude. È un'apertura che non finisce mai di aprire l'ente e di porlo in lotta con se stesso. Lotta originaria, che quindi precede la lotta democratica. Anzi, nel momento in cui quest'ultima si ossifica nelle sue regole, nelle sue forme, nel momento in cui si entifica, diventa paradossalmente illiberale rispetto a quella libertà originaria di interrogazione³³⁵ (libertà dello spirito). Per Heidegger il pensiero democratico e liberale è una mezza misura perché tende a perdere, a rinunciare al brivido di quel domandare (vedi qui raccordo con Adorno). Nel momento in cui rinunciano a spingersi quasi oltre se stesse, democrazia e liberalismo si negano, diventano pure funzioni della tecnica³³⁶.

Se Heidegger fa segno verso la questione negletta dell'essere, non è per abbandonare l'ente, secondo l'alternativa metafisica tra mondo vero e mondo apparente. Così fosse, l'essere unitario e sempre uguale a se stesso tornerebbe a imporsi perentoriamente e destinalmente e allora la *Gelassenheit* non sarebbe altro che passività al cospetto fato. È questo che accade con la *Seinsgeschichte* di Heidegger? Di primo acchito potrebbe sembrare di sì. In effetti anche in Heidegger la domanda sulle cose ultime sembra oscurare le penultime. Heidegger indica verso una differenza che sta al di là di tutte le differenze (ri)conosciute, fino quasi a eclissare queste ultime. Ambiguità non da poco. Ma Heidegger non compie mai quel passo "gnostico". Per lui l'essere è una dinamica della differenza che si dà, e può darsi, solo rispetto all'ente. L'ontologia heideggeriana, per usare un'espressione di Eugenio Mazzarella, si muove sempre in prospettive ontiche. Quando il filosofo di Meßkirch, all'inizio del saggio *Zeit und Sein*, si propone di pensare l'essere senza l'ente, si tratta di una mossa tattica, strategia, per rimediare all'oblio in cui l'essere è sprofondata per via di una certa interpretazione dell'ente. Si tratta allora di pensare l'essere *senza l'ente metafisico* – giammai senza l'ente *tout court*. Non avrebbe senso. «Senza l'uomo l'essere sarebbe muto: *ci* sarebbe, ma non sarebbe il vero» (Safranski, p. 245 → vedi *Essere e tempo*). Heidegger stesso scrive che l'uomo ha bisogno dell'essere e *viceversa* l'essere ha bisogno (*braucht*) dell'uomo. In *Zeit und Sein* Heidegger scrive esplicitamente che la *Seinsgeschichte* non è nulla di necessario in senso metafisico. [difficoltà di questo pensiero si vede in variazione a *Postfazione a «Che cos'è metafisica?»*]. È solo sulla base della piena transitività tra essere e pensiero che si capisce il senso della *Gelassenheit* quale emerge in seguito alla «crisi» vissuta da Heidegger nel 1938, durante il

³³⁵ In questo senso, gli stessi «diritti umani fondamentali» sono fonte di equivoco e fraintendimento: come se l'uomo fosse fissato, dato una volta per tutte. È il problema dell'umanismo. Ma l'uomo nel senso dell'umanismo non è pensato ancora abbastanza degnamente. Anche l'esserci, nel suo essere, è apertura all'essere. Interrogazione radicale in cui l'esserci si apre incondizionatamente al suo essere. È perché la democrazia e i diritti si sono entificati che si può pretendere di esportarli.

³³⁶ Heidegger in intervista Spiegel e Gadamer.

confronto con Friedrich Nietzsche, quando diviene urgente per il filosofo di Meßkirch svincolarsi da una filosofia ancora intonata volontaristicamente³³⁷.

Il fatto che essere e pensiero siano la stessa cosa non significa dunque che l'essere è l'uno metafisico e il pensiero è in grado di dominarlo – di conoscerlo esaustivamente, di indetificarsi con esso. Piuttosto, l'essere è il dispiegarsi della differenza nel pensiero: un pensiero che dunque è attraversato e pervaso dalla differenza e che può essere se stesso solo essendo altro. È questo che trova espressione nella tragedia e che ne fa la perdurante attualità, o *inattualità*. Il fatto che Philippe Lacoue-Labarthe in *La finzione del politico* parli di un passaggio dalla scena tragica a quella moderna è traccia di un più vasto problema ermeneutico, che certo ha a che fare con l'interpretazione del tragico in generale, ma soprattutto con l'interpretazione della filosofia di Heidegger. Secondo Lacoue-Labarthe la scena tragica è quella su cui si scatena un confronto tra potenze di ordine diverso, che trovano tutte una loro identificazione sulla scena. Si tratta per lo più del confronto tra uomini giunti all'apice della loro grandezza (e perciò sempre sulla soglia della *hybris*) e dèi strapotenti quanto elusivi. Le vicende di dei e uomini si separano per tornare a incrociarsi di nuovo nel dolore, nella sconfitta e fallimento dell'eroe, che è figura eccezionale e straordinaria³³⁸. La guerra e la morte hanno la loro legittimità su questa scena. L'utilizzo della tragedia nello Heidegger della *Einführung in die Metaphysik* pare a Lacoue-Labarthe rientrare pienamente in quella onto-tipo-logia che è propria tanto dell'estetica quanto della politica occidentali, e per cominciare greche. Un cambiamento di scenario decisivo avrebbe luogo con l'avvento dell'epoca della tecnica, che non determina il passaggio a un tragico moderno (sul modello di Kierkegaard) ma piuttosto il tramonto stesso del tragico. Infatti nel dominio tecnico, che è industriale e massificato, appare evidente che la guerra, la morte e lo sterminio fuoriescono dalla scena, come scarto e residuo. Non c'è più il gioco delle potenze tragiche, ma la cappa livellante della tecnica, priva di crepe, di fratture, di spiragli. La *Kebre* di Heidegger si compie davvero solo quando il filosofo smaschera, alla luce dell'essenza della tecnica, la scena onto-tipo-logica occidentale; solo quando, cioè, si sposta al limite di tale scena e ne registra l'ineluttabile disastro (oblio dell'essere).

Siamo così di fronte a un'interpretazione del tragico che lo iscrive all'interno di una rigida parabola destinale dell'Occidente, inteso come epoca della *Seinsgeschichte*. In questo ragionare per scenari si tenta sempre di cogliere una scena *totale*. Alla base di ciò c'è sempre un pensiero (e un essere) *totalizzante*.

Cosa succede invece se ci si sforza di pensare davvero in modo transitivo il rapporto essere/esserci? In tal caso l'inesausto differenziarsi dell'essere impedisce di pensare qualunque scenario totalizzante e l'evento andrebbe inteso non secondo una storicità fatalistica, ma come *eventualità irriducibile*, sempre altra a se stessa; o meglio: come *incessante farsi della differenza*. Entrare nella differenza significa fare esperienza di uno scacco (non distruttivo) che è *anche* un'apertura. È su questo piano che la tragedia greca continua a riguardarci. Le grandi figure tragiche sono quelle per le quali il culmine della potenza si intreccia a un'estrema debolezza, fino a rovesciare potenza e debolezza l'una nell'altra. Il caso di Edipo è emblematico. Egli viene *deregalizzato*, perde le sue insegne

³³⁷

³³⁸ È così che Nolte vede democrazia. Essenziale contrapposizione. Invece nel dialogo le identità si scavano e problematizzano a vicenda, anche se ciò non significa poi che si confondano o assimilino. È tutto più frantumato e parcellizzato. Modernità liquida.

regali. Ciò accade non perché ci sia una potenza fuori di lui che lo vinca, ma perché egli si scopre ignoto a se stesso, altro in se stesso. L'identico è abitato dal diverso. Cos'è infatti potenza? cos'è regalità? cos'è identità? Accade poi che il contrassegno dell'estrema debolezza di Edipo – l'accecamento – diventi simbolo di una nuova forza: la sua cecità è, per dirla con Hölderlin, un terzo occhio. In Edipo si produce un paradosso: proprio non vedendo egli può vedere di più e meglio. Egli si apre così a un essere che sfugge alla sua presa; anzi, che dispone di lui (l'esserci è disposto). Questo vedere paradossale è anche un pensare paradossale, profondamente discosto dal pensiero dispotico e dittatoriale che pretende di presentificare l'essere (dice l'essere proprio nel silenzio). Ciò si fa chiaro anche nell'*Antigone*. Diversamente dall'*Edipo re*, qui ci sono due personaggi in contesa: Creonte e Antigone. Apparentemente, si tratta di una coppia speculare, in cui l'uno si riflette nell'altro. Sia Creonte che Antigone sono figure proterve, inamovibili, ostinatamente impegnate a far valere la propria volontà, a non recedere; abbracciano due ordini normativi diversi (la legge della *polis* l'uno, le disposizioni religiose l'altra), ma li vogliono far valere con la stessa inflessibilità. Questa tragedia è dunque puramente distruttiva? Mette in scena potenze etiche che devono essere hegelianamente superate in vista di qualcos'altro che fa loro da sfondo? È necessario, come pensa Lacoue-Labarthe, un cambiamento di scenario? Un'attenta auscultazione del testo fa emergere una decisiva *asimmetria* tra Creonte e Antigone. Creonte è il potente risolto nella sua potenza, rispetto al quale la differenza può manifestarsi solo distruttivamente, come uno spossessamento. Antigone al contrario è colei che tenta di testimoniare attivamente tale differenza, abbandonandosi a essa, lasciandola essere. Nella sua riflessione *Il significato delle tragedie*, Hölderlin scrive: «Il modo più semplice per comprendere il significato delle tragedie è di partire dal paradosso. Infatti, tutto quanto è originario, essendo ogni facoltà distribuita in maniera equa e uniforme, non appare invero nella sua forza originaria, ma invece propriamente nella sua debolezza, dimodoché la luce della vita e il fenomeno appartengono propriamente alla debolezza di ogni totalità. Ora, nel tragico il segno è in se stesso insignificante, inefficace, mentre emerge appunto ciò che è originario. L'originario può infatti propriamente apparire solo nella sua debolezza: nella misura in cui il segno in se stesso, in quanto insignificante, viene posto = 0, può allora rappresentarsi anche ciò che è originario; il celato fondamento di ogni natura. Se la natura si rappresenta propriamente nella sua dote più debole, allora il segno è = 0 quando essa si rappresenta nella sua dote più forte» (p. 94).

Il tragico è traccia di un negativo che non è dato superare dialetticamente, o rimuovere. Se lo si deve pensare secondo una struttura triadica, allora il terzo non è una *sintesi* ma un'*assenza* rispetto a cui la polarità non trova mai conciliazione o soluzione. Tale intendimento, tuttavia, come dimostra l'*Antigone*, è insufficiente; risponde a quell'interpretazione moderna che vede nel tragico un dualismo disintegrante e lacerante. Il tragico è invece evento, eventuarsì della verità, in cui però la verità si dà solo *ex negativo*, solo quando appare evidente che si è preda della non-verità. La verità traluce solo a partire dal suo *non*, è essa stessa scavata dal *non*. In questo modo si può forse intendere diversamente anche la tecnica. Certo, a essa non si attaglia più il tragico greco: di mezzo non c'è solo il tragico moderno nel senso di Kierkegaard, tutto giocato intorno alla coscienza e all'interiorità della persona in senso cristiano, ma c'è il fluidificarsi e il liquefarsi dell'identità, costantemente indebolita da un progresso tecnico che trasforma

in modo vorticoso la realtà e dissolve le tradizioni. L'imponenza delle maschere tragiche è quasi impensabile in questa cornice. Ma ciò significa soltanto che la tecnica è divenuta un meccanismo livellante, frutto amaro di un fato avverso, inscritto nella struttura stessa dell'essere? Se la tecnica è il nostro orizzonte, se è davvero così avvolgente, i suoi confini sfumano, si perdono in quelli dell'essere. La tecnica non è già data. La tecnica è un problema intorno a cui interrogarsi. È il problema del nostro tempo. Alimentare quell'interrogativo (cos'è la tecnica?) significa aprire lo spazio del domandare, *far di volta in volta oscillare la tecnica stessa*. D'altra parte nell'intervista a *Der Spiegel* Heidegger sostiene che una concezione strumentale (umanistica) della tecnica è riduttiva. La tecnica ci sopravanza. Ma ciò ha anche un significato positivo: «Il vigere del *Ge-Stell* significa questo: l'uomo è posto, preteso e reso oggetto di un'ingiunzione da parte di una potenza che diviene apertamente manifesta nell'essenza della tecnica» (p. 285). Questa potenza è l'essere, verso cui l'interrogarsi intorno alla tecnica apre. Solo quando la tecnica diventa un gioco di dominio, essa è svilita e viene svuotata di ogni sua possibilità essenziale. Allora, in superficie, tutto diviene sin troppo calcolabile. Non si realizza in alcun modo quell'«azione non dominata» che è forse l'utopia della modernità liquida

5. Bibliografia

La Heidegger Gesamtausgabe

a) Note preliminari

La *Gesamtausgabe*, edizione integrale degli scritti di Heidegger, viene pubblicata dall'editore Vittorio Klostermann (Frankfurt a.M.) dal 1975. I criteri di tale edizione sono stati abbozzati da Heidegger stesso prima della morte (avvenuta nel 1976), e perciò essa viene detta *Ausgabe letzter Hand*, cioè «edizione *ne varietur*». Erede designato del lascito di Heidegger è stato il figlio Hermann. Quest'ultimo racconta di come il padre gli avesse inizialmente dato mandato di secretare tutti i suoi manoscritti nel Literaturarchiv di Marbach per cento anni. All'inizio degli anni Settanta Hermann fu contattato dall'editore Klostermann, che, volendo pubblicare l'*opera omnia* di Heidegger, ma avendo ricevuto un netto rifiuto da parte di quest'ultimo, aveva chiesto aiuto al figlio. Quest'ultimo ricorda: «Con mio padre parlammo per due giorni del problema. Alla fine lo convinsi con una argomentazione di tipo per così dire “militare”, sapendo che tre quarti di quello che aveva scritto non era mai stato pubblicato. “Papà”, gli feci notare, “se in futuro l'Europa sarà sconvolta da una guerra atomica, chissà se rimarrà qualcosa della tua filosofia. Se però l'avrai pubblicata e diffusa in tutto il mondo, allora forse ciò che hai pensato sopravviverà»³³⁹.

Per delucidazioni circa i criteri e l'impostazione della *Gesamtausgabe* si legga l'intervento di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand*, «Freiburger Universitätsblätter», 78, 1982, pp. 85-102; e in italiano *Effetti e aspettative. Uno sguardo retrospettivo e uno sguardo prospettico sull'edizione completa delle opere di Martin Heidegger*, poscritto a Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*. Sulla «seconda metà» di «Essere e tempo», Levante, Bari 1993, pp. 73 sgg.

A suscitare accese discussioni fu soprattutto la decisione di escludere apparati filologici e lessici.

Per quanto riguarda la prima questione si tengano presenti le osservazioni di Heidegger in riferimento alla *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe* che il Nietzsche-Archiv di Weimar andava allora approntando (sotto la guida di Karl Schlechta, principale curatore dell'opera). Quest'edizione integrale degli scritti di Nietzsche fu avviata nel 1933 e poi interrotta nel 1942, dopo che erano usciti cinque volumi delle opere (comprendenti gli scritti giovanili dal 1854 al 1869) e i primi quattro dell'epistolario (fino al 1877). Heidegger in quegli anni (1933-1942) fece parte del Nietzsche-Archiv, cooptato da Walter Friedrich Otto, che proprio nel 1933, dopo essere stato nel consiglio scientifico, era stato nominato nel comitato direttivo. Il principale incarico di Heidegger era quello di preparare una nuova edizione della *Volontà di potenza*, in cui venisse rispettata l'originaria successione e struttura degli pseudo-aforismi nietszcheani. Heidegger si dimise nel 1942, probabilmente come segno di protesta nei confronti della censura del regime³⁴⁰.

³³⁹ Antonio Gnoli, Franco Volpi (a cura di), *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, p. 16.

Nel corso del semestre invernale del 1936/37, intitolato *La volontà di potenza come arte*, Heidegger scrive a proposito dell'edizione critica a cui pure stava collaborando: «Da pochi anni l'Archivio Nietzsche di Weimar sta preparando un'edizione storico-critica completa delle opere e delle lettere di Nietzsche in successione cronologica. Dovrebbe diventare l'edizione definitiva, quella che farà testo. Essa non separa nemmeno più gli scritti pubblicati da Nietzsche stesso dal lascito, come invece faceva l'edizione completa precedente, ma, per ogni periodo, riporta contemporaneamente il materiale edito e quello inedito. Anche il vasto patrimonio epistolare, costantemente accresciuto da nuovi significativi ritrovamenti, verrà pubblicato in successione cronologica. Questa edizione storico-critica completa, ora cominciata rimane nel suo impianto equivoca:

- 1) In quanto edizione storico-critica completa, che riporta tutto il materiale reperibile ed è guidata dal principio della completezza, fa parte della serie delle imprese del XIX secolo.
- 2) Per il genere di spiegazione biografico-psicologica e per la ricerca altrettanto completa di tutti i «dati» sulla «vita» di Nietzsche e sulle opinioni dei suoi contemporanei, è un parto della mania psicologico-biologista del nostro tempo.

Essa avrà un futuro solo se riuscirà nel compito di mettere realmente a disposizione l'«opera» autentica (1881-1889). Questo compito e la sua esecuzione sono la confutazione di quanto detto ai punti 1 e 2, e sono attuabili anche senza di essi. Ma questo, che è il compito vero e proprio, non potrà mai essere attuato se, nel domandare, non avremo capito che Nietzsche rappresenta la fine della metafisica occidentale e non saremo passati alla domanda del tutto diversa della verità dell'essere»³⁴¹. Per quanto riguarda il rifiuto del biografismo e dello psicologismo contemporaneo, basti ricordare che Heidegger liquidava la sezione del suo corso su Aristotele del semestre estivo del 1924 (*Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*) dedicata alla vita dello Stagirita con le parole: «Nacque, lavorò, morì». L'idea di una presentazione “oggettiva” e “completa” del pensiero di un filosofo viene duramente contestata da Heidegger in virtù del principio che non esiste un luogo “al di fuori” del pensiero sulla base del quale sia possibile decidere intorno a ciò che è veramente “detto”. Un tale luogo non può essere neppure la filologia, che, a parte i suoi problemi e le sue questioni disciplinari, ha essa stessa uno statuto scientifico di derivazione inevitabilmente filosofica (la verità della filologia si rifà a una concezione della conoscenza, del testo e della storia che è essa stessa materia di pensiero filosofico; basti rievocare in proposito lo scossone prodotto nella filologia classica tedesca dalla pubblicazione di *La nascita della tragedia* di Friedrich Nietzsche). Per Heidegger l'importante è offrire la possibilità di confrontarsi con il pensiero fondamentale di Nietzsche: perciò egli stesso avvertì l'esigenza di riordinare i frammenti de *La volontà di potenza*. Ma il confronto intorno al pensiero fondamentale di un filosofo, alla sua “dottrina”, accade a partire dall'*Unge sagte* (Non-detto), come Heidegger scrive nel saggio *La dottrina platonica della verità*. Anche Nietzsche viene compreso nel suo ruolo essenziale solo a partire dalla fine della metafisica e in vista di un diverso pensiero dell'essere. Se è così appare ancora più evidente l'impossibilità di “oggettivare” in un'edizione critica il pensiero di un filosofo. Le considerazioni di Heidegger muovono

³⁴⁰ Sulla collaborazione di Heidegger al Nietzsche-Archiv cfr. Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004 (nuova edizione riveduta e accresciuta), pp. 91-95.

³⁴¹ GA 6.1 (= *Nietzsche I*), a cura di B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1996 (*Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1995, seconda edizione ampliata, pp. 26-27).

dallo sfondo di una concezione radicale della storicità del pensare e del comprendere, rispetto alla quale la stessa idea di un'edizione critica integrale è figlia del suo tempo (dello spirito del tempo).

In questa prospettiva si capisce la decisione di Heidegger di rinunciare agli apparati filologici intesi, per così dire, in senso novecentesco. Lo stesso dicasi per il biografismo: il rapporto pensiero/vita non obbedisce a nessun meccanismo causale; è esso stesso da fondare nel pensiero³⁴².

Per quanto riguarda l'assenza di lessici, va citata la commemorazione di Hildegard Feick scritta da Heidegger nel 1974, in seguito alla morte di colei che era stata per molti anni una sua collaboratrice. Feick aveva realizzato nel 1961 un indice a *Sein und Zeit*, migliorandolo negli anni successivi³⁴³. Nel suo ricordo, Heidegger menziona i colloqui che aveva preceduto e accompagnato la stesura di tale indice. Egli scorgeva in particolare un limite e un pericolo: «Il limite si annuncia nel fatto che un indice, per quanto completo, deve comunque necessariamente frammentare l'intero e impedisce l'accesso al suo intimo movimento. Il pericolo risiede tuttavia nella facile tentazione di rinunciare allo studio accurato dell'opera e di consultarla e sfruttarla di volta in volta sulla base dei concetti che si stanno trattando»³⁴⁴. Solo dopo la morte della Feick Heidegger scoprì che la sua collaboratrice, senza fargliene parola, aveva cominciato a stendere l'indice di tutte le opere pubblicate del maestro. Nella sua commemorazione Heidegger esprime grande apprezzamento per l'impresa, parlandone per di più come di un'anticipazione del lavoro necessario per la stesura degli indici dei singoli volumi della *Gesamtausgabe* che allora era in via di progettazione. La scelta di Heidegger fu però poi diversa. Hermann Heidegger spiega che i primi due collaboratori alla *Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann e Walter Biemel, avevano prospettato a Heidegger la possibilità di un indice, ricevendo in risposta un netto rifiuto. Entrambi accettarono la posizione di Heidegger, sebbene soprattutto Biemel fosse di diverso avviso. Anche la casa editrice Vittorio Klostermann, che in un primo prospetto della *Gesamtausgabe* aveva previsto la presenza di indici, dovette poi stralciare quella voce³⁴⁵.

b) Indicazioni di lettura

La *Gesamtausgabe*, secondo l'articolazione originaria, è suddivisa in quattro sezioni. Tra parentesi quadre compare il numero del volume. Tra parentesi tonde compare, per ogni volume, la data di stesura dell'opera oppure di svolgimento del corso universitario. A questo proposito, le sigle significano: “KNS” = Kriegsnotsemester (semestre

³⁴² Cfr. in proposito Gino Zaccaria, «Presentazione» a Martin Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, prefazione, postfazione e note di François Fédiér, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, pp. 5-19.

³⁴³ *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, zusammengestellt von Hildegard Feick, Max Niemeyer, Tübingen 1991, 4., neuarbeitete Auflage von Susanne Ziegler.

³⁴⁴ La commemorazione di Heidegger (*Frau Dr. Hildegard Feick der langjährigen getreuen Mitarbeiterin zum Gedächtnis*) fu dapprima pubblicata nel 1974 presso Vittorio Klostermann in due edizioni private (una a stampa e l'altra fac-simile). Il testo fu poi pubblicato in apertura a *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, cit., pp. IX-X. Infine, è confluito in GA 16 (= *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*), a cura di Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2000 (*Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, edizione italiana a cura di Nicola Curcio, pp. 657-658, la citazione è a p. 657).

³⁴⁵ La ricostruzione della vicenda è in GA 16 (= *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*), cit. (tr. it., p. 723).

straordinario di guerra); “SS” = Sommersemester (semestre estivo); “TR” = Trimester (trimestre); “WS” = Wintersemester (semestre invernale).

c) Piano integrale dell’opera con relative traduzioni

Per il prospetto integrale della *Gesamtausgabe* con l’indicazione, volume per volume, delle corrispettive traduzioni italiane si veda le “Appendici all’edizione italia” in Martin Heidegger, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, a cura di Giovanni Battista Demarta, Bompiani, Milano 2005.

Altre fonti:

Franco Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2002³.

Jürgen Habermas, *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horckheimer, Marcuse*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000 [ed. or.: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; *Herbert Marcuse*, in Id., *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998].

Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, edizione ampliata, Piper, München 1977.

Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, con un aggiornamento bibliografico di Gaetano Chiurazzi e Giovanni Battista Demarta, Laterza, Roma-Bari 2001¹⁵.

Federico Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, prefazione di Michele Ranchetti, tr. it. di Paola Buscaglione, Giuntina, Firenze 1998 [ed. or.: *LTI. Notizbuch eines Philologen* (1947), Reclam, Leipzig 1975].

Sofocle, *Edipo re – Edipo a Colono – Antigone*, introduzione di Umberto Albini, nota storica, tr. it. e note di Ezio Savino, Garzanti, Milano 1999.

Karl Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, a cura di Carlo Galli, Laterza, Roma-Bari 1999 [ed. or.: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, J.B. Metzler, Stuttgart 1983].

Enzo Collotti, *Hitler e il nazismo*, Giunti, Firenze 1996².

Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, nuova edizione a cura di Hans Saner, Piper, München 1989.

Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, edizione riveduta e con una nuova postfazione, Campus, Frankfurt a.M./New York 1992.

George Steiner, *La lezione dei maestri*, tr. it. di Francesca Santovetti e Stefano Velotti, Garzanti, Milano 2004 [ed. or.: *Lessons of the Masters*, 2003].

Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Gegegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Societäts-Verlag, Frankfurt a.M. 1983.

Martin Heidegger, «*Mein liebes Seelchen!*». *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, curata e commentata da Gertrud Heidegger, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2005.

AA.VV., *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di Alessandro Lami, con un saggio di Walther Kranz, Rizzoli, Milano 2000⁵ [ed. or.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., a cura di Hermann Diels, Walther Kranz, Berlin 1951-1952⁶].

Enrico Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.

Jean-François Lyotard, *Heidegger e "gli ebrei"*, tr. it. di Giovanni Scibilia, Feltrinelli, Milano 1989 [ed. or.: *Heidegger et "les juifs"*, Editions Galilée, 1988].

Martin Heidegger (trent'anni dopo: 1976-2006), a cura di Emilio Mattioli e Rita Messori, numero monografico di «Studi di estetica», n°33, 2006.

Francesco Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001.

Carlo Gentili, *La filosofia come genere letterario*, con scritti di Giulia Antinucci, Pierpaolo Ascari, Ivano Gorzanelli, Andrea Spreafico, Pendragon, Bologna 2003.

Emil Staiger, *Martin Heidegger, Disputatio hermeneutica*, a cura di Roberto Sega, Gabriele Corbo, Ferrara 1989.

Aristotele, *Poetica*, introduzione di Franco Montanari, a cura di Andrea Barabino, Mondadori, Milano 1999.

Karl Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di Reinhart Kosellek, postfazione di Ada Löwith, tr. it. di Enzo Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988 [ed. or.: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J.B. Metzler/Carl Ernst Poeschel, Stuttgart 1986].

Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, introduzione di Franco Volpi, tr. it. di Nicola Curcio e di Alessandro Ferrara, Donzelli, Roma 1998.

Blaise Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, introduzione e note di Adriano Bausola, traduzione di Adriano Bausola e Remo Tapella, Rusconi, Milano 1997⁴.

Hannah Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, introduzione e cura di Sante Maletta, Jaca Book, Milano 2002 [ed. or.: *What is Existenz Philosophy?*, 1946].

Hildegard Feick, *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, quarta edizione rielaborata da Susanne Ziegler, Max Niemeyer, Tübingen 1991.

Friedrich Hölderlin, *Tutte le liriche*, edizione tradotta, commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di Luigi Reitani, con uno scritto di Andrea Zanzotto, Mondadori, Milano 2001.

Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, tr. it. di Nicola Curcio, Longanesi, Milano 1996 [ed. or.: *Ein Meister aus Deutschland*, Carl Hanser, München/Wien 1994].

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.

Karl Löwith, *Saggi su Heidegger*, tr. it. di Cesare Cases e Alessandro Mazzone, Einaudi, Torino 1966 [ed. or.: *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960].

Carlo Gentili, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998.

John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, tr. it. di Stefano Magistretti, Il Saggiatore, Milano 1993.

Richard J. Evans, *La nascita del Terzo Reich*, tr. it. di Valentina Pecchiar, Mondadori, Milano 2005 [ed. or.: *The Coming of the Third Reich*, 2003].

Armin Mohler, Karlheinz Weissman, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, sesta edizione completamente riveduta e ampliata, Ares, Graz 2005. Esiste una traduzione italiana della terza edizione del 1972: Armin Mohler, *La rivoluzione conservatrice*, tr. it. di Luciano Arcella, Akropolis/La Roccia di Erec, Firenze 1990.

Sergio Givone (a cura di), *Estetica. Storia, categorie, bibliografia*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 2000.

Elżbieta Ettinger, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una storia d'amore*, tr. it. Giovanna Bettini, Garzanti, Milano 1996 [er. or.: *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, 1995].

Hans-Georg Gadamer, *«Caro professor Heidegger». Lettere da Marburgo 1922-1929*, a cura di Donatella di Cesare, Il Melangolo, Genova 2000.

Oswald Spengler, *Prussianesimo e Socialismo*, tr. it. di Carlo Sandrelli, Ar, Padova 1994 [ed. or.: *Preussentum und Sozialismus*, C.H. Beck, München 1933].

Victor Farias, *Heidegger e il nazismo*, tr. it. di Mario Marchetti e Paolo Amari, con la collaborazione di Enzo Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1988 [er. or.: *Heidegger et le Nazisme*, Editions Verdier, Parigi 1987].

Arthur Moeller van den Bruck, *Il Terzo Reich*, a cura di Luciano Arcella, Settimo Sigillo, Roma 2000 [ed. or.: *Das dritte Reich*].

Gianluca Garelli (a cura di), *Filosofie del tragico. L'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano 2001.

Martin Heidegger, Werner Heisenberg, Friedrich Georg Jünger, Manfred Schröter, Emil Preetorius, Walter Riezler, Romano Guardini, *Le arti nell'età della tecnica*, a cura di Maurizio Guerri, Mimesis, Milano 2001 [ed. or.: *Die Künste im technischen Zeitalter*, terzo numero dell'annuario «Gestalt und Gedanke», a cura dell'Accademia bavarese di belle arti, R. Oldenbourg, München 1953].

Ernst Nolte, *Martin Heidegger tra politica e storia*, tr. it. di Nicola Curcio, Laterza, Roma-Bari 1994 [ed. or.: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Ullstein, Berlin/Frankfurt a.M. 1992].

Ernst Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, con la collaborazione di Alberto Krali, Sugarco, Milano 1997.

Carlo Angelino, *L'errore filosofico di Martin Heidegger*, Il Melangolo, Genova 2001.

Antonio Gnoli, Franco Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006.

Otto Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di Giuseppe Varnier, Guida, Napoli 1991 [ed. or.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, terza edizione ampliata, Günther Neske, Pfullingen 1990].

Friedrich Hölderlin, *Sul tragico*, a cura di Remo Bodei, tr. it. di Gigliola Pasquinelli e Remo Bodei, Feltrinelli, Milano 1994.

Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Julius Springer, Berlin 1923.

Carlo Gentili, Werner Stegmaier, Aldo Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006.

Hermann Rauschning, *La rivoluzione del nichilismo*, introduzione di Ernst Nolte, tr. it. di Francesco Pistolato, Armando, Roma 1994 [ed. or.: *Die Revolution des Nihilismus*, Europa, Zürich 1964].

Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, a cura di Ursula Ludz, prefazione di Kurt Sontheimer, tr. it. di Marina Bistolfi, Einaudi, Torino 2006 [ed. or.: *Was ist Politik?*, Piper, München 1993].

Carl Schmitt, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, tr. it. di Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, introduzione e nota all'edizione 1994 di Leonardo Ceppa, tr. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1994 [ed. or.: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1951].

Marco Vozza (a cura di), *Perché i poeti e non i romanzieri?*, Ananke, Torino 2006.

Carlo Gentili, *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001.

Pietro Montani (a cura di), *Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann. Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001.

Sergio Givone, *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*, Einaudi, Torino 2005.

Mauro Bozzetti, *Introduzione a Hölderlin*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Günter Figal, *Martin Heidegger. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992.

Jean-Luc Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, tr. it. di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 2002 [ed. or.: *Image et violence, L'image – Le distinct, La représentation interdite*, Éditions Galilée, 2002].

Umberto Curi, *Pólemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Friedrich Hölderlin, *Iperione*, tr. it. e cura di Giovanni V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 2001⁵ [ed. or.: *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*].

Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's «Being and Time», Division 1*, MIT Press, Cambridge 1991.

Hans-Georg Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, edizione italiana a cura di Renato Cristin, Marietti, Genova 1988 [ed. or.: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983].

Ernst Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, edizione italiana a cura di Quirino Principe, Guanda, Parma 1991 [ed. or.: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Ernst Klett – J.G. Cotta, Stuttgart 1982].

Charles Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1999.

Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di Renato Solmi, introduzione di Carlo Galli, Einaudi, Torino 1997 [ed. or.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer, Frankfurt a.M 1969].

Maria Luisa Martini (a cura di), *Eredità di Heidegger*, Transeuropa, Bologna 1988.

Edmund Husserl, *Glosse a Heidegger*, a cura di Corrado Sinigaglia, Jaca Book, Milano 1997 [ed. or.: *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers «Sein und Zeit» und «Kant und das Problem der Metaphysik»*].

Wolfgang Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di Claudio La Rocca, Parnaso, Trieste 1998.

Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, a cura di Manlio Iofrida, Einaudi, Torino 1997 [ed. or.: *Marges – de la Philosophie*, Minuit, Paris 1972].

Theodor Wiesengrund Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, introduzione di Remo Bodei, tr. it. e cura di Pietro Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989 [ed. or.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964].

Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. di Giancarla Mursia Re, 2007 [ed. or.: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1964].

Pierre Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, tr. it. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2006 [ed. or.: *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris 2004].

Theodor Wiesengrund Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 2003.

Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 1995 [ed.or.: *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1990].

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Graziella Berto, *Freud Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.

Vincent Van Gogh, *Lettere a Theo*, introduzione di Mauro Giancaspro, Tullio Pironti, Napoli 2003.

Carlo Gentili, *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova 1998.

Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di Giovanni Piana, Il Saggiatore, Milano 2005 [ed. or.: *Logische Untersuchungen*].

Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol I, libro I (= *Introduzione generale alla fenomenologia pura*), nuova edizione a cura di Vincenzo Costa, introduzione di Elio Franzini, Einaudi, Torino 2002 [ed. or.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*].

Giorgio Agamben, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002.

Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, appendice bibliografica di Roberto Radice, Bompiani, Milano 2000.

Carl von Clausewitz, *Della guerra*, nuova edizione a cura di Gian Enrico Rusconi, Einaudi, Torino 2000 [ed. or.: *Vom Kriege*].

Károly Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, tr. it. di Vanda Tedeschi, Il Saggiatore, Milano 2001 [ed. or.: *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*].

André Glucksmann, *Dostoevskij a Manhattan*, tr. it. di Pietro Del Re e Nicoletta Tiliacos, Liberal Libri, Firenze 2002 [ed. or.: *Dostoïevski à Manhattan*, Robert Laffont, 2002].

Stefan George, *Gedichte*, herausgegeben und mit einem nachwort von Ernst Osterkamp, Insel, Frankfurt a.M./Leipzig 2005.

Walter Biemel, *Heidegger*, Rowohlt, Hamburg 1973.

Sergio Givone, *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

George Steiner, *Antigones. How the Antigone Legend has endured in Western Literature, Art, and Thought*, Yale University Press, New Haven/London 1996.

Franz Overbeck, *Sulla cristianità della teologia del nostri tempi*, a cura di Antonia Pellegrino, ETS, Pisa 2000 [ed. or.: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Fritzsche, Leipzig 1873].

Adriano Fabris, «Essere e tempo» di Heidegger. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000.

Remo Bodei, *Libro della memoria e della speranza*, Il Mulino, Bologna 1995.

Umberto Galimberti, *Invisto al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986.

- Annalisa Caputo, *Heidegger e le Tonalità Emotive Fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1995.
- Emanuele Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- Giovanni Fornero, Salvatore Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002.
- Sergio Givone, *Eros/ethos*, Einaudi, Torino 2000.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- Friedrich Hölderlin, *Scritti di estetica*, a cura di Riccardo Ruschi, Mondadori, Milano 1987.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subject und Dasein. Grundbegriffe von «Sein und Zeit»*, terza edizione ampliata, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004.
- Gianni Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 2001.
- Søren Kierkegaard, *Timore e tremore*, a cura di Cornelio Fabro, Rizzoli, Milano 1998⁶.
- Gianni Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2000¹².
- George Steiner, *Heidegger*, tr. it. di Donatella Zazzi, Garzanti, Milano 2002 [ed. or.: *Heidegger*, 1978].
- Martin Heidegger, *Il pensiero poetante. La produzione lirica heideggeriana (1910-1975)*, a cura di Flavio Cassinari, Mimesis, Milano 2000.
- Karl Löwith, *Significato e fine della storia*, prefazione di Pietro Rossi, tr. it. di Flora Tedeschi Negri, EST, Milano 1989 [ed. or.: *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago 1977].
- Timothy Clark, *Martin Heidegger*, Routledge, London/New York 2002.
- Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Sergio Givone, *Prima lezione di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, tr. it. di Giuseppe del Bo, revisione a cura di Franco Fergnani e Marina Lazzari, EST, Milano 1997 [ed. or.: *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943].

Sante Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001.

Maurice Blanchot, *Lo spazio letterario*, con un saggio di Jean Pfeiffer e una nota di Guido Neri, tr. it. di Gabriella Zanobetti, Einaudi, Torino 1975 [ed. or.: *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955].

María Zambrano, *Filosofia e poesia*, a cura di Pina De Luca, tr. it. di Lucio Sessa, Pendragon, Bologna 1998 [ed. or.: *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica 1996].

Jean-Luc Nancy, *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, a cura di Alberto Folini, Il Poligrafo, Padova 1993 [ed. or.: *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982].

Franz Josef Wetz, *Husserl*, tr. it. di Valeria Ghiron, Il Mulino, Bologna 2003 [ed. or.: *Edmund Husserl*, Campus, Frankfurt a.M. 1995].

Hans-Georg Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, tr. it. di Corrado Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1994 [ed. or.: *Die phänomenologische Bewegung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963].

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di Renato Cristin, Il Melangolo, Genova 1997 [ed. or.: *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.].

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, introduzione di Carlo Angelino, tr. it. di Corrado Barocco, Il Melangolo, Genova 2003 [ed. or.: *Weg und Methode: Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1990].

George Steiner, *The Death of Tragedy*, Yale University Press, New Haven/London 1996.

Pier Aldo Rovatti, *Guardare ascoltando. Filosofia e metafora*, Bompiani, Milano 2003.

Jacques Derrida, *La verità in pittura*, tr. it. di Gianni e Daria Pozzi, Newton Compton, Roma 2005 [ed. or.: *La vérité en peinture*, Flammarion 1978].

François Fédiér, *L'arte. Aristotele, Cézanne, Matisse. Il pensiero in pittura*, edizione italiana a cura di Maurizio Borghi, tr. it. di Cesare Greppi, Christian Marinotti, Milano 2006 [ed. or.: *L'art*, a cura di Hadrien France-Lanord].

Jean-Luc Nancy, *L'essere abbandonato*, tr. it. di Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 1995.

Karl Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di Orlando Franceschelli, Donzelli, Roma 2000 [ed. or.: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*].

Hans-Georg Gadamer, *Scritti di estetica*, presentazione di Pietro Montani, tr. it. e note di Giandomenico Bonanni, Aesthetica Edizioni, Palermo 2002.

Roberto Esposito, Carlo Galli, Vincenzo Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000.

René Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. di Maria Garin, introduzione di Tullio Gregory, Laterza, Roma-Bari 2006.

Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. e cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1999¹².

Jean-Luc Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it. di Davide Tarizzo e Marina Bruzzese, Einaudi, Torino 2003 [ed. or.: *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002].

Aristotele, *Etica nicomachea*, introduzione, tr. it., note e apparati di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1996³.

Jean-Luc Nancy, *All'ascolto*, a cura di Enrica Lisciani Petrini, Raffaello Cortina, Milano 2004 [ed. or.: *A l'écoute*, Galilée, Paris 2002].

Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Gianni Vattimo, *La società trasparente*, nuova edizione accresciuta, Garzanti, Milano 2000.

Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. di Giorgio Colli, Einaudi, Torino 1949.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia". Sulla «seconda metà» di "Essere e tempo"*, a cura di Costantino Esposito, Levante, Bari 1993 [ed. or.: *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie». Zur «Zweiten Hälfte» von «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1991].

Overbeck, *Cristianità e cultura*

Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997.

Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini, con un saggio di Sergio Solmi, Adelphi, Milano 1998³.

Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, prefazione di Corrado Rosso, tr. it. di Attilio Borelli, Bompiani, Milano 1994 [ed. or.: *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942].

Slavoj Žižek, *Contro i diritti umani*, tr. it. di Damiano Cantone, Il Saggiatore, Milano 2005 [ed. or.: *Against Human Rights*, New Left Review, 2005].

Ian Kershaw, *Il «mito di Hitler». Immagine e realtà nel Terzo Reich*, tr. it. di Valeria Russo, Bollati Boringhieri, Torino 1998 [ed. or.: *The «Hitler Myth». Image and Reality in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford 1987].

Pietro Montani (a cura di), *L'estetica contemporanea. Il destino delle arti nella tarda modernità*, Carocci, Roma 2004.

Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, introduzione di Alessandro Dal Lago, tr. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano 2001 [ed. or.: *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958].

Heidegger Studies

Gregory Fried, *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, Yale University Press, 2000.

Miguel De Bestegui, Simon Sparks (a cura di), *Philosophy and Tragedy*, Routledge, 2000.

Miguel De Bestegui, *Heidegger & the Political*, Routledge, 1997.

Richard F.H. Polt, Gregory Fried, *A Companion to Heidegger's "Introduction to Metaphysics"*, Yale University Press, 2001.